T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

PRAGMATİST VE POST-MARKSİST DEMOKRATİK SİYASET ANLAYIŞLARI: RORTY VE LACLAU-MOUFFE ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Deniz KUNDAKÇI

ANKARA-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

PRAGMATİST VE POST-MARKSİST DEMOKRATİK SİYASET ANLAYIŞLARI: RORTY VE LACLAU-MOUFFE ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Deniz KUNDAKÇI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

ANKARA-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

PRAGMATİST VE POST-MARKSİST DEMOKRATİK SİYASET ANLAYIŞLARI: RORTY VE LACLAU-MOUFFE ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdal Cengiz

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
…….	……..
…….	……..
……..	……..
……..	……...
…….	……...
…….	……

Tez Sınav Tarihi…….

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(……/……/20…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

……..

İmzası

……..

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, çağdaş pragmatizmin en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Richard Rorty ile post-Marksizm'in fikir babaları Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe arasındaki felsefi ve demokratik siyaset anlayışları arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Bu bağlamda gerek paylaşılan ortaklıklar gerekse hem düşünsel hem de politik düzlemde gözlemlenen ayrılıklar çalışma boyunca değişik şekillerde betimlenmeye ve irdelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın kaleme alınması esnasında mekânsal ayrışmamıza rağmen destek ve ilgisini her fırsatta hissetmiş olduğum tez danışmanım Prof. Dr. Erdal CENGİZ'e teşekkürlerimi iletmeyi önemli bir borç addediyor ve kendisini mahcup etmemiş olduğumu ümit ediyorum. Öte yandan düşünsel gelişimimin tanıklarından değerli üstadım Prof. Dr. Yasin CEYLAN ve kendisini her daim J. J. Rousseau ile birlikte andığım Prof. Dr. Halil TURAN'a çalışmalarım esnasında beni yüreklendirmiş olmalarından ötürü şükranlarımı sunuyorum. Çağdaş felsefeyle tanışıp entelektüel anlamda çığır açıcı ve özgün fikirlerle buluşmama olanak sağlayan ve bu anlamda bu tezin oluşumuna farkında olmadan büyük katkılarda bulunan Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ ve Doç. Dr. Ertuğrul TURAN'a da içtenlikle teşekkür ederim. Son olarak hayatımdaki iki değerli kadına annem ve eşime, özveri, bağlılık ve fedakârlıkları için minnetlerimi sunuyor ve kendileri olmaksızın asla tamamlanamayacak olan bu çalışma ile onlara karşı olan borcun sorumluluğundan bir miktar bile olsa kurtulmuş olmayı umuyorum.

Bu çalışma beni, bir benliğe eklenen
en farklı gösterenin, “babalık”
adının, bir taşıyıcısı yapan oğlum
Deniz Kuzey’in doğumuna adanmıştır.
(10.08.2014)

ÖNSÖZ……...iv
İÇİNDEKİLER……....vi
GİRİŞ……1

1. BÖLÜM

1.PRAGMATİZM..... 12
1.1. Klasik Pragmatizmin Mahiyeti ve Önemi……12
1.1.1. Charles Sanders Peirce..... 13
1.1.2. William James..... 18
1.1.3. John Dewey..... 30
1.1.3.1. Dewey: Geleneksel Felsefenin Eleştirisi ve Onun Yeniden Yapılandırılması……. 31
1.1.3.2. Deweyci Pragmatist Felsefe ve Demokrasi..... 38
1.1.4. Klasik Pragmatizmin Kısa Bir Değerlendirilmesi ya da Tükenmeyen Bir Yol Arkadaşlığı: Bir Klasik Pragmatist Rorty 45
1.2. Rortyci Pragmatizmin Felsefe, Siyaset ve Demokrasi Kuramı. ……55
1.2.1. Rorty'nin Geleneksel Felsefe Eleştirisi ve Ayna Metaforu 55
1.2.2. Rortyci Epistemolojik Davranışçılık..... 62
1.2.3. Sistematik Filozoftan İlham Verici (İronist) Filozofa..... 73
1.2.4. Rorty'deki Özel/Kamusal Alan ya da Felsefe/Politika Gerilimi 82
1.2.5. Pragmatizm ve Yapıbozum: Rorty'nin "Yapıbozum"la Buluşması 97
1.2.6.Rortyci Siyaset ve Demokrasi Kuramı: Postmodernist Burjuva Liberalizmi.....111
1.2.6.1. Rorty'nin Demokrasi İdeali ve Onun Etik, Politik ve EkonomikYönü……111
1.2.6.2. Bir Geri Dönüş: Rorty'nin Özel/Kamusal Alan Ayrımını Yapıbozuma Uğratmak.....123
1.2.6.3. Postmodernist Burjuva Liberalizminden İdeal Topluma……132

2. BÖLÜM

2. POST-MARKSİZM……..140
2.1. Marksizm'den Post-Marksizme: Laclau ve Mouffe.....140

2.2. Marksizm'den Post-Marksizm'e Geçiş: Bir Başlangıç Noktası……142
2.2.1. Bir Tür Temelcilik Olarak Marksçılık……152
2.2.1.1. Toplumsal Nesnellik……...153
2.2.1.2. Tarih……156
2.2.1.3. Özne……158
2.2.2. Markçılık'taki Özdeşlik ve Mutlak Temsiliyet Anlayışının Eleştirisi.....160
2.2.3. Marksçı Kavramların Yerinden Edilmesi……162
2.2.3.1. Özgürlük…….....163
2.2.3.2. Temsiliyet...……165
2.2.3.3. Özne…….....166
2.2.3.4. Devrim……...…….....171
2.2.3.5. Tarih……172
2.2.3.6. Ekonomizm……173
2.2.3.7. Sınıf Mücadelesi……..……173
2.3. Laclau ve Mouffe'un Post-Marksizmi'nin Felsefi ve Siyasi Öncülleri……..178
2.4. Post-Marksizm'in Siyaset Kuramı: Radikal Demokrasi Projesi 199
2.4.1. Fark ve Eşdeğerlik Mantığı 200
2.4.2. Antagonizma 213
2.5.Post-Marksizm ve Yapıbozum: Laclau-Mouffe'un "Yapıbozum"la Buluşması……..222
2.6. Post-Marksizm'e Yönelik Eleştiriler 235
2.6.1. Post-Marksizm Bir Tür anti-Marksizm midir? 236
2.6.2. Post-Marksizm Marksizm'in Çarpıtılmış Bir Yorumuna mı Dayanır? 243
2.6.3. Toplumsal Nesnellik Sorunu 245
2.6.4. Determinizm Sorunu: Post-Marksizm Bir Tür Rölativizm midir? 250
2.6.5. Özne Sorunu: Post-Modernizm Bir Tür İdealizm midir?.....254
2.6.6. Evrensel Olanı Anlamlandırma Sorunu……...260
2.6.7 Demokrasi Sorunu: Toplumsal Kategori Sınıf mı Halk mı?.....261
2.7. Post-Marksizm:Bir Ad Neyi İçerir……264

3. BÖLÜM

3. POST-MARKSİZM-PRAGMATİZM: BİR KARŞILAŞMA……268

3.1.Laclau-Mouffe ve Rorty: Felsefi Ortaklıklar……268
3.1.1. Gerçeklik ve Anlam Ayrımı..... 268
3.1.2. Söylem ve Betimleme İlişkisi…….271
3.1.3. Adlandırma ve Olumsallık İlişkisi……..274
3.1.4. Temsiliyet İlişkisinin Karar-verilemezliği Üzerine……276
3.2. Laclau-Mouffe ve Rorty: Felsefi Ayrılıklar……..281
3.2.1. Rortyci Kamusal ve Özel Alan Ayrımı……....282
3.2.2. Rortci Siyaset ve Felsefe Ayrımı…….287
3.2.3. Rorty'nin Yapıbozum ve Siyaset İlişkisi Hakkındaki Yorumlar…….290
3.3. Laclau-Mouffe ve Rorty: Politik Ayrılıklar……..295
3.3.1. Konsensüs ve Antagonizma Ayrışması…….....295
3.3.2. "Hoşgörü"nün Karar-verilemezliği Üzerine 300
3.3.3. İkna-Mücadele Ayrışması……...295
3.3.4. Rortyci "Biz" Kategorisinin Toplumsal Arkaplanı…….303
SONUÇ: RORTYCİ PRAGMATİZM İLE LACLAU VE MOUFFE POST-MARKSİZMİ'NİN BİR DEĞERLENDİRMESİ VE OLANAKLILIKLARININ SORGULANMASI……...319
ÖZET……319
ABSTRACT……321
KAYNAKÇA……323

GİRİŞ

20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra toplumsal, siyasal ve kültürel alanda vuku bulan bir takım gelişmeler, toplumsal kuralların normatifliğinin sorgulanmasına ve onların artık işlevsellikleri ekseninde değerlendirildiği bir sürecin doğmasına yol açmıştır. Bu türden yeni bir toplumsal algının düşünsel ilkesi, François Lyotard'ın da sıklıkla vurguladığı gibi, artık *homoloji* (benzeşim) değil; yanlış ve akla karşı olma riskiyle birlikte, farklılık ve aykırılık söylemini içinde barındıran, klasik mantık prensiplerinin tartışmaya açıldığı bir tür *paraloji*dir.[1]

Organik bir kimliğe sahip olmayan bu tarz bir toplumda, felsefecilerin, rahipler ve bilgelerle benzer bir kavrayış üstlendikleri eski bir rol çeşidinden vazgeçip, artık hukukçular ve hatta mühendislerle daha fazla ortaklık kurabilecekleri yeni tür bir toplumsal rolü üstlenmeleri gerektiği bile iddia edilmiştir.[2] Felsefe ve felsefecinin "işlevsellik" ya da daha kaba şekliyle "yarar" eksenli bir bakış açısıyla bu şekilde değerlendirilmesi ilk bakışta rahatsız edici gözükse de; bu tarz bir nosyon, bilginin öznenin hizmetine girdiği yeni toplum kavrayışıyla daha fazla örtüşmektedir.

Böylesi bir ortamda felsefenin gelecek için hala bir takım politik ideallere sahip olup olmadığı şüphesiz ilgi uyandırıcı bir sorudur. Çağdaş felsefe özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinden bu yana, yeni siyaset ve demokrasi tartışmalarıyla bu soruya cevaplar aramaya çalışmaktadır. Öte yandan bu tartışmalar içerisinde beslendikleri entelektüel gelenek, tarihsel kökler ve sunmuş oldukları demokratik vaatler nedeniyle iki farklı perspektif, "pragmatizm" ve "post-Marksizm", özgün bir değer kazanmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın temel sorunsalı da, Richard Rorty bağlamında çağdaş "pragmatizm" ile Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un ortaya

[1] Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, s. 14.
[2] Bu iddianın sahibi Richard Rorty'dir. Richard Rorty, "Philosophy & Future", **Rorty & Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics** içinde, London, 1995, s. 198.

atmış oldukları "post-Marksizm" düşüncesinin, demokrasi anlayışlarının mukayese edilmesi ve bu yaklaşımların mevcut siyasi olanakları ile felsefi arka planlarının sorgulanmasıdır.

Bu amaçla tez çalışması öncelikle *pragmatizm* ve *post-Marksizm* olmak üzere iki ana başlık altında bölünecektir. Birinci ana başlık çerçevesinde, ilk olarak Amerikan düşünce geleneğinin felsefe tarihine sunduğu en etkili metot ve yaklaşımlardan birisi olarak adlandırılan pragmatizm ve onun mahiyeti soruşturulmaya çalışılacaktır. Bu nedenle ilk olarak Charles Peirce, William James ve John Dewey gibi kuramın kurucularının düşünceleri hakkında genel bir perspektif çizilmesi planlanmıştır. Bu yolla bir yandan pragmatizm felsefesi ve onun demokratik vaatlerinin tarihsel gelişimi anlaşılmaya çalışırken; diğer yandan da kuramın çağdaş temsilcisi Richard Rorty ile olan ilişkisi mercek altına alınacaktır.

Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümündeki temel varsayımlarından ilki, Rorty felsefesinin klasik pragmatizmin kökleri ile çok yakın bir ilişki kurduğu yönündedir. Bunun doğal bir sonucu olarak Rorty, tıpkı klasik pragmatistler gibi, geleneksel felsefenin miladını doldurduğuna inanmakta ve insan ve doğanın bir takım özler ile temsil edilebileceğine dair yanlış inanışın terk edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Yine bu bakış açısının bir uzantısı olarak, hakikatin ele geçirilebileceğini varsayan, "indirgemeci, fundamentalist, otoriter, determinist ve idelerin sistematize edildiği model bir bilgi"ye karşı çıkar. Rorty onun klasik pragmatist çizgisinin bir sonucu olarak idelerin sadece, nesnelerin insanlar tarafından idare edilmesinde "kullanışlı araçlar" olarak değerlendirilmeleri gerektiğini düşünerek; yaşamı tüm yönleriyle sunmaya çalışan *terapötik* bir anlayış önerir. Rorty'nin temelci ve temsiliyet karşıtı pozisyonu onu aynı zamanda bir başka

pragmatist Wittgenstein ve kendisinin "Fransız Wittgenstein"ı olarak adlandırdığı Derrida ile buluşturmaktadır.

Rorty pragmatizmi, Derridacı anlamda *yapıbozumcu* değildir; ancak geleneksel felsefenin köklü bir eleştirisine soyunması, yapıbozum ile çeşitli ortaklıklar kurduğu şeklinde yorumlanabilir. Rorty kendisinin yeni pragmatist yaklaşımını oluştururken, "nedensellik, özdeşlik, metafizik, tarihsel süreç ve temel doğruluk" kavramlarını kıyasıya eleştirdiği ve her türden anlam hiyerarşisinin varlığını reddettiği için yapıbozum tartışmalarında da önemli bir mevzi elde etmektedir. Zaten Rorty'nin kendisi de özellikle geleneksel Batı felsefesinin eleştirisinde, Derridacı yapıbozumdan ve Wittgensteincı "dil oyunları kuramı"ndan etkilenmiş olduğunu fırsat buldukça vurgulamaktadır. Rorty'nin klasik pragmatist hareketten hangi boyutlarda etkilendiği ve sözü edilen çağdaş tartışmalarda pragmatist metodu hangi noktalara taşıdığı, birinci bölüm kapsamında ilgi uyandıran oldukça farklı bir sorgulamayı da beraberinde getirmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünün ilk varsayımı Rorty felsefesinin "pragmatist" kökleriyle ne kadar yakın bir irtibatta olduğunu gösterme amacını taşırken, ikinci varsayım ise Rortyci siyaset düşüncesinin olabildiğince "liberal" olduğunun ve Rorty'nin teorisindeki birçok problemin bu liberal yaklaşımdan beslendiğini açığa çıkarma gayretini taşır. Rorty, liberal bakış açısının bir sonucu olarak "toplumsal adalet" arayışı ile bireysel "öz-yaratım" süreçlerini birbirlerinden ayırmakta ve "kamusal" ve "özel" alanın birbirlerinin hasımı olduklarını ileri sürmektedir. Esasen çalışmanın bütünü, kısmen de olsa Rorty'nin bu iddiasının savunulamaz olduğunu sergileme niyetlerini ortaya koymaktadır.

Rorty ayrıca sadece öz-yaratım süreçlerine hizmet ettiği için özel alan sınırları içerisinde tanımladığı çağdaş entelektüelin, yani ironistin, toplumsal adalet arayışı ile ilgili pek bir şey söyleyemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu durum Rorty'i "felsefe" ve "politika" arasında sıkı bir bağ olmadığı konusundaki tespitlere kadar götürmektedir. Liberal köklerden beslenen Rorty'nin bu katı ayrımı, Rortyci ideal demokratik siyaset anlayışının, toplumsallık söz konusu olduğunda pragmatist felsefeyi dışlamasına neden olmaktadır. Rorty geleneksel felsefeyi, toplumsal otoriterleşmenin en büyük sorumlusu ilan ederken, bu kez de onu tüm siyaset tartışmalarından ayıklar ve felsefesiz bir demokrasi idealine yer verir. Dahası, Rorty çağdaş entelektüeli kamusal problemlerin yükünden kurtararak onun *öz-mükemmelleşme* deneyimini daha iyi yaşayacağına inanırken; bu kez de onu *toplumsal adalet* fikrinin tüm veçhelerinden mahrum bırakır. Rorty, mahremiyeti bir tür "mahrum olma" hali şeklinde yorumlamaya başlar. Tüm bu nedenlerle Rorty düşüncesinde bir "öteki" figürü bulunmaz. Rorty, liberalizmi sadece bir tür "rahat bırakılma" hali olarak değerlendirdiği için, mahremiyetten izler taşıyan bir liberal teoriden hareketle "öteki" düşüncesine tüm kapıları kapatır. Bu durum Rortyci liberalizmi, iktidar savaşımının tüm yönlerini anlamada etkisiz kılmaktadır.

Richard Rorty bir taraftan geleneksel felsefe ve onun unsurları ile hesaplaşırken; diğer taraftan da demokrasinin içinde bulunduğu çıkmazlar ve barındırdığı mevcut problemler karşısında bir dizi eleştiri sürecini de içerisinde barındıran etkin bir siyaset teorisi önermiştir. Özellikle içine doğduğu Kuzey Amerika liberal geleneğinden beslenen Rorty'nin, demokratik sorunların giderilmesinde katkı sunabilecek kapsamlı teorisinin bir tür "çağdaş ütopya önerisi" olduğu da söylenebilir. Bu demokratik ütopyanın özgün karşılığı ise Rorty

tarafından: *Postmodern Burjuva Liberalizmi* olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım aynı zamanda, somut toplumsal talepler için soyut bir ad olarak değerlendirilebilir. Talepler gelişip çeşitlilik kazandıkça bu adın içeriği de Rorty'e göre zenginleşecek ve içerisi doldurulacaktır. Diğer taraftan *Postmodern Burjuva Liberalizmi* olarak anılan Rortyci yaklaşıma, günümüz politik[3] tartışmalarında sıklıkla gönderme yapılmaktadır. Bu yaklaşım, daha geniş insan gruplarının kaygılarına cevap verebilen, politik dilin dışlayıcı tüm unsurlarının saf dışı edildiği bir tür "konsensüs" (uzlaşma) çağrısı üzerine kuruludur. Artan "biz" duyarlılığı üzerinden inşa edilen bu konsensüsün, farklılıkları en asgari düzeye indirebileceği ve bunun da demokratik bir vizyonun geliştirilebilmesi açısından önemli olduğu savunulmaktadır. Ancak tüm özgün yönlerine karşılık, Rortyci demokratik siyaset kuramı, kirlenmemiş, mutlak ve saf bir konsensüsün nasıl inşa edilebileceği sorununu da beraberinde getirdiği için oldukça problemli gözükmektedir.

Toparlamak gerekirse Rorty'nin kuramsal çabasının çağdaş siyaset felsefesi tartışmalarında sahip olduğu yerin tespiti ve özellikle Rortyci siyaset teorisinin olanaklılığının değerlendirilmesi, "pragmatizm" ana başlığı altında, bu ilk bölümün öncelikli arayışlarından birisi olacaktır. Bu değerlendirme boyunca özetle şu soruların yanıtları aranmaya çalışılacaktır:

1. Rorty'nin "temelcilik-karşıtı" pragmatist yaklaşımının veçheleri ve bunun geleneksel pragmatizm ile hangi boyutlarda buluştuğu,

[3] Çalışma boyunca "siyaset" ve "politika" kelimeleri aralarında herhangi bir anlam farklılaşmasına gidilmeksizin; kavramlar birbirlerinin yerlerine kullanılmıştır. Öte yandan *siyaset* ve *politika* kavramlarının taşıdığı farklı anlamlarına ilişkin literatürde çeşitli tartışmalar mevcuttur. Buna göre, Arapça kökenli bir sözcük olarak siyaset daha çok ceza, usul ve terbiye gibi anlamlara gelmekteyken; politika ise, "polis"e, yani aralarında ortaklık bağı bulunan bir topluluğa gönderme yapmaktadır. Eser Köker, **Politikanın İletişimi, İletişimin Politikası**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 13.

2. Rorty'nin felsefi yaklaşımının mahiyeti ve Rortyci çağdaş pragmatizmin, yapıbozum bağlamında çağdaş felsefe ile ne tür bir anlamsal ortaklık geliştirdiği,
3. Rorty'nin özel/kamusal ayrımının neden savunulamaz olduğu ve hakkında karar-verilemez bir nitelik taşıdığı,
4. Demokratik siyaset düşüncesini, felsefe etkinliğinin tam karşısına yerleştirmiş olmasının yaratmış olduğu problemler
5. Mutlak bir "konsensüs" arayışının, mutlak bir otoriteryanizme kapı aralayıp aralayamayacağı.

Başlıca bu sorular etrafında dönen ilk bölümdeki tartışma ekseninde Rorty felsefesi ve siyaset kuramının özellikleri kapsamlı bir şekilde çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu çözümleme esnasında Rorty felsefesi ve siyaset kuramının anlaşılmasında başvurulacak kavramsal izleklerin bazıları ise: *ayna metaforu, epistemolojik davranışçılık, söz dağarcıkları, ironi, politeizm* ve *konsensüs* olacaktır. Bu yolla bu tez çalışmasında, *pragmatizm* ve *post-Marksizm* gibi iki farklı geleneğe yaslanmakla birlikte, çağdaş felsefe tartışmalarında kısmen ortak bir duruş sergileyen Rorty ile Laclau-Mouffe'un siyaset ve demokrasi teorilerinin gerekçelendirmeleri, karşılıklı irtibatlandırma ve mukayeseleri de mümkün olabilecektir.

Öte yandan tez çalışmasının ikinci bölümü, "Post-Marksizm" başlığı altında Laclau ve Mouffe çiftinin felsefe, siyaset ve demokrasi kuramının ele alınmasına ayrılacaktır. Neticede çağdaş bir yaklaşım olarak post-Marksizm ve onun demokrasi anlayışının ne tür bir içerik ve söyleme sahip olduğunun anlaşılabilmesi, onun Rortyci pragmatizm ile olan ilişkisinin ortaya koyulmasını da haliyle kolaylaştıracaktır. Bu maksatla Laclau ve Mouffe'un teorik çalışmalarının esasen

"klasik Marksçı" kavram ve kategorilerin gerek epistemolojik gerekse siyasal anlamda bazı krizler yaşadığı bir dönemde şekillenmeye başladığı söylenebilir. Söz konusu bu atmosferin varlığı, "özne", "evrensellik", "tikellik", "sınıf" ve "demokrasi" gibi çeşitli kavramların yeniden tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Laclau ve Mouffe, Marksist düşünceyi tamamen reddetmek yerine, değişen kültürel bir atmosferde onu zamanın gereklerine uyarlayıp, hakkında yeni bir anlam arayışı içinde olduklarını dile getirmişlerdir. Post-Marksist düşüncenin gelişiminde, geçmişten devraldıkları entelektüel mirasla girişilecek bir tür hesaplaşma, onların teorik başlangıç noktaları olarak değerlendirilmiştir.

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe evvela, Marksist teoriyi çağdaş sorunlar ışığında yeniden okumak gerektiği iddiasıyla yola çıkarlarken bunun Marksçı teorinin merkezi kavramlarının yapıbozuma uğratılmasını kaçınılmaz kıldığını fark etmişlerdir. Bu ikili gayesini, "bir entelektüel geleneğin yeniden değerlendirilmesi ve aynı zamanda onun ötesine geçilme süreci" olarak adlandırmaktadırlar.[4] Bu yaklaşımlarının belirmesinde Derridacı metin okumanın önemini de sıklıkla belirtmişlerdir. Onlara göre, Derridacı söylem kavramı yapısal belirlenim adı verilen geleneksel, fakat sorunlu bir çözümlemeyi askıya almalarını sağlamıştır. Bu etkileşim nedeniyle, kendilerini *post-Marksist* olarak tanımlayan Laclau ve Mouffe, Marksçı teorideki "belirlenimcilik, soyut evrensellik, temsiliyet, ayrıcalıklı konum ve hiyerarşi, özcülük, monizm" gibi indirgemeci kuramsal izlek ve kavramları yapıbozuma uğratıp; ardından da onları feshettiklerini ilan etmişlerdir. Laclau ve Mouffe'a göre Marksist teori, farklı özne konumlarını tek bir konuma indirgemek yoluyla, farklılık ve çoğullukları kurgulanmış soyut bir takım kavramlarla

[4] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 10.

sınırlandırarak, indirgemeci bir pozisyon sunmaktadır. Onlara göre küreselleşmiş ve enformasyonla yönetilen çağdaş dünya kavrayışında bu kavram ve kategoriler, toplumsal hareketlerin çoğulluğunu ve bu hareketlerin içerdiği zenginliği yansıtmadığı için Marksçı teorinin yaşadığı kriz kaçınılmaz olmuştur. Laclau ve Mouffe bu krizin epistemolojik nedenlerini, çağdaş felsefe tartışmalarından hareketle açığa çıkarma gayretindedir.

Diğer taraftan Laclau ve Mouffe, soyut "evrenselcilik"ten kopmalarına rağmen, Lyotard gibi bazı postmodern düşünürlerin hiçbir ortak söylem barındırmayan ve dil oyunları çoğulluğuna dayandığı için her türden siyasal eklemlenmeyi olanaksız kılan "tikelciliği"ne de mesafeli yaklaşmışlardır. Onlara göre, yapıbozumcu bir felsefeden hareket etmekle birlikte, Aydınlanmacı Batı geleneğinin "demokrasi" ve "özgürlük" ideallerine hala sımsıkı bağlı bir siyaset kuramı geliştirmek de mümkündür. Fakat bu siyasal kuram Laclau ve Mouffe'a göre artık klasik Marksizm'in önermiş olduğu "komünizm" fikri ile örtüşmemektedir. Laclau ve Mouffe'a göre artık, "karara-bağlanamaz bir zemin üzerinde verilen bir kararın teorisi"ne ihtiyaç vardır.[5] Laclau ve Mouffe'un bu ihtiyaca cevap bulunması için ortaya koydukları demokratik idealin adı ise: *Post-Marksist Bir Hegemonya Anlayışı,* ya da daha güncel bir kullanımıyla, *Radikal Demokratik Bir Politika* olarak ifade edilebilir.

Özetle ikinci bölümde Laclau ve Mouffe'un, bir takım Marksçı kavram ve yapıları nasıl yerinden ettikleri ve buradan post-Marksist demokrasi anlayışını nasıl oluşturdukları sorgulanmaya çalışılacaktır. Bu çaba ile bağlantılı olarak, ikinci bölümde üzerinde durulan kavramlar ise; *hegemonya, evrenselcilik, olumsallık, liberal demokrasi, radikal demokrasi, post-Marksizm, eşdeğerlik* ve *fark mantığı* ile

[5] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", çev. Tuncay Birkan, Chantal Mouffe, (Ed.), **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 99-100.

antagonizma olacaktır. Bu kavramlar, aynı zamanda post-Marksist demokrasi kuramının betimlenmesinde de önemli bir yere sahiptir.

İkinci bölümün tez çalışmasının bütününe sunacağı temel varsayım ise, post-Marksizm'in felsefi ve politik kategorilerinin, günümüz kimlik tartışmalarının kavranmasında ve yeni toplumsallığın değerlendirilmesinde dinamik ve etkin birer enstrüman olabileceği yönündedir. Laclau ve Mouffe'un klasik Marksizm eleştirilerine yüksek sesle itirazlar yapılabilirse de; onların "antagonizma" kavramı bağlamında açığa çıkan "radikal demokratik siyaset düşünce"lerinin, çağdaş siyasetin kurucu nosyonunun anlaşılmasında tartışmasız olarak önemli bir yeri bulunmaktadır.

Bu tez çalışmasında, yukarıda betimlenen bütün bu manzara ışığında, pragmatist geleneğe yaslanmasına karşılık çağdaş felsefeden etkilenen Richard Rorty ve Marksçı bir gelenekten beslenmelerine karşılık yine yapıbozum yardımıyla onunla hesaplaşan Laclau ve Mouffe'un siyaset ve demokrasi kuramları, çağdaş siyaset ve felsefe içerisindeki yerleri ile birlikte konu edinilecektir. Bu bağlamda her iki kuramsal çabanın felsefi arka planları, aralarındaki ilişkisellik ve ayrıldıkları noktaların karşılaştırılarak analiz edilmesi üçüncü ve son bölümün temel araştırma konusu olacaktır. Bu doğrultuda, kısmen daha önceki başlıklarda her iki yaklaşıma ilişkin olarak değinilen ve çerçevesi çizilmeye çalışılan birtakım iddia ve düşüncelerin taraflar arasında ne tür yankılar uyandırdığı ya da sözü edilen iddiaların ne ölçüde tutarlılık taşıdığı çeşitli örnek ve mukayeselerle birlikte ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu mukayese evvela felsefi ortaklık ve ayrılıkları temel alırken; bir sonraki aşamada iki yaklaşım arasındaki politik kırılma tartışma konusu olacaktır.

Üçüncü bölümde genel itibariyle, Laclau-Mouffe tarafından temsil edilen post-Marksizm ile Rortyci çağdaş pragmatizm arasında, ayrışmalara rağmen, felsefi

anlamda paylaşılan birçok ortaklık olduğu iddia edilmektedir. Öte yandan her iki yaklaşım arasında politik olanın doğasının tanımlanması açısından çok belirgin bir kırılmanın mevcut olduğu, üçüncü ana başlığın en önemli tartışmasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Laclau ve Mouffe'un post-Marksist pozisyon ve yaklaşımlarının Rortyci pragmatizmin özellikle birbirlerinin siyaset ve demokrasi vaadini hedef aldıkları ve onu eleştiri masasına yatırdıkları söylenebilir. Aralarındaki rijit ayrışmanın başlıca unsuru, her iki yaklaşım tarafından başat bir özellik olarak sunulan "liberal çoğulculuk" ve onun ele alınış tarzında kendisini göstermektedir. Örneğin, Rorty'e göre çoğulcu anlayışın temel mottosu *ikna ve hoşgörüye dayalı bir konsensüs* anlayışından geçerken; post-Marksist cenaha göre ise, liberal demokrasinin çeşitliliği ancak *ihtilaf, çatışa*n *çıkarlar* ve *değerler* tarafından yansıtabilir. Çağdaş demokratik bir siyaset anlayışı, Rorty'e göre "biz" kategorisi altında toplanan liberal bireylerin sayıca artan uzlaşmasına dayandırılıp, bütün farklılıkların ikna ve hoşgörü ile bu "biz" kategorisi altında toplanmasıyla açıklanmaktadır. Halbuki post-Marksistler, "biz" ve "onlar" ayrımının varlığının kabul edilerek, uzlaşmaz karşıtlıkların her daim canlı tutulması arayışını benimsemektedirler.

Laclau ve Mouffe'dan hareketle, Rorty'nin içinde hiçbir dışlamanın bulunmadığı, herkesin "biz" olarak tasarlandığı toplumsal ütopyası; tüm yönleriyle hesaplanmış ve çok sıkı bağlarlarla örülmüş bir uzlaşma özelliği olarak değerlendirilebilir. Oysa post-Marksistler, Rorty'nin siyaset alanına ilişkin olarak ihmal ettiği, Derridacı yapıbozumun önemini bu noktada vurgulamaktadırlar. Onlara göre mutlak bir konsensüs yaratmanın imkansızlığı ve antagonizmaların ortadan kaldırılmayacağı düşüncesi siyaseti farklı dinamiklerle okumayı gerektirir.

Konsensüs ve istikrarın Rorty'nin ifadelerinde karşılığını bulan süreklilik eğilimi, geleceğin geçmişle her zaman aynı olmasının ön görüldüğü, [büyük harfle] **F**elsefe'nin eski tür ebedilik arayışına, sanki bir tür geri dönüşe işaret etmektedir. Bu bakımdan post-Marksizm, Rorty'nin toplumsal düşünden daha etkin ve gerçekçi bir perspektif sunmaktadır.

Toparlamak gerekirse, çalışmada biri Amerikan diğeri ise Kıta Avrupa'sı geleneğine yaslanan iki farklı felsefi ve politik yaklaşımın, pragmatizm ve post-Marksizm, bir yandan çağdaş felsefi sorunlar ışığında irtibatlandırılması; diğer yandan da çoğulculuk ve kimlikler üzerinden zenginleşen demokratik siyasetin hangi sathında durduklarının tespit edilmesi ön görülmüştür.

1.BÖLÜM

PRAGMATİZM

1.1. Klasik Pragmatizmin Mahiyeti ve Önemi

Pragmatizm, felsefi kavramların günlük yaşamdaki işlevini sorgulayıcı bir felsefi bakış açısı olarak 19. yüzyılın sonlarında Amerika'da ortaya çıkmıştır. Pragmatizm, "düşünme" ile "yapıp etme" arasındaki mesafeyi kapatma çabasıyla bir yanda bir yaşam felsefesi olmayı başarmış ve diğer yanda da etikten, sanata; eğitimden politikaya kadar hayatın tüm alanlarına ilişkin geniş bir çerçevede tartışılma imkânı bulmuştur. Hem teorik hem de pratik bir felsefe arayışında olması, günün ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda gerek felsefe, gerekse sosyal alanlarda radikal bir yaklaşım sergilemek konusundaki ısrarı, onu çağdaş dünyanın yaratıcı düşüncesi haline dönüştürmüştür. Yaklaşık bir buçuk asır gibi kısa sürede bir gelenek ve belirli bir yöntem oluşturmayı başaran pragmatizm, Peirce, James ve Dewey gibi öncülerinden, Rorty gibi çağdaş temsilcilerine kadar özellikle bir alanda, politika alanında, en iddialı ve etkili söylemini sunmaya çalışmıştır. Bu söylem, Richard Rorty'nin felsefecilerin, "demokrasi" ve "özgürlük"lerin birer hizmetkârı olmaları gerektiği düşüncesinde zirveye ulaşmış ve pragmatizm günümüzde giderek, Rorty'nin demokrasi ve özgürlükler üzerinden karşılık bulan özellikle politik söylemi ile birlikte anılır hale gelmiştir.

Bu sebeple, öncelikle pragmatizmin ne tür bir anlam ilişkisine sahip olduğu ve tarihsel gelişiminin ne tür bir seyir izlediği konusunda belirli bir yol haritasının ortaya konulması kaçınılmaz bir zorunluluk halini almaktadır. Söz konusu bu harita Charles Peirce, William James ve John Dewey gibi bu kuramın kurucuları ve en

büyük üç ismi üzerinden çizilmeye çalışılırsa[6]; bu geleneğin günümüzdeki en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Richard Rorty'nin yaklaşımı da daha net bir şekilde ele alınabilir.

1.1.1. Charles Sanders Peirce

Pragmatizm teorisi ilk olarak, Charles Peirce'ın 1878 yılında "Aylık Popüler Bilim" (Popular Science Monthly) dergisinde "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?" (How to Make Our Ideas Clear) başlığıyla kaleme aldığı bir makalesiyle, kavramlar konusunda oluşturulacak bir açıklığın aynı zamanda anlamın oluşmasına da katkı sağlayacağına ilişkin bir tartışmayla gündeme gelmiştir. Peirce'ın pragmatizm anlayışı bu yönüyle öncelikle bir *Weltanschauung* (bir dünya görüşü) olarak değil, kavramları açık hale getirmeyi ve böylelikle de onların anlamlarını belirlemeyi amaç edinen bir yöntem olarak anlaşılmalıdır.[7]

Aslında, Peirce'ın kendi pragmatist anlayışını ele alış tarzı, özellikle öznelci olmayan bir tutumla ortaya konulan katıksız bir "mantıkçı" çabası olarak da okunabilir. "Şimdi düşüncede daha yetkin bir açıklık sağlamak için yeni bir *yöntem* oluşturmanın tam zamanıdır"[8] diyen Peirce kendisini, "dilin yazınsal formlarının…

---

[6] Pragmatizmin tarihi üzerine yapılan çalışmalarda Peirce-James ve Dewey üçlüsü dışında kurucular arasında zaman zaman Ferdinand Canning Scott Schiller ismine de yer verilir. (Frederick Copleston, "The Philosophy of C.S. Peirce", **A History of Philosophy, Volume VIII, Modern Philosophy: Empiricism, Idealism and Pragmatism in Britain and America,** Image Books, New York, 1965) Fakat Schiller'in anlayışı özellikle James ile çok büyük benzerlikler taşıması nedeniyle ayrıca incelenmeye gerek görülmemiştir. Öte yandan, Dewey, Pragmatizmin gelişimi üzerine kaleme aldığı makalesinde kurucular arasında Schiller, adını hiç zikretmez. (John Dewey, "The Development of American Pragmatism" **The Essential Dewey Volume I, Pragmatism, Education and Democracy**, (Edited by) Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1998 içinde, s. 3-13, Türkçesi için: "Amerikan Pragmatizmi'nin Gelişimi", çev. Celal Türer, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, 1996, s. 199-210. Bu bakımdan, Peirce-James ve Dewey üçlüsü, pragmatizmin klasik yaklaşımını yansıttıkları gerekçesiyle seçilmiş, ancak onların felsefe anlayışları özellikle Rorty, politika, demokrasi ve yapıbozum tartışmaları bağlamında ele alınarak kapsam çalışmanın amacına hizmet edecek şekilde sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

[7] Frederick Copleston, "The Philosophy of C.S. Peirce", s. 309.

[8] C.S. Peirce, "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?", **Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar** içinde, Ed. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008, s. 64.

metafizik gömleğinden sıyrılması"na[9] adamış bir mantıkçı olarak ifade eder. Ona göre, yakasını metafizikten kurtarmış mantıksal [ya da anlamsal] bir kesinlik, geleneksel metafiziğin aksine, *öz-bilinç* tarafından sezgi yoluyla türetilmek yerine; düşüncenin meydana geldiği bağlam içerisinde belirli bir anlam kazanmaktadır.

Peirce bu mantıksal çabasını bir "pragmatik ilke" ile ortaya koyar. Bu pragmatik ilkeye göre, bir kavramın herhangi bir anlama sahip olma koşulu, söz konusu kavramın işletimsel [ya da kullanılmaya hazır] bir bağlantıda kullanılabilmesi özelliğine dayandırılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir kavram, kavranabilir herhangi bir pratik etki hakkında bir nitelik ya da nesneye işaret etmiyorsa; o kavram herhangi bir anlam taşımayacaktır.[10] Bunun aksi şu şekilde ifade edilebilir: Herhangi bir kavramın anlamlı olması, onun pratikte bir nitelik ya da nesneye işaret etmesi koşuluna bağlanmıştır. Burada Peirce'ın "pratik etki" ile kastettiği şey, aslına bakılırsa, "deneyimleme" ve "test etme" süreçleri olarak da düşünülebilir. Test edilmedikleri sürece *sert* bir şey ile *yumuşak* bir şey arasında mutlak anlamda bir fark olmadığını ısrarla belirten[11] Peirce, bir nesneye ait herhangi tanımlayıcı bir özelliğin, o nesneyi deneyimlemek ile doğrudan ilişki içinde olduğunu ileri sürmektedir. Söz gelimi, bir elmas madeni hakkında konuşurken onun "yumuşak" değil de, "sert" bir maden olduğunun vurgulanmasını sağlayan temel unsur, bireyin elmas nesnesine ilişkin doğrudan deneyimleme sürecine dayandırılmaktadır. Elmasın sert olarak tanımlanması, doğal olarak, o nesnenin kolay kolay çizilemeyeceğini ve dahası onun üzerine makul derecede bir basınç uygulandığında bile, onun rahatlıkla kırılamayacağını ifade etmektedir. O vakit, sert kavramı ile "çizil(e)meme" ve

[9] C.S. Peirce, Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?", s. 67.
[10] Samuel Enoch Stumpf, "Pragmatism", **Philosophy/History & Problems**, Mc Graw-Hill Inc., fifth edition, United States of America, 1994, s. 386.
[11] C.S. Peirce, "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?", s. 75.

"kırıl(a)mama" eylemleri arasında bir bağıntı veya ilişki bulunduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Şayet bu türden bir deneyimleme ve test etme süreci olmasaydı, "sert" kavramı da yeterince "açıklık" kazanamayacaktı. Bu durumda, "sert" kavramının "yumuşak" kavramından ayırt edilmesine olanak sağlanmadığı için, "sert" sözcüğü de anlamsız bir kavrama dönüşmüş olacaktı. Yine benzer örnekten hareket edilecek olursa, "çizilmeme" ve "kırılmama" türünden çeşitli pratik süreçler neticesinde belirli bir nesne bağlamında açıklığa kavuşmaya başlayan "sert" kavramı, bu sonuçların aksinin doğrulanması durumunda, yani nesne hakkında "çizilme" ve "kırılma" olaylarının gözlemlenmesiyle birlikte, yerini yeni bir açıklığa, "yumuşak" tanımlamasına bırakmak zorunda kalacaktı. Bu yolla bir bakıma sert kavramının doğruluğu ya da yanlışlığı da kanıtlanmış olmaktadır. Buradan da anlaşıldığı üzere, kavramsal anlamdaki açıklık, kavramın doğruluğunun onaylanması süreçleri ile yakından ilişkilidir.

Peirce pragmatizminin temel varsayımlardan birisini oluşturan "anlamsal açıklık", sadece koşullu önermeler yoluyla oluşturulabilmektedir. Söz gelimi bir cisim hakkında "o cisim, ağırdır" denirse; yerçekimi sayesinde o cismin belli bir mesafeden bırakıldığında düşeceği de dolaylı olarak vurgulanmak istenmektedir. Eğer böyle bir koşul sağlanamıyorsa, "ağır" kelimesi haliyle açıklık kazanmamış olacaktır. Özetlemek gerekirse, "bir kavram için koşullu önerme çevirisi sağlanamıyorsa ve olanaklı duyulanabilir etkiler gösterilemiyorsa, böyle kavramların pragmatik anlamları da yoktur."[12] Yani, *pragmatik anlam*, Peirce'da, duyumsanabilir koşullu önerme çevirisine bağlanmış ve pragmatik ilkenin kilit noktası, duyumsama ve tecrübe ilişkisi ile çevrelenmiştir. Öte yandan, anlamın oluşabilmesi için şüphesiz

[12] Sara Çelik, "Charles Sanders Peirce'nin Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Öğesi", s. 32.

koşullu önermedeki duyumsanabilir etkilerin, reel olarak her defasında ayrı ayrı gerçekleşmesi, yani bir cismin sert olarak tanımlanması için her durumda deneye başvurulması gerekmez. Belirtilen bu koşulun kavranması, anlam için yeterli görülmektedir.[13]

Peirce'in pragmatik ilkesi, öncelikle metafizik ve *a priori* bir prensip olarak değerlendirilmek yerine, kavramlara açıklık getirebilmek ve sözü edilen bu kavramlar arasında belirli bir ayrım yapılmasına yardımcı olabilmek için geliştirilmiş bir "mantık yöntemi" olarak görülebilir. Öte yandan Peirce kendisinden sonraki pragmatistlerin aksine, yaşamsal değer taşıyan pratik meselelerin benzer şekilde felsefi olarak da önem taşıması gerektiğini pek düşünmez. Söz gelimi kavramların açıklık kazanmasında "pratik etki" üzerine yoğunlaşmaktan kaçınmayan Peirce, gündelik yaşam meseleleri söz konusu olduğunda ise, oldukça isteksiz gözükür. Öyle ki bir yerde, pratik yaşama ilişkin beklentilerinden kaçınmayan bir araştırmacının "sadece saf bilimin gelişmesine engel olmadığını, bununla birlikte kendisi ve okuyucularının da ahlaki dürüstlüğünü tehlikeye atmış olacağı"nı bile iddia eder. Sadece bu ifade bile onun yaşama ilişkin pratik kaygıları, saf teorik bilimsel ilgisinden uzak tutmaya çalıştığına delil olarak gösterilebilir.[14] Ayrıca yakın arkadaşı William James kendisine teknik mantık konularıyla ilgilenmek yerine hayati derecede önemli toplumsal sorunlar hakkında dersler vermesi gerektiği hususunda bir takım önerilerde bulunduğu vakit, Peirce buna karşı çıkar. Çünkü ona göre, saf bilimin, *eylem* ile hiçbir işi olamaz.[15] Peirce'ın bu katı tavrının nedenini belki de en iyi şekilde dile getiren kişi, yine bir başka ünlü pragmatist John Dewey'dir.

[13] Frederick Copleston, "The Philosophy of C.S. Peirce", s. 312.
[14] Sami Pihlström, "Peirce's Place in the Pragmatist Tradition", **The Cambridge Companion to Peirce** içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 34.
[15] Sami Pihlström, a.g.m., s. 34.

"Amerikan Pragmatizmi'nin Gelişimi" (The Development of American Pragmatism) başlıklı makalesinde Dewey, William James'den bahsederken onun "insanlık için gerçek öneme sahip belli problemleri" çözme arayışında bir hümanist olduğunu vurgularken; Peirce'ın ise her şeyden çok [sadece] bir mantıkçı olduğunun altını bir kez daha çizer.[16] Bu açıdan Peirce, James ve özellikle de Deweyci pragmatizmin aksine, sosyal ve felsefi problemleri birbirinden ayırmak yoluyla, felsefeyi daha akademik bir disiplin olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Dahası İtalyan pragmatistlerden Mario Calderoni'ye yazdığı bir mektupta Peirce, "pragmatizm" (pragmatism) ile "pragmatisizm" (pragmaticism) arasında bir ayrım yapma yoluna gittiğinden bahseder. Buna göre, James ve Dewey'i "pragmatizm"in temsilcileri arasında sayarken, kendisinin metodunu "pragmatisizm" olarak adlandırır ve onlardan hangi noktalarda ayrıldığına dikkat çeker. Buna göre Peirce, isim babalığını yaptığı pragmatisizmin, James ve Dewey'in pragmatizminden farklı olarak, bir *felsefe sistemi* değil, yalnızca bir *düşünce yöntemi* olarak anlaşılması gerektiği konusunda kendinden emindir.[17] Öyleyse, Peirce, James ve Dewey'i pragmatizmi bir yöntem olarak değerlendirmek yerine; bir *Weltanschauung*'a dönüştürdükleri için eleştirmektedir. Bu şekilde ele alındığında, Peirce'ı, kavramlar hakkında genel-geçer yasalar arayışında bir düşünür olarak görmek daha doğru olacaktır.

Bununla birlikte, Peirce'ın anlayışının pragmatizmin gelişmesine hiçbir katkı sunmadığını iddia etmek de şüphesiz ona bir miktar haksızlık olacaktır. Peirce, ontolojik metafiziğe ait hemen hemen bütün önermelerin, pragmatizm tarafından anlamsız ve saçma olduğunun gösterebileceğine yürekten inanır. Bu nedenle de,

[16] John Dewey, "Amerikan Pragmatizmi'nin Gelişimi", s. 202. (vurgu bana ait)
[17] Sami Pihlström, "Peirce's Place in the Pragmatist Tradition", s. 32.

metafizik türden bütün enkazların [ya da saçmalıkların] teoriden süpürülebilmesi gerektiğinin hararetli bir savunucusudur.[18] Peirce'dan yaklaşık bir asır sonra Richard Rorty de, şaşılacak derecede benzer bir tavırla, bir felsefecinin ilk ve onun en temel rolünden bahsederken, "enkaz süpürücülüğü" (rubbish-sweeper) terimini kullanacaktır. Rorty burada, Peirce'ın başlattığı ve "metafizik-karşıtlığı" olarak da adlandırılabilecek pragmatist bir geleneğin, çağdaş bir takipçisi olduğunu da yansıtmaktadır.[19] Her ne kadar Rorty, Peirce'ın "doğruluk" ve "pragmatik anlam" gibi temel kavramlarına pek fazla itibar etmemiş ve çoğunlukla kendisini James ve Dewey'e daha yakın bir çizgide görmüş olsa da; tüm eksikliklerine rağmen Peirce Rorty için, kendisinden sonraki çağdaş felsefenin belirgin bir öncüsü olarak değerlendirilmelidir.

1.1.2. William James

William James'in, Peirce'dan farklı olarak, daha derli toplu ve sistematik bir pragmatizm yaklaşımı olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Hatta bizzat *pragmatizm* adını taşıyan ve 1906 yılının son ayları ile 1907'nin Ocak ayında Boston Lowell Enstitüsü ve Columbia Üniversitesi'nde verilmiş konferanslarından oluşan kapsamlı çalışmasıyla, James bu felsefi yaklaşımın belirgin bir çehre kazanmasına çok büyük bir katkı sağlamıştır. Bu detaylı çalışmada James, Peirce'ın yaptığı tanımlamaya benzer şekilde, pragmatizmi öncelikle bir "yöntem" olarak adlandırır. Ancak bu yöntemin belli başlı özellikleri selefinden çok daha ayrıntılı ve zengin bir şekilde James tarafından tahlil edilmeye çalışılmıştır.

---

[18] C.S. Peirce, "The Essentials of Pragmatism", **Philosophical Writings of Peirce** içinde, Dover Publications, New York, 1955, s. 259.
[19] Richard Rorty, "Philosophy & Future", **Rorty & Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics** içinde, London, 1995, s. 200-201.

Jamesci pragmatizmin belirgin bazı özellikleri sıralanmaya çalışılırsa; pragmatizm'in öncelikle, *metafizik tartışmalara karşıt bir yöntem*, James'in ifadesiyle, "metafizik tartışmaların yatıştırılması yöntemi" olduğu görülebilir."[20] Yine James'e göre, pragmatizm, herhangi bir doktrin veya belirli bir doğmaya sahip olmadığı için sabit bir doğruluk anlayışına da sahip değildir ve hiçbir suretle nihai bir sonuç yaklaşımında bulunmaz. Bu bakımdan metafizik tartışmalarda sıklıkla ele alınan, "varlığın tek mi yoksa çok mu veya maddi mi yoksa tinsel mi" olduğu tarzında sonu bir türlü gelmeyen konulara yer vermekten özellikle kaçınır. James'e göre bir pragmatist, *a priori* prensipler, değişmez ve ezeli ilkeler ve son kertede, bir takım mutlaklıklar arayışlarında değildir; aksine ebediyete kadar bunlara arkasını döner. Birisi Tanrı, Akıl ve Mutlak gibi ilk ilke, neden ve kategorilerle düşünerek dünyanın bütün gizemini çözdüğüne inanabilir ve evrene ilişkin bütün araştırmalarının sonuna geldiğine kanaat getirebilir. Ancak James, pragmatizmi bu türden gizemlere son noktayı koyacak bir teori olmaktan öte; gerçekliklerin değişebileceği yolların bir görüntüsü olarak değerlendirir.[21]

Jamesci pragmatizmin metafizik tartışmaları askıya alan belirli bir yaklaşıma sahip olduğu iddiası, aslına bakılırsa onun bir başka özelliğini, yani *pragmatizmin, pratik hayata vurgu yapan bir yöntem* olduğu gerçeğini de ortaya çıkarmaktadır. Çünkü soyut felsefe tartışmalarından pratik bir takım sonuçların çıkarılmasının mümkün olamayacağını basit test etme süreçleri sonucunda görebilmek, James'e göre, bu tartışmaların nasıl manasız olduklarını fark etmek konusunda pragmatistlere ilham vermelidir. Hiçbir pratik etki yaratmayan soyut felsefi tartışmalar bir pragmatistin bu türden dipsiz kuyulara niçin yüzünü çevirmesi gerektiğine ilişkin

[20] William James, a.g.e. s. 33.
[21] William James, **Pragmacılık**, s. 39-40.

makul bir neden olarak gösterilmektedir.[22] Anlam, Peirce'da olduğu gibi kavranabilir pratik bir etki üzerinden değil de; "kavramın uygulanışının herhangi bir pratik fark yaratıp yaratmaması" ile açıklanmaktadır.[23] Hal böyle olunca, pragmatizm metafizik tartışmanın konusu olan unsurların kuramsal bir içsel tutarlılığa sahip olup olmadığı düşüncesiyle kesinlikle ilgilenmez ve bunu görmezden gelir. Fakat metafizik bir teorinin hayata dair ne tür öneri ve etkilerde bulunabileceği pragmatizm için temel bir ölçüt halini almıştır. Dolayısıyla James'e göre, bir teori pratik yaşam için farklı bir yol önermiyorsa, o teori derhal terk edilmelidir.[24]

Bu durum Jamesci pragmatizmin bir diğer özelliği olan, onun *yaşama dokunan ve olgularla ilgilenen bir yöntem olarak belirli bir gelecek idealine sahip olduğu* düşüncesini gündeme getirmektedir. Ortaya konulan herhangi bir felsefi tavrın, James'in deyişiyle, "sizin ve benim üzerimizde ne gibi bir fark doğuracağını anlamak",[25] felsefenin başlıca görevi olarak tanımlanmıştır. Yine James'e göre,

> Onun [pragmatizmin] hakikat [doğru][26] olması muhtemel şeyler hakkında kullandığı biricik test, hangi şeylerin bize hayatta yol göstermek bakımından işe yarar oldukları, hangilerinin hayatın her parçasına en iyi uyduğu ve hiçbirini dışarıda bırakmadan deneyin icaplarına uyduğudur.[27]

Buradan hareketle, felsefenin yaşamın etrafında dolanan ve olgularla ilgilenen bir anlama sahip olması gerekliliği, aslına bakılırsa, James'in *rasyonalizme tepkisel bir yaklaşım* geliştirdiğinin de bir göstergesidir. Çünkü James'e göre, değişmez ilkeler üzerinden soyut tartışmalarla meşgul olan rasyonalizm, gerçeklik ve

---

[22] William James, a.g.e. s. 37.
[23] Nazlı İnönü, "Charles Sanders Peirce'ın Pragmatizmi", s. 40.
[24] Samuel Enoch Stumpf, "Pragmatism", **Philosophy/History &Problems**, Mc Graw-Hill Inc., fifth edition, United States of America, 1994, s. 389.
[25] William James, **Pragmacılık**, s. 37.
[26] Doğruluk (Truth) ve Hakikat kavramları tez boyunca birbirlerinin yerlerine kullanılmıştır.
[27] William James, **Pragmacılık**, s. 59. Çeviride "doğruluk" kavramı, birçok yerde "hakikat" olarak kullanılmıştır. Ancak çalışma boyunca kaynaktan alıntılanan hakikat terimleri, bundan böyle doğruluk olarak çevrilecektir.

gerçekliğe ilişkin düşüncelerimizin değişebileceğine dair bir inancı asla paylaşmaz. Bu nedenden ötürü rasyonalizmin yüzü, pragmatizmin aksine, hep geriye dönüktür.[28] Fakat pragmatizm, sabit ve kökleşmiş bir temel arayışında olmadığından; bireyi, evrimi tamamlanmamış, oluşma sürecinde, hareketli ve plastik [ya da biçimlendirilebilir] bir evren anlayışına götürmektedir.[29] Henüz her şeyin tamamlanmadığı ve hala yapılmakta olan bir evren anlayışı bu yönüyle biçimlendirilebilir bir "gelecek ideali"ni de her daim canlı tutmaktadır.

Bu doğrultuda, Jamesci pragmatizm'in yine bir başka özelliği, onun *araçsal (enstrümantal) bir yöntem* olduğu gündeme gelmektedir. Felsefi teori ve kavramlar biçimlendirilmeye hazır bir evrenin ve ona ilişkin olguların yeniden düzenlenmesine yardımcı oldukları için, bir anlamda hizmet gören araçlara benzer bir işlev üstlenmektedirler. Pragmatizm yardımıyla, kuram ve kavramlar rasyonalizmde olduğu gibi bireyleri mutlak hakikatlere ulaştıran ve bu yönüyle James'in de belirttiği gibi, insanları "rahata kavuşturacak" unsurlar olmaktan çıkıp; tabiatı yeniden işleyebileceğimiz araçlar haline gelirler."[30]

Jamesci pragmatizmin ayırt edici bir özelliği de onun *arabulucu (mediator) bir yöntem* oluşudur. Söz gelimi pragmatizm ilk etapta, rasyonalizme yönelik bahsi geçen köklü eleştiriler nedeniyle, ona karşı büyük bir savaş veriyor izlenimini uyandırabilir. Ancak pragmatizm diğer tarafta rasyonalizmde işe yarayabileceğini düşündüğü kavram ve düşünceleri alıp onları seçmeye; bir bakıma tabiatı işlemede onu araçsal hale dönüştürmeye ve tabiri caizse ona bile hakkını vermeye eğilimdir. Örneğin, teolojik fikirlerin, somut hayatta belirli bir değere sahip oldukları ispat

[28] William James, a.g.e., s. 83.
[29] John Dewey, "Amerikan Pragmatizmi'nin Gelişimi", s. 206.
[30] William James, **Pragmacılık**, s. 39.

edilirse[31], yani özetle onlar "iş görüyorlarsa", James'e göre, pragmatizm de bu fikirlere karşı basit bir önyargı taşımayacaktır. Teolojik bir fikir, söz gelimi, Tanrı'nın var olduğu iddiası, daha sonraları Rorty'nin de belirteceği gibi[32], pragmatizmin bireylere yaşamda yol gösterme konusunda "işe yaramak" ve "hayatın her parçasına uygunluk" kriterleriyle örtüşüyorsa; terk edilmesi gereken bir husus olarak değerlendirilmez.[33] Neticede, inanan bir insanın hissettiği güven, huzur ve sükunet duygusu, pratikte inananın yaşamına değer katıp; kabaca faydalı olduğu için pragmatik olarak da anlamlıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, pragmatizm var olan ve duyumsanan gerçekliğin ötesinde, mutlak bir gerçeklik alanının bilgisi ya da bu türden bir alanın var olup olmadığı konusu ile ilgilenmez. Dolayısıyla da pragmatizmden Tanrı'nın bilgisi hakkında tutarlı bir cevap arayışı beklenmemelidir. "Tanrı'nın varlığı" iddiasının olgusal olarak karşılığının bulunmadığı ve pragmatizmin de bu varlığı kanıtlayacak başka bir takım ölçütlere sahip olmadığı ortadadır. Ancak sözü edilen bu varlık iddiasının, inanan bir birey açısından pragmatik bir anlamının var olduğu da açıkça görülmektedir.[34] Söz gelimi, Tanrı'nın varlığına inanmak, inananda huzurlu bir yaşam yolunu açtığı ve kişide etkili bir güven duygusu yarattığı için, yani özetle "iş görüyor" olması bahanesiyle, pragmatizm açısından önemli bir değer taşımaktadır.

---

[31] William James, **Pragmacılık**, s. 53.

[32] Richard Rorty, "Truth without Correspondence to Reality", **Philosophy and Social Hope** içinde, Penguin Books, England, 1994, s. 36.

[33] William James, **Pragmacılık**, s. 59.

[34] Buradan anlaşılan Arthur Lovejoy'un ileri sürdüğü gibi, William James'in pragmatik anlam konusunda iki çeşit anlam ölçütü bulunmaktadır. Bu söz konusu ölçütlerden ilki, pragmatik olarak bir önermenin anlamının, somut tecrübe ve olgularla ilişkili olması ve anlamın bu yolla ortaya çıkarılması; ikincisi ise, Tanrı'ya inanan bir kişi örneğinde olduğu gibi, inanma durumunun inananın hayatında "iş görmesi" açısından bir takım etkilere sahip olmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan, sözü edilen ölçütlerden ilki James pragmatizmini mantıkçı pozitivistlerle buluştururken; ikincisi ise ilham verici ve daha geniş bir anlam söylemi olarak gözükmektedir. Ellen Kappy Suckiel, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, çev. Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 32-37.

Pragmatizm, geçmişi temsil eden "rasyonalizm" ile geleceği temsil ettiğine inandığı "empirisizm" arasında bir "arabuluculuk" geliştirme gayretindedir. Dahası pragmatizmin bu arabuluculuk çabası, sadece bu iki farklı felsefi yaklaşım arasında basit bir irtibat kurma arayışıyla sınırlı da değildir. James'in dile getirdiği gibi, yeni doğrular eski doğruların eklemlenmesi ile ortaya çıkacağından, pragmatizm "eski" ile "yeni" arasında da bir arabuluculuk iddiasına soyunur. En nihayetinde, James "olgu ile kuram arasındaki izdivaç ölçüsüz derecede bereketlidir"[35] diyerek, "düşünme" ve "yapıp etme" arasındaki yakın bağlantıya da işaret etmektedir. Bu nedenle Jamesci pragmatizmin esasen düşünme ve yapıp etme arasında da belirgin bir aracılığı savunduğu açıkça görülmektedir.

Jamesci pragmatizmin kritik öneme sahip bir diğer özelliği de, onun en azından epistemolojik boyutta[36] *çoğulcu (pluralist) bir karaktere sahip oluşudur.* James, "bilgi asla tüm alanları kapsayacak şekilde gelişmez"[37] ve "gerçekliğin özü hiçbir zaman tam olarak bir araya getirilemez"[38] derken, hayatın tamamını kapsayacak derecede mutlak ve bütüncül bir öğreti anlayışının da imkânsızlığına dikkatleri çekmek istemiştir. Bu yönüyle, James bir anlamda rasyonalist ve mutlakçı felsefi yaklaşımların monistik karakterini şiddetle eleştirmekte ve onların evren tasavvurlarını sabit ve ebedi bir öz anlayışına sahip olmaları nedeniyle dogmatiklikle suçlamaktadır. Öte yandan, yine ona göre olgularla hareket eden pragmatizm yolu ise, bireyleri "dosdoğru çoğulcu görüşe yakın olmaya" götürmektedir.[39] Söz konusu

[35] William James, **Pragmacılık**, s. 70.
[36] Michael R. Slater'e göre, James epistemolojik bir plüralizme sahip olduğu gibi, ontolojik ve etik bir plüralistik eğilime de sahiptir. Michael R. Slater, "William James's Pluralism", **The Review of Metaphysics** 65, September 2011, s. 63-90.
[37] William James, "Pragmatizm ve Sağduyu", **Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar** içinde, Ed. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008, s. 94.
[38] William James, "The Types of Philosophic Thinking", **A Pluralistic Universe** içinde, Arc Manor, Rockville, Maryland, 2008, s. 19.
[39] William James, "Pragmatizm ve Sağduyu", s. 94.

olguların açtığı kapıdan içeri giren pragmatizm, evrene, daha önce de belirtildiği gibi, tamamlanmamış ve her defasında kendisine bir şeyler eklenen aktüel bir dünya gözlüğüyle baktığından; bilginin bütünüyle keşfedilmiş olduğu düşüncesini barındıran monistik görüşlere sırtını tamamen dönmüştür. Yine, tümellerden hareket ederek nesnelerin birliğini rasyonel bir mutlaklıkla kurmaya çalışan monizmin aksine pragmatik çoğulculukta, nesne ve olayların muazzam bir çeşitliliği mevcuttur. Pragmatizm bu çoğulculuğun, sınırlı bir dünya ve zamanda var olan insanoğlunun iniş ve çıkışlarla dolu "tecrübe"si ile inşa ettiğini ileri sürer. James'in ifade ettiği gibi, insan evladı kozmik bir romanın sade bir okuyucusu değil; dünyevi bir teatral dramanın (world-drama) bizzat karakter oyuncusu ve bir kahramanıdır.[40] Mutlakçı monizm, insana dair bir duygudaşlığa tamamen karşı olduğundan, yine insan tecrübesinin ürünü olan arzu, aşk, nefret, dostluk, düşmanlık, kahramanlık ve başarısızlık gibi insana ait duyguları içinde barındırmaz.[41] Bu bakımdan monizmde, insan olumsallığına açık herhangi bir boşluk yoktur. James bu yüzden, evrenin gerçekte gevşek biçimde bağlı olduğuna işaret ederek[42], insan olumsallığına tecrübe ile kurulacak, onun arzu ve istekleriyle şekil almaya hazır çoğulcu bir ortam vaat etmiştir.

Pragmatik çoğulculuk ile birlikte gündeme gelen insan olumsallığına açık bir evren anlayışı, şüphesiz bu defa da insan özgürlüğünün sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Bu sorgulama da haliyle pragmatizmin bir diğer özelliği olan, *özgür bir insan istencinin var olduğu* savunusunu gündeme taşımaktadır. Konuya açıklık getirmek maksadıyla James, yüzyıllardan beri süregelen amansız bir tartışmanın, determinizm ve özgür istenç arasındaki tarihi ayrımın varlığına dikkatleri çeker. Söz

[40] William James, "Monistic Idealism", **A Pluralistic Universe** içinde, s. 24.
[41] William James, "Monistic Idealism", s. 24.
[42] William James, "Monistic Idealism", s. 35.

konusu bu ikili ayrımda, monizm determinizm ile kol kola girmiş gözükmektedir. Determinizmin gelecek iddiası, rahminde gizlenmiş hiçbir belirsiz olasılığa yer vermeyen ve hayatın "şimdi diye" adlandırılan kısmının bir bütünlük ile uzlaştırılabileceğine inanan bir yaklaşımı ifade eder. Buna göre, determinizmde ebedi ve ezeli bütünlük [ya da mutlaklık] dışında farklı türden tamamlayıcı bir gelecek tasavvurundan bahsedilemez.[43] Ayrımın diğer bir yönü ise, geleceğin şimdiden farklı olma olasılığına vurgu yapan ve insan özgürlüğünün sınırlarını genişletme gayretindeki özgür istençtir. James'e göre, determinizm ve özgür istenç arasındaki bu ayrım, geleneksel bir metafizik ayrımdan başka bir şey değildir. Her türden metafizik tartışma söz konusu olduğunda pragmatizmin bu tartışmaya bakışı James'te gayet açıktır. Bu göre tartışma konusu olan unsurların kuramsal anlamda içsel bir tutarlılığa sahip olup olmadığı ile ilgilenilmez fakat bunun yerine, sözü edilen metafizik teorilerin yaşam hakkında ne tür önerilerde bulunduğu gerçek anlam ve değeri taşır. Buradan hareketle, determinizm ile özgür istenç arasındaki tartışmada, her iki tarafından da tatmin edici bir takım argümanlar ileri sürerek haklılıklarını ispat edebileceği sayısız spekülatif neden sıralanabilir. Ancak bu iki taraftan hangisinin yaşamın gereklerine daha uygun olacağı, James pragmatizminin kilit noktası olarak gözükmektedir. Bu doğrultuda, James, muazzam derecede planlı bir olgu birliğine yaslanan determinizm anlayışına karşı çıkar ve gerçekliğin daha geniş bir olasılıklar denizinde yüzdüğü düşüncesine sarılır. Bünyesi çaresiz bir hastalığa tutulmuş ve tedavi edilemeyen özrü bulunan bir organizmaya benzettiği determinizmde, bir şey olması gerektiği dışında başka bir şey olamaz. Bu nedenle de,

[43] William James, "The Dilemma of Determinism", **The Will to Believe and Other Essay in Popular Philosophy** içinde, Cambridge University Press, 1897, s. 150.

insanların yaşananlar karşısında çelikten bir kalbe sahip olması beklenmelidir.[44] Söz gelimi, eylemleri nedeniyle ceza alan ve hapse giren bir katil, bir anlamda sadece "kader mahkûmu" olarak görülebilir. Çünkü bizzat onun işlediği bir suçtan söz edilemez ve "katil" diye adlandırılan kişi, kozmik bir oyunda olsa olsa kendisine biçilen rolü yerine getirmiş ve ebediyetin kendisi için öngördüğü akıbetten kendi payına düşeni almıştır. Sonuç talihsizlik olsa da, buna katlanma erdemi dışında başka bir ihtimal mevcut değildir. Bu tarz bir deterministik anlayış, James'e göre, bir tür "pesimizm"den (karamsarlık) başka bir şey değildir ve mevcut yaşamın gerçekleriyle hiçbir suretle uyuşmaz. Determinist bir bakış açısıyla, evren pratik olarak olabileceğinden daha iyi bir yer haline gelme olanağını tamamen kaybeder. Anlayış gereği evrenin mukadderatı zaten çoktan belirlenmiştir. Böyle bir tutumla yaşamı farklı bir yer haline dönüştürme olanaklarına sahip bir insan türü yerine, sadece bir makineden bahsedilmesi daha uygundur. Öte yandan James'in iddia ettiği gibi, determinizmin ortadan kalktığı bir an olsun düşünüldüğünde, insan olumsallığına açık bir hayat, "son derece kaygı verici ve riskli bir oyun"[45] halini almaktadır. Geleceğe ilişkin mutlak bir öngörülebilirlik, güvenlik ve zorunluluk da ortadan kalkmaktadır. Böyle bir dünyada, pişmanlıkları, hataları, umutları ve heyecanlarıyla kişisel sorumluluk altına giren ve bu sorumluğu nedeniyle kimi zaman ödüllendirilip kimi zaman da cezaya çarptırılan bir bireyin varlığından bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu türden bir dünyada felsefenin üstlendiği nosyonun nasıl olacağına ilişkin James bir takım ipuçları arar:

[44] William James, "The Dilemma of Determinism", s. 161, 162.
[45] William James, "The Dilemma of Determinism", s. 152, 154.

> Felsefe ileriye bakıcıdır ve dünyada ne olmuş, ne yapılmış, ne yaptırılmıştır, bunu arayıp bulduktan sonra, daha öteye geçip şu soruyu da sorar: "Dünya ne vaat ediyor?"[46]

Dünyanın ne vaat ettiği sorusu aslında, yine dünyanın insan çabasıyla daha yaşanabilir ve güzel bir yer olup olamayacağı arzusunu da her vakit canlı tutar. Bu yönüyle James'in pragmatizmi, monistik determinizmin karamsarlığı ile hareket etmek yerine, geleceğe ilişkin insan gayret ve tecrübesine vurgu yapan *melioristik* bir iyimserliği de daima içinde barındırır. Sözü edilen bu iyimserliği besleyen unsur hiç şüphesiz James'in bir organizma olarak tanımladığı insanın, doğa ile arasındaki ilişkisinden hareketle, Darwinci bir yaklaşımdan etkilenir. Bu etkiyle James, insanı çabalayan, amaç ve eğilimlerini gerçekleştiren ve bu maksatla ihtiyaçlarını gidermek için doğal çevresiyle kimi zaman çarpışan, kimi zaman da ona adapte olan bir organizma olarak değerlendirir. Amaçları için istenciyle hareket etme eğilimindeki insan, işte bu nedenle çevresindeki her şeyi araçsallaştırmaya çalışır. James'e göre aslına bakılırsa, felsefe bile insan gereksinmelerinin olanağını zenginleştirme amacına hizmet etmektedir. Şayet felsefi bir iddia insan yaşamında makul sonuçlara sahip değilse, sırf bu nedenle pragmatik olarak da anlamsız olacaktır.[47]

Nihayet, pragmatizm, daha önce de belirtildiği gibi, herhangi bir belirli dogma ve *a priori* prensibe dayanarak hareket etmediği için, James'e göre, her tür varsayım ve hipoteze önyargısız bir şekilde yaklaşır ve tüm varsayımlara, James'in deyimiyle, "güler yüz[ünü] gösterir."[48] Bu yönüyle pragmatizm, aynı zamanda *demokratik bir tavra da sahiptir*.[49] Pragmatizmin, pozitivizmden materyalizme; idealizmden empirisizme kadar yelpazenin farklı noktalarındaki birçok felsefi yaklaşımla zaman

[46] William James, **Pragmacılık**, s. 105.
[47] Ellen Kappy Suckiel, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, s. 6-7.
[48] William James, **Pragmacılık**, s. 58.
[49] William James, **Pragmacılık**, s. 59.

zaman ortak noktalarının olduğu yollu yapılan analizlerin çeşitliliği de, onun bütün teorilere başlangıçta önyargısız yaklaşan bu tutumunda aranmalıdır.

Öte yandan Jamesci pragmatizm belirli bir "doğruluk anlayışı"na da sahiptir. Ona göre, doğruluk her zaman ve koşulda kabul edilebilir olmayı amaçlamayan fakat olaylar tarafından doğruluğu kanıtlanabilir bir şeydir. Yani pragmatik yönteme göre, "doğruluğun pratik sonuçları olmalıdır."[50] Söz gelimi, X nesnesi hakkında, "o elmadır", tarzındaki bir önermenin doğruluğu, o önermenin tecrübe edilmesi olayı neticesinde, yani sözü edilen elmanın tadılması gibi bir pratik sonuçla doğrulabilir.[51] Jamesci doğruluk anlayışı bu bakımdan bilimsel olma arayışından çok; daha öznel ve insani bir güdüyle hareket etmektedir. İhtiyaç ve umutlar ya da yaşam için faydalı düşünce ve inançlar zamanla değişip, yerlerini başkalarına bırakabilir. Yine belirli bir kişinin deneyimlerinde doğrulanabilir olan bir fikir ya da inanç; bir başka kişinin deneyiminde doğrulanamıyor olabilir. Bu bakımdan James'in doğruluğun gerekçelendirilmesi kuramının, geçici bir özelliğe sahip olduğu ve kişisel bir nitelik taşıdığı zaman zaman dillendirilmiştir.[52] Ancak pragmatizmin plastik-biçimlendirilebilir bir evren anlayışına sahip olduğu düşünüldüğünde, doğruluk anlayışının da bu tarz bir esnekliğe kapı aralaması makul karşılanabilir. Söz gelimi, ölümcül bir hastalığa yakalanan bir kişinin iyileşeceğine olan yanlış fakat derin inancı, birçok kişi tarafından kabul görmese bile, hastanın sağlığına tekrar kavuşabilmesinde önemli bir unsur oluşturabileceği gerekçesiyle pragmatik olarak da

[50] William James, **The Meaning of Truth**, s. 857.
[51] Celal Türer, **William James'in Ahlak Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 57. Bu arada doğruluğun kanıtlanması olayının gerçekleşmesi için her defasında duyusal onayın gerçekleşmesi beklenmez, bu durumun kavranması da yeterlidir. Bu anlamda James, Peirce ile benzerlik gösterir.
[52] Ellen Kappy Suckiel, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, s. 92.

doğru bir düşünce olarak değerlendirilir.[53] Daha önce de belirtildiği gibi, Jamesci pragmatizmin geleneksel sorusunun, bir fikir ya da inancın doğru olmasının kişinin gündelik yaşamına ne tür bir katkı sağlayacağı ya da onun hayatında ne tür değişiklikler yaratabileceği üzerine kuruludur.[54] Bu bakımdan hastalıklı kişinin tekrar iyileşeceğine olan beklentisini diri tutmasının, daha doğrusu kişinin yaşamının bizatihi kendisini etkileyen bir inancı savunmasının, yanlış bir inanç olduğu söylenemez. James, bir inancın doğrudan kendisini ve mahiyetini değil, fakat inanç sahibinin düşüncesini olgular üzerinden değerlendirir.[55] Bu nedenle, kişinin iyileşeceğine olan inancı objektif-bilimsel bir gerçeği yansıtmıyor olsa bile, inanç sahibinin taleplerini gidermesi, beklentisini karşılaması ve inananın gerçeklik ile verimli bir ilişki kurmasına olanak sağlaması açısından, söz konusu inanç doğru olarak değerlendirilir. Bir fikir elverişli olduğu müddetçe doğru ise[56], insan hayatına ilişkin bir fikrin, elverişsiz olabileceğini ileri sürmek şüphesiz anlamsız olurdu. Tıpkı James'in de sıklıkla belirttiği gibi, "şimdi" son anımız olsaydı, materyalizm ve teizm tartışmasının da haliyle bir anlamı olmayacaktı. Bu manada, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu düşüncesi bile, pragmatik bir anlam üzerinden değerlendirilebilir.

Bütün bu tartışmanın akabinde, toparlamak gerekirse, Jamesci pragmatizmin birbirleriyle doğrudan ilişkili teorik bir takım dizgelerinin kabaca, *pratik, olgusal, araçsal, arabulucu, çoğulcu, olumsal, melioristik bir iyimserliğe sahip* ve *metafizik karşıtlığı* üzerinden şekillenen *demokrat* ve *gelecek ideali taşıyan* bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir. Bu teorik dizgelerle birlikte yeni bir anlam kazanmaya başlayan felsefe anlayışı, James'in sıklıkla şikâyet ettiği, boş tartışmalarla ilgilendiğinden

[53] Örnek için H.S. Thayer, "James and Theory of Truth", **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, Vol.16, No.1, 1980, s. 41-42.
[54] William James, **Pragmacılık**, s. 62.
[55] Ellen Kappy Suckiel, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, s. 95-96.
[56] William James, **Pragmacılık**, s. 55.

felsefecilerin "seminerlerde birbirini sıktıkları"[57] renksiz tabiatından da kısmen kurtulabilir. William James, yaşama ilişkin belirli sonuçlar doğurmayan düşünce ve inançları evvela anlamsız ve faydasız; daha sonra da doğruluk anlayışına uygun bulmamıştır. Onun bu anlayışı, gücünü ve ilhamını özellikle "tecrübe" kavramından alan bir yaklaşım olarak, bir yandan felsefenin insan gereksinmelerinin olanağını zenginleştirme amacına hizmet etmiş; diğer yandan da onun sahici problemlerle ilgilenmesinde temel bir rol üstlenmiştir. Öte yandan bahsi geçen bu özelliklerinin tamamı, James sonrası pragmatist bir siyaset ve demokrasi anlayışının belirlenmesi ve buna uygun bir gelecek idealinin yaratılması konusunda Rortyci çağdaş pragmatist kuramın ortaya çıkışında etkili birer silah olacaktır.

1.1.3. John Dewey

"Pragmatizm" kavramının isim babalığını yapan Charles Peirce ve bu kavrama daha özgün bir anlam kazandırarak, onun felsefe alanında tanınmasını sağlayan William James gibi iki büyük düşünürün ardından John Dewey klasik pragmatist teorinin zirve noktası olarak adlandırılabilir. Dewey, Peirce ve James'in aynı zamanda çağdaşı, ilkinin bir dönem öğrencisi; ikincinin arkadaşı olarak, pragmatizmin sosyal bilimler ve eğitim bilimlerinin çok çeşitli sahalarında pratik bir yöntem olarak kullanılması ve tartışılmasında büyük çaba göstermiştir. Onun pragmatizminin daha derin bir kavrayışla anlaşılabilmesi için, "Dewey" başlığı altında öncelikle geleneksel felsefeyle hesaplaştığı "felsefenin yeniden yapılandırılması" düşüncesi ele alınmaya çalışılacaktır. Arkasından da pragmatist bir felsefenin demokrasiyle olan yakın irtibatı farklı bir başlık altında tartışılmaya çalışılacaktır.

---

[57] Akt. Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s. 136.

1.1.3.1. Dewey: Geleneksel Felsefenin Eleştirisi ve Yeniden Yapılandırılması

Dewey, Peirce ve James'in aksine, doğruluk teorileriyle ilgilenmek yerine, daha çok sosyal konularla meşgul olmuştur. Ona göre anlam, doğruluk teorilerinden daha geniş bir faaliyet alanına sahiptir ve zaten felsefe de doğruluktan daha çok anlam ile uğraşan bir disiplindir.[58] Dewey'nin temel gayesi, anlamın doğruluktan daha geniş bir kategoriye sahip olduğu ve doğruluğun bu anlam kategorilerinden olsa olsa sadece bir tanesi olabileceğini gösterebilmektir. Dewey'e göre, bugün gelinen noktada, insanoğlu Grek Uygarlığı'nın ya da Shakespeare'in *Hamlet*'inin doğru ya da yanlış olup olmadığı sorunu ile ilgileniyor gözükmez. İnsanlık bu büyük uygarlık veya sanat eserinin daha çok anlamını kavramakla meşguldür.[59] İşte bu yüzden Dewey için felsefe, oldukça elverişli donanımlara sahip bir çaba olarak bu anlam arayışına hizmet eder hale gelebilmelidir.

Dewey'e göre, "felsefe" gerçekte bu anlam süreçlerinin bizatihi kendisiyle meşgul olan bir disiplin olarak doğmasına karşılık, tarih içerisinde bu orijinal ve etimolojik anlamından uzaklaşmaya başlamıştır. Bu bakımdan "eylemde çaba ve arzunun bir biçimi" olarak tanımlanabilecek felsefenin anlam arayışı, "bilgelik sevgisi" olarak adlandırılan o eski kökensel biçimine tekrar geri döndürülmelidir.[60] Aslında Dewey'nin, felsefenin yeniden yapılandırılması konusundaki endişesi tam da bu noktadan, yani felsefenin kendi varoluşsal anlamına tekrar kavuşturulması çabasından kaynaklanmaktadır. Dewey'nin bilgelik sevgisi [ya da felsefe] ile vurgulamayı istediği şey, olguların ya da doğruluğun sistematik ya da kanıtlanmış bir

[58] John Dewey, "Philosophy and Civilization", **The Essential Dewey, Pragmatism, Education and Democracy** içinde, s. 80.
[59] John Dewey, "Philosophy and Civilization", s. 80.
[60] John Dewey, "Philosophy and Democracy", **The Essential Dewey, Pragmatism, Education and Democracy** içinde, s. 72.

bilgisinin sunulup sunulamayacağı problemi değildir. Onunla anlatmak istediği moral çağrışımları olan ve daha iyi bir yaşam türüne öncülük edecek bir "inanç" türünden başkası olamaz.[61] Dewey bu yolla, pragmatizmin de tıpkı felsefe gibi başlıca ilgisinin bir moral bir arayışa cevap olarak bir tür "yaşam tecrübesi"ne işaret ettiğini gösterebilmektir. Dewey'e göre bu moral arayış, "tamamlanmış bir gerçekliğe değil; fakat [bizler tarafından] arzulanan bir geleceğe"[62] gönderme yapmaktadır. Bu bakımdan, Dewey felsefesinin, tıpkı James'te olduğu gibi, plastik bir gelecek idealini vurguladığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Aslına bakılırsa bu ideal Dewey'nin bir disiplin olarak felsefeyi ele aldığı hemen hemen bütün yazılarında hissedilir. Söz gelimi Dewey bir yerde felsefenin nosyonundan bahsederken onun, varlığın düşünce yoluyla araştırılma süreci ya da geçmişin veya işi bitmiş olanın bir analizi olmadığının altını ısrarla çizer. Dewey'e göre felsefe, "gelecek olanaklar üzerine bir taslak" ve buna istinaden daha iyi bir gelecek arzusuna ulaşma ve daha kötüsünü engelleme çabası olarak tanımlanır.[63]

Bu bakımdan Dewey bağlamında felsefenin yeniden yapılandırılması gibi bir problemden bahsetmek gerekecekse, bu özellikle felsefenin nihai ya da "tamamlanmış bir gerçeklik" ile ilgili gözüken bütün fantezi ve abartılı iddialarından tamamen vazgeçilmesini de gerekli kılacaktır.[64] Dewey, filozofun üstlenmiş olduğu görevin ne olması gerektiğine açıklık getirirken bunu şu şekilde açıklar:

> Kendisini filozof olarak addedenlerin en öncelikli vazifesi, düşünce yollarımızı tıkayan kereste yığınını kaldırmaya yardım etmek, geleceğe

[61] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 73.
[62] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 73.
[63] John Dewey, **Demokrasi ve Eğitim**, Ege Üniversitesi Basımevi, çev. Tahsin Yılmaz, Bornova-İzmir, 1996, s. 362.
[64] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 63.

kılavuzluk edecek yolları düzleştirmek ve açmak için çaba göstermektir.[65]

Görüldüğü gibi, Dewey geleneksel felsefenin birtakım soyut kavram ve tartışmalarını faydasız ve kullanışsız olarak değerlendirmekte ve bunu yaparken ölçüt olarak da, James gibi, "kullanışlılık" ve "işe yararlılık" kriterini esas almaktadır. Bununla birlikte Dewey, felsefenin artık belli bir sınıfa özgü bir etkinlik olmadığını da her fırsatta dile getirmeye çalışır. Felsefenin bir simge, sözcük veya keyfi bir dogmanın duygusal bir tatmini olarak tanımlanmasının mümkün olamayacağını iddia eder.[66] Ona göre felsefeye ilişkin bütün bu eski inançlar onun geleceğe kılavuzluk edebilmesinin önündeki engelleri oluşturmaktadır ve bu nedenle onlar felsefeden kesinlikle ayıklanmalıdır. Dewey pragmatizmi bu noktada James ile organik bir benzerliğe sahip gözükmekte, faydasız olarak değerlendirilen kavram ve düşüncelerin tasfiye edilmesinin gerekliliği, Dewey'nin tıpkı James gibi, metafizik karşıtı bir anlayışı ortaya koymasına öncülük etmektedir.

Ancak Dewey'e göre, sözü edilen bu geleneksel anlayıştan vazgeçiş sanılanın aksine kolay kolay gerçekleşmeyebilir. Neticede bütün klasik Grek felsefesi ve Ortaçağ'ın Hıristiyan felsefesi, farklı argüman ve iddialarla da olsa, felsefi bilgiye, sözde bir üstünlük, nihai ve ebedi bir amaç ve kutsal bir nosyon eklemiştir. Fakat Dewey, pragmatizmin etkisiyle, felsefenin [büyük harfle] "**G**erçeklik"in bir teorisi olmaktan vazgeçerek, sadece bir ad olarak [küçük harfle] "**g**erçeklik" ile ilgilenmesi gerektiğini ısrarla savunmuştur. **G**erçeklik, "**g**erçek"liğin aksine, her şeyi tarafsızca ifade eden nötr bir kavramı değil; aksine nihai bir takım kavramlara, yine başka bir takım kavram demetleri üzerinde hiyerarşik bir pozisyon tesis eden bir eğilimi ifade etmektedir. Söz gelimi, Ortaçağ'da hâkim olan uhrevi inanç sistemlerinin nihai ve

[65] John Dewey, "From Absolutism to Experimentalism", s. 21.
[66] John Dewey, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 364-365.

üstün **G**erçeklik iddialarının kabulü, Dewey'e göre, hem bu dünyada hem de öteki dünyada, zihinsel ve bedensel güvenlik ile kurtuluşu bahşettiği için tarafsız bir empirisizme ne yazık ki dayanmaz.[67] Bu bakımdan, Ortaçağ'da felsefe özgürleşmiş bir **g**erçeklikten hareketle, her şeyi olduğu gibi işaret eden bir "gösteren"ler kümesi halinde düşünülmemiştir. Fakat yaşamın bizatihi içinde var olan "yalanlar, rüyalar, kandırmacalar, mitler, teoriler" ve bunların tamamını içeren olaylar bu nötr **g**erçekliğin birbirinden hiyerarşik bir şekilde ayrılamayan unsurlarıdır. Bu sebepten ötürü pragmatik felsefe, gündelik yaşamın tamamını oluşturan bu unsurlara dayanmakta ve özgünlüğünü de buradan almaktadır.[68]

Buradan hareketle Deweyci pragmatik felsefenin bir diğer özelliği de, içinde insan duygu ve hayallerini barındırmadığı için yoksullaşmış bir empirisizm düşüncesi ile yapay ve soyut bir anlam arayışındaki bir rasyonalizm düşüncesi arasında seçim noktası olmadığını belirtmesidir. Pragmatizmin felsefi bir yeniden yapılanmaya kucak açmış olması da, bu tür bir seçim noktasının bulunamayacağı konusundaki anlayışından beslenmektedir. Dewey'e göre: felsefi "yeniden yapılanma, geçmişin zengin deneyiminin ve yüzünü geleceğe çevirmiş mücadeleci zekânın sonuç veren bir tarzda birbiriyle karşılıklı etkileşiminin koşullarını belirleyebilir."[69] Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Dewey pragmatizmi, tıpkı James gibi, rasyonalizm ile empirisizm arasındaki bir arabuluculuk nosyonunun önemini vurgulamakta ve geçmiş tecrübeler ile gelecek beklentiler arasında bir ilişki inşa edebileceğini öngörmektedir.

---

[67] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 65.
[68] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 64.
[69] John Dewey, Deneyim ve Usun Değişen Kavramları", **Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar** içinde, s. 169.

Halbuki hiyerarşik anlamda *üstün* bir **G**erçeklik düşüncesi, Dewey'e göre, felsefenin bilim ve özellikle de pratik yaşamdan giderek derinleşen bir izolasyon ve hatta kopuşunun da temel nedenlerinden birisini oluşturmaktadır. Bu bakımdan bu tarz bir anlam algısının, felsefe tarihi açısından bıraktığı izler oldukça trajiktir. Varlığın iki farklı türüne vurgu yapacak şekilde "tam olarak gerçeklik" ve "görünüşte gerçeklik" diye tanımlanan bir varlık anlayışı üzerinden, güvenilebilir ve aldatıcı [ya da doğru ve yanlış türünden] bilgi süreçleri, Greklerle birlikte değerlendirilmeye başlanmış ve varlığın düşünce yoluyla soruşturulması her dönem etkisini sürdürmüştür.[70] Bu geleneksel algı, farklı filozofların spekülatif sorunsalları çerçevesinde yine çeşitli türde yorumlarla zenginleşmesine karşılık; felsefenin yaşamla olan bağlarını giderek koparmıştır. Dewey'e göre, kopan bu bağların yeniden inşa edilebilmesi ve felsefenin kendisini bir nevi yeniden iyileştirebilmesi biraz da, bu tarz ussal problematiklere bir çözüm bulabileceğini düşünen filozofların felsefeyi kendi kişisel arayışlarının basit bir aracı haline dönüştürmekten vazgeçmelerine bağlıdır. Bu yolla felsefe, yine filozoflar tarafından geliştirilen bir yöntem olarak; fakat bu kez sadece filozofların değil; tüm insanların "**g**erçek" problemleriyle ilgilenen yeni bir vizyonla tarih sahnesine çıkacaktır. Yeni felsefi anlayış, sadece filozofların kendi kuruntularına değil; tüm insanların sorunlarına yüzünü dönebilecektir. Bu şekilde tanımlanan bir felsefe, yaşamın mevcut krizleriyle ilgilenerek, sözü edilen bu kriz ve sorunların çözümünde etkili, fakat test edilebilir düşünceleri de geliştirecektir.[71] Dewey, nihai ve ebedi değil, fakat test edilebilir düşünceleri geliştirebileceğini düşündüğü bu yeni felsefenin, bu yolla, kolektif bir iyi yaşamın bazı ideallerini ortaya koymak için sorumluluk da üstlenebileceğini iddia

[70] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 64.
[71] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 65.

eder.[72] Ancak bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Dewey'nin sorumluluk üstlenmesiyle geleneksel anlayışından kopacağını düşündüğü felsefe, var olan sosyal problemleri doğrudan çözmek gibi bir anlayışa da kesinlikle sahip değildir. Sorumluluk almak demek şüphesiz, felsefenin her derde deva toplumsal reçeteler üreten bir fonksiyona sahip olması gerektiğini varsaymaz. Zaten bu tarz bir epistemoloji, eskinin yerine yeni bir tür, fakat belki daha sosyal bir **G**erçeklik yedeklemek anlamına gelecektir ki, Dewey kesinlikle bunu amaçlamaz.

Öte yandan Dewey felsefenin yeniden yapılandırılmasında tecrübeye özel bir önem atfeder. Tecrübenin ele alınış tarzı genelde pragmatizm, özelde ise Dewey nezdinde felsefe tarihi için devrim niteliğinde bir gelişmedir. Dewey düşünce metodunda tecrübe tartışması, onun felsefe yoğunluklu iddialarından sosyal içerikli argümanlarına geçişte, önemli bir ara durak olarak da değerlendirilebilir. Dewey, tecrübeyi, içinde hem organizmanın hem de çevrenin bir arada bulunduğu kapsamlı bir aktivite olarak değerlendirir. Bu açıdan tecrübe Dewey tarafından, "çift namlulu" bir şey olarak tanımlanır.[73] Burada namlunun bir ucu insanı, ötekisi ucu ise, onu çevreleyen doğa-dünyayı temsil eder. Tecrübe bağlamında, özne ve nesne ya da eylem ve madde arasında bir ayrım yoktur.

Dewey'in tecrübeyi yaşayan bir varlığın sosyal ve fiziksel çevresiyle olan bir tür etkileşim süreci olarak değerlendirmesi, modern felsefenin "bilen" ve "bilinen" arasında mutlak bir ayrım yaparak; bilmenin bilen ve bilinen nesne arasında gerçekleşen "takdim edici bir ilişki" olduğu yollu iddialarını da geçersiz kılmıştır. Geleneksel empirik anlayışta, bilmek istediği nesnelere bulunduğu dünyanın dışından bakan ve söz konusu nesneleri bu şekilde anlamlı kılmaya çalışan bir "bilen" ve "ben

[72] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 74.
[73] John Dewey, **Experience and Nature**, s. 9.

nosyonu"ndan söz etmek mümkündü.[74] Bu şekilde "bilen", bilmek istediği gerçekliği bir anlamda kendi nesnesi haline getirmekte; fakat nesne ile ilişkisini sanki kendisinin de içinde bulunduğu bir gerçeklik dünyasından değil de, farklı bir üst konumdan kuruyormuş gibi gözükmekteydi. Bu yolla gerçekleşen bir tecrübe ilişkisini Dewey, "seyirci teorisi" olarak adlandırır.[75] Yani bilen hiçbir zaman, dünya olaylarıyla doğrudan bir etkileşim içinde düşünülmemiştir, o sıradan bir seyirci olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki Dewey'in bir örneğinden hareketle, rüzgârın etkisiyle cama çarpan dalların çıkardığı hışırtıyı anlamaya çalışan kişi tipik bir "bilen" olarak adlandırılamaz. Söz konusu kişinin cama çarpan ağaç dallarının çıkardığı hışırtıdan korkup donup kalması ve içinde bulunduğu heyecan ve telaş duygusu, onun yaşadığı dünyada sadece seyirci değil, fakat aynı zamanda bir oyuncu (artist) olduğunun da belirtisidir. İnsanoğlunu kozmik bir romanın okuyucusu olarak değil; onun bizzat kahramanı olarak değerlendiren James'e benzer şekilde, Dewey de aktif ve çift yönlü bir insan eylemselliğine vurgu yapmaktadır.

Dewey'nin çalışmalarının birçoğunda sıklıkla belirttiği gibi: "dünya, geniş gönüllü ve oldukça *konukseverdir*, o tecrübenin her tür çeşidine izin verir ve onu cesaretlendirir."[76] Deweyci pragmatizmin sunduğu yeni tecrübe anlayışı ile insanoğlu, Dewey'nin tecrübeyle tamamen eşdeğer saydığı, tarih, yaşam ve kültür[77] ve hatta eğitim, sanat ve demokrasi ile dünyanın indirgenemez çoğulluğuna tanık olabilecek donanımlara sahip olabilir.

Özetlemek gerekirse, John Dewey, günün en önemli hareketleri arasında sayılan endüstriyel, politik ve bilimsel devrimler neticesinde belirmeye başlayan

[74] Kathleen M. Wheeler, **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, s. 165, 166.
[75] Kathleen M. Wheeler, **a.g.e.,** s. 166.
[76] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 75.
[77] John Dewey, **Experience and Nature**, s. 40.

tartışmalarda, bir entelektüel mirasın vazgeçmek ya da değiştirmek zorunda kalacağı şeyin ne olduğunun sorgulanması gerektiğine inanır. Buna ilave olarak Dewey sözü edilen yeni hareketlerin ifade ettikleri şeylerin kavranması gerektiği hususunda yaygın bir kamuoyu baskısının da felsefeyi kuşattığından dem vurmaktadır.[78] Bu doğrultuda Dewey kendi kişisel çabasının, felsefenin soyut ve kendisinin ayrıcalık atfettiği geleneksel problemlerinden onu özgürleştirmeye yönelik bir teşebbüsü ifade ettiğini belirtir. Onun bu teşebbüsündeki temel dinamik ise, felsefenin çağdaş yaşamın kritik ve güncel tartışmaları hakkında giderek mevzi yitirmeye başlamış olduğuna ilişkin derin inancıdır. Çağını anlamaya çalışan ve mevcut olanaklar dâhilinde bunlara yüzünü dönen bir insan düşüncesi, Deweyci pragmatik felsefenin en önemli meselesidir. Dewey'nin bayraktarlığını yaptığı bu anlayış, daha sonraları Rorty'nin yapıbozum ile bağlantılı yeni pragmatizminin, çağdaş felsefi problemleri değerlendirmesini de önemli ölçüde etkileyecektir. Rortyci pragmatizm benzer entelektüel kaygılarla, kendisini kuşatan yeni felsefi anlayışların etkisi altında daha geniş bir tartışma sahasına taşınmaya başlayacaktır.

1.1.3.2. Deweyci Pragmatist Felsefe ve Demokrasi

Demokrasi sorunsalı, Dewey felsefesinin en kritik ve en önemli tartışmasını oluşturur. Modern deneysel bilimin gelişimi ile demokrasi arasında bir örtüşmenin olup olmadığının tartışıldığı bir dönemde Dewey, "felsefenin, bu örtüşmenin ne kadar uzaklıkta olduğu ve ne kadar gerçek bir uyuşmaya işaret ettiğinin değerlendirmesinden daha önemli bir sorunu olmadığını"[79] belirterek tartışmaya katılmıştır. Bu yolla Dewey'nin çağdaş pratik sorunların çözüme bağlanmasında, felsefenin önemine bir kez daha dikkat çektiği düşünülebilir.

[78] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 47.
[79] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 75.

Felsefe ve demokrasi arasındaki ilişkiyi sorgulamaya çalışan ve bunu çağın en öncelikli problematiği olarak değerlendiren Dewey, ilk olarak felsefenin ne kadar demokratik bir içeriğe sahip olduğunu tartışmaya açarak işe koyulmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi, ona göre geleneksel felsefe, demokratik olmak şöyle dursun; tamamen otoriter bir yapıya sahiptir. Dewey'e göre, bazı **G**erçeklerin doğası gereği diğerlerine göre daha üstün ve daha aktüel olduğunu ve hatta bu **G**erçekliği sadece belirli kişilerin kavrayabileceğini iddia eden bir felsefi anlayış; kaçınılmaz olarak ancak bir otorite rejimi adına çalışacaktır.[80] Çünkü bu tür bir anlayış, tek bir "üstün" doğrunun, diğer bütün "aşağı" gerçeklik ve yapılar üzerinde tahakkümüne olanak sağlamaktadır. Öyleyse, geleneksel felsefe anti-demokratik bir toplum tahayyülünün temel muhataplarından birisidir. Bu noktada Dewey'nin, geleneksel felsefeyi "anti-demokratik" olarak adlandırırken kullandığı ifade ve sözcükler o kadar devrimcidir ki, geçmişin tarihsel tecrübelerinde felsefenin üstlendiği etkin rolü çok çarpıcı bir şekilde dillendirir:

> …felsefenin çoğu, verili bir zamanda var olmuş olan toplumsal ve dinsel düzende otoritenin belirli planını haklı çıkarmaya girişir. O bilinçsiz bir şekilde, *yerleşik düzeni mazur gösteren bir yapıya bürünmüştür*; çünkü felsefe yaşamın sistem ve değerlerinin var olan hiyerarşik derecelendirmesini ya da bunun rasyonalitesini sergilemeyi denemiştir.[81]

Dewey bu satırlarda, tamamlanmış bir dünya tasavvuru üzerinden hareket eden geleneksel felsefenin; yerleşik düzeni çoğunlukla mazur göstermek yoluyla yaşam içindeki hiyerarşik sistemlerin entelektüel arka planını oluşturduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Dewey'e göre tek, nihai ve değişmez bir **G**erçeklik anlayışına dayanan geleneksel felsefe, bu yolla özgürleştirici bir yaşam pratiğinin de cesaretini

[80] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 77.
[81] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 77.

kırmaktadır. Aslına bakılırsa, felsefenin yine Dewey'in ifadesiyle, "soyut ve yararsız spekülatif sorunlarla" uğraşır gözükürken bile; yerleşik sosyal düzenin değer ve kavramlarını yeniden ürettiği ve belirli bir nosyona sahip olduğu tüm çıplaklığıyla gözükmektedir. Felsefe hakkındaki bu haklı ve çarpıcı iddia, Dewey'in, Peirce ve James'in ileri sürdüğü görüşlerden bir adım daha öteye giderek, felsefeyi sadece epistemolojik değil; sosyal bir takım problemlerin sorumlusu olarak değerlendirdiğini göstermesi açısından da ilgi çekicidir. Dewey için mevcut geleneksel felsefe her yönüyle tamamen anti-demokratiktir. Ancak dünya ve ona yüklenen anlamlar hızla değişmekte ve demokrasi için eşitlik düşüncesinin yeni anlamı, "dünyanın türler, rütbeler ya da mertebelerin sabit bir düzeni" olarak artık yorumlanamayacağı iddiası üzerine kuruludur.[82] Öyleyse, yenidünya tasavvurunda, eski dünyanın düşünsel kodları hiçbir surette kabul edilemez. Dolayısıyla öncelikle dünyanın eski kodlarından vazgeçilmesi gerekmektedir.

Felsefenin demokratikleşmesi tartışmasının yanında, şüphesiz demokrasinin bizzat mahiyeti ve unsurları hakkında da Dewey'nin söyleyecek bir hayli sözü bulunmaktadır. Söz gelimi, Dewey bir yerde "demokrasi demek, hümanist kültürün üstün geleceğine inanmak demektir"[83], derken bir yandan kültür vurgusuyla insan tecrübesi ve etkinliğine; diğer yandan da hümanizm vurgusuyla, insanı özgürleştirme çabasına işaret etmektedir. Dahası Dewey, "demokrasi" tecrübesinin sadece ona inanlarla birlikte var olabileceğini belirterek, demokratlar olmaksızın demokrasinin de var olamayacağını ifade etmeye çalışmaktadır.

Dewey'in demokrasiye atfettiği niteliklerden en çarpıcı olanı ise, demokrasinin "radikal" bir gerçeklik olduğu üzerinedir. Dewey'e göre demokrasi radikaldir; çünkü

[82] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 77.
[83] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, Çan Yayınları, çev. Vedat Günyol, İstanbul, 1962, s. 119.

var olan sosyal, ekonomik, yasal ve kültürel kurumlarda çok büyük ve topyekûn bir değişimi öngörmektedir.[84] İnsan olanakları içinde, James'in pragmatik anlayışını hatırlatırcasına "iş gören bir vaat" olarak tanımlanan[85] ve belirli bir "yaşam yolu" öneren demokrasi, bu gayeye hizmet eden bütün kurum ve yapıları gerektiğinde araçsallaştırarak öngördüğü radikal değişimi gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.

Yine demokrasiyi değerlendirdiği bir yerde Dewey, onun sabit bir bilgi ve yetenekler yığını olmadığını bu nedenle de, insanoğluna hayat boyu ışık tutacak olanaklar sunamayacağını belirttikten sonra, demokrasinin yirmi yıl sonrasında bile, nasıl bir medeniyet sunabileceğini kimsenin kesin olarak tahmin edemeyeceğini ifade eder.[86] Bu bakımdan Dewey, demokrasinin kendisinin bile henüz tamamlanmamış bir anlam-gerçekliğine işaret ettiğini ve her daim farklı çağrışımları da içinde barındırma ihtimaliyle var olduğunu ifade etmiştir. Bu durumu yine çarpıcı bir örnekle açıklamaya çalışan Dewey'e göre, insanlık tarihinde modern dönemlerde ilk kez halkın istek ve iradesine dayanan iktidarlar yönetime talip olmasına karşılık; bunun neticesinde demokratik bir dünya değil; fakat belki eskisinden bile daha zorba yönetimler ve hatta totaliter hükümetler iş başına gelebilmektedir. Şüphesiz zorbalığın kendisinin insanlık tarihi kadar eski ve köklü olmasına rağmen, onun bu kez tamamen belirli bir halk istenciyle iktidara gelebilmiş olması, yeni ve beklenmedik bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Dewey modern çağda edinilen bu şaşırtıcı "tecrübe" ile birlikte, demokratik beklentiyi destekleyen eski bir anlayışın da ortadan kalktığını ve zorbalığın toplumun küçük bir grup ve sınıfına yaslandığı ve ondan meşruiyetini aldığı şeklindeki tezin tamamen çökmüş olduğunu da ifade

[84] John Dewey, "Democracy is Radikal", s. 339.
[85] John Dewey, "Creative Democracy –The Task before Us", **The Essential Dewey, Pragmatism, Education and Democracy** içinde, s. 341.
[86] Akt. John R. Shook, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 112-113.

etmektedir. Geniş halk kitleleri, zorbalık ve faşizmi Batı Avrupa'da bilerek ve isteyerek iktidara taşımışlar ve bu iktidarlar 20. yy.'ın özellikle ilk yarısında güçlerini, sandıktan çıkardıkları zaferlerin sonrasında her defasında arttırmayı başarmışlardır. Dewey'e göre, bu tecrübe ışığında, demokrasinin, basit "bir sayı sisteminden başka bir şey" olmadığı çok açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.[87] Demokrasinin insanlara sabit ve değişmez bir takım hayat biçimleri sunamayacağı gerçeği bir yana; demokrasi tecrübesinin kendisinin bile tek, sabit, ezeli ve belirli bir tanım ve anlama sahip olduğu artık iddia edilemez. O vakit, demokrasi, insan tecrübesi ve onun bu tecrübeye sunduğu olanaklar dâhilinde sürekli yeni anlamlar kazanarak genişlemektedir.

Demokrasi Dewey'e göre, devamlı suretle yeni anlamlar ihtiva etmesinin yanında, sadece bir "olanak" olarak mevcuttur. Yani, demokratik bir toplum vaadinin gerçekleşeceğine duyulan inanç, kesinlikle bir tür alın yazısı veya mukadderat olarak değerlendirilmemelidir. Dewey'nin de belirttiği gibi, "demokrasi, eninde sonunda, ya sürüp gidecek, ya da… çöküp gidecektir."[88] Bu anlamda, demokrasinin en azından uygulamada aşkın bir gerçeklik olmak yerine, insan tecrübe ve etkinliğinin önemli ürünlerinden birisine işaret ettiği düşünülebilir. Demokrasi düşüncesi, onun başarılabilme ihtimali kadar, yitip gitmesi de kuvvetle muhtemel bir proje olarak değerlendirilmektedir. Öyleyse, Dewey felsefesinde bireyler dünya adı verilen sahnenin birer basit seyircileri değil de, etkin birer aktörleri olarak tanımlanıyorsa; hiç şüphesiz demokrasi vaadinin gerçekleşmesi de yine o insan öznelerin etkinliğinin bir sonucu olarak belirmelidir. Bu maksatla Dewey,

[87] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, s. 126.
[88] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, s. 121.

> …demokrasi yolu, hepimizin birlikte tutabileceğimiz, daima gerçek olan yeni bir yolun enerjik, dirençli ve sürekli çabası kadar, aslında, hem basit, hem alabildiğine güçtür.[89]

"Hümanist kültürün üstün geleceğine olan inanç" olarak tarif edilen demokrasi inancının, yukarıdaki ifade de dile getirildiği gibi, içinde bir "biz" ya da "hepimiz" vurgusu taşıyan ve bu nedenle de ancak kolektif bir anlayışla inşa edilebilecek bir proje olduğu Dewey tarafından savunulmaktadır. Sahnede yerini alan ve demokratik vaat konusunda bir inanç birliği sergileyen etkin aktörlerin işbirliği neticesinde, söz konusu vaat gerçekleşebileceği gibi; ortadan da kalkabilir. Fakat sonucu ne olursa olsun, demokrasi yolunun bir işbirliği ve kolektif bir anlayışla inşa edilmeye çalışılıyor olması, burada üzerinde durulması gereken en önemli nokta olarak gözükmektedir. Bu işbirliğine istinaden, Dewey demokrasi tartışmaları içinde çok özel bir soru sormadan da edemez: "bir toplum, özellikle demokratik bir toplum bir *uzlaşma* temeli ve inanç birliği olmaksızın yaşayabilir mi?"[90] Bu sorunun cevabı, Dewey'e göre, kesinlikle "hayır!" olacaktır. Aslına bakılırsa, Dewey bu problemi dile getirirken, demokratik bir toplumun belirli bir inanç birliği ve toplumsal bir uzlaşmanın yokluğunda, varlığının mümkün olamayacağına işaret etmek istemektedir. Söz konusu uzlaşı ve konsensüsün sağlanabilmesi için de, Dewey'e göre, sosyal alanda ortak ilgi alanlarının azami derecede genişletilmesi ve zihinsel olanakların sadece belli gruplar için değil; herkes için eşit derecede ulaşılabilir olmasına ehemmiyet gösterilmelidir.[91]

---

[89] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, s. 167.
[90] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, s. 128.
[91] John Dewey, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 97. Bu durum aslına bakılırsa, demokrasinin, demokratik bir eğitim sistemini de gerektirdiği gerçeğini yansıtmaktadır. Halk kitlelerinden meşruiyetini alan bir hükümet biçimi olarak demokrasi, sınıflara ayrılmış bir toplumda olduğu gibi sadece egemen sınıf mensuplarının eğitim ve gelişimiyle değil; toplumun bütün kesimlerinin mümkün olan en kapsamlı ölçekte eşit gelişimiyle ilgilenir. Bu, geleneksel eğitim sisteminin demokratikleşmesi anlamına

Dewey'e göre, bir tür yaşam yolu olarak tarif edilen demokrasinin bu konsensüs anlayışının yerleşebilmesi için evvela, tarafların kendilerini ifade edebilmesi ve bu amaçla birbirlerine birer şans verebilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan Deweyci demokrasi yaklaşımı barışçıldır ve tüm çatışma ve tartışmaları, uzlaşma yoluyla çözüme bağlamayı öngören bir anlayış olarak değerlendirilebilir. Demokrasinin başlıca görevi, insan tecrübesinin arttırılması ve daha özgür bir insan yaratımına gerekli olanakları sunmaktır. Neticede demokrasinin mevcut tüm değeri bu nosyondan beslenmekteyse; insanoğlunu antagonistik hizip ve gruplaşmalara bölen tüm ayrılıklar Dewey'nin gözünde ortadan kaldırılmalıdır. Dewey'e göre, antagonizma, demokratik yaşam yolunun altını oymaktan başka bir işe yaramaz.[92] Antagonizma ve çatışmanın bütün şekillerini görmezden gelmeye meyilli olan Dewey'nin demokrasi ütopyasını şu şekilde tanımladığı görülmektedir:

> Demokrasinin nihai ve merkezi teminatının, komşuların köşe başında özgürce toplanıp günün sansürsüz haberlerinde ne okudularsa bunun hakkında ileri geri tartışmaları ve apartman ve evlerinin oturma odalarında toplanan arkadaşların birbirleriyle özgürce sohbet etmeleri olduğuna inanmaya eğilimliyim.[93]

Oldukça iyimser bir yaklaşımla, demokratik yaşamı komşu ve arkadaşların özgür bir tartışma ortamına sahip olup olmaması üzerinden değerlendirmeye çalışan Dewey, bu tarz bir bireysel demokratik ortamın, büyük ölçekte demokratik bir ülkünün gerçekleşmesi için de bir örnek olarak sunmaktadır. Dewey'in demokrasi düşüncesinin, insan olanaklarının bütün zenginliğini içinde barındıran, sabit bir öze sahip olmadığı için çağın ve zamanının gereklerine uygun olarak kendini

---

gelecektir ki; demokrasinin radikal olduğu iddiası da, esasen başta eğitim kurumları olmak üzere bütün sahalarda buna benzer köklü değişikleri öngörmektedir.

[92] John Dewey, "Creative Democracy –The Task before Us", s. 342.

[93] John Dewey, "Creative Democracy –The Task before Us", s. 342.

yenileyebilme enerjisini canlı tutan, insan özgürleşme çabasına hizmet eden ve en önemlisi de toplumsal konsensüs fikri üzerinden hareket eden bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Deweyci pragmatizmin demokrasi anlayışı özünde, "konsensüs" ve bu konsensüs birlikteliğini aralarında geliştirmiş kolektif bir "biz" düşüncesi üzerine kuruludur. Konsensüs, belirli bir inanç ve amaç birliğiyle hareket eden bireyler üzerinden inşa edilmiş bir yaklaşıma dayanır. Deweyci bu yaklaşımın, 20.yy.'ın ikinci yarısının yaşam tecrübesi ışığında, çok çarpıcı benzerlik ve atıflarla Rorty öncülüğünde daha geniş bir çerçevede geliştirilmeye çalışıldığı görülecektir.

1.1.4. Klasik Pragmatizmin Kısa Bir Değerlendirilmesi ya da Tükenmeyen Bir Yol Arkadaşlığı: Bir Klasik Pragmatist Rorty

19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısı için pragmatik düşüncenin, klasik dönemi tanımlaması yapılabilir. Peirce, James ve Dewey ile temsil edilen bu dönem pragmatizmin, demokratik bir siyaset anlayışının ortaya konmasına ne tür bir katkı ve olanak sağlayabileceği, başlı başına önemli bir tartışma konusudur. Pragmatizm'in bir tür ideal olarak "demokratikleşme" konusundaki ilk adımı, öncelikle felsefeyi otokratik unsurlardan arındırarak attığı görülmektedir. Bu unsurlardan en büyüğü de şüphesiz metafiziğin neden olduğu problemlerden kaynaklanır. Klasik pragmatizmin bütün temsilcileri arasında, yukarıda da gösterildiği gibi, özellikle "metafizik karşıtlığı" üzerinden yürütülen ortak bir mücadele alanının oluşturulduğu rahatlıkla tespit edilebilir. Bu temsilcilerden ilki Peirce'a göre, başıboş düşünceler ve *a priori* prensiplere dayanılarak yapılan bir felsefe anlayışı o kadar rahatsız edici bir noktaya ulaşmıştır ki; felsefeciye tıpkı bir temizlik elemanıymışçasına, "enkaz süpürücülüğü" görevi verilmiştir. Felsefeciden, felsefe disiplinini bütün metafizik enkazlarından temizlemesi beklenmiştir. Keza

James de, sonuç alınamayan anlamsız metafizik tartışmaları, değişmez ve ezeli ilkeler ve mutlaklık arayışlarını, pratik bir sonuca ulaştırılamaması nedeniyle "modası geçmiş" olarak nitelendirmiştir. Nihayet Dewey ise, tamamlanmış bir dünya tasavvuru üzerine kurulan metafiziğe duyulan söz konusu bu karşıtlığı, salt felsefi bir tartışma olmaktan öteye taşımış ve sosyal yaşam içindeki hiyerarşik sistemlere entelektüel bir meşruiyet kazandırdığı iddiasıyla, onu aynı zamanda toplumsal bir problemin sorumlusu olarak da ilan etmiştir. Ayrıca Dewey, demokratik bir yaşam tecrübesinin inşasında bir engel oluşturduğu gerekçesiyle metafiziği, ayıklanması gereken en temel unsurlardan birisi olarak nitelendirmiştir. Neticede bir yöntem ve entelektüel hareket olarak pragmatizm, ayrıcalıklı bir pozisyona yerleşmek isteyen her tür anlam hiyerarşisini reddederek, buna politik hiyerarşi de dahil, otokratik bir bakış açısıyla olan mesafesini korumuştur. Her şey bir yana pragmatizm, sadece bu yönüyle bile sınırlandırılmaya kalkışılsa; anti-metafizik tutumu nedeniyle, demokratik bir düşünce ve yaşam tarzının var olmasına çok geniş kapı aralamıştır denilebilir.

Öte yandan Rorty'nin, kendisinin de bir mensubu olduğu pragmatist yöntemi nasıl değerlendirmiş olduğu analiz edildiğinde, pragmatizmin öncelikli işlevinin şeylerin "esas, öz ve geçici" özellikleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırma çabası olduğu görülecektir. Dahası Rorty'nin, "pragmatizmi, *temelcilik karşıtlığının* genelleştirilmiş bir biçimi olarak betimliyorum"[94] sözü; onun pragmatizmi, temsil anlayışı üzerine kurulu geleneksel felsefe tarihinin özgün bir eleştirisi olarak da gördüğünün apaçık bir ifadesidir. Yani Rorty'i felsefe tarihi ile hesaplaşmaya yönelten öncelikli hareket noktası, onun pragmatist bir saik ile hareket etmesinden

[94] Richard Rorty. "Ethics Without Principles", **Philosophy and Social Hope** içinde, Penguin Books England, 1994, s. 72.

ileri gelmektedir. Bu yönüyle pragmatizm, daha önce de tartışıldığı gibi, esasen geleneksel felsefenin önemli bir tenkididir. Yine başka bir yerde pragmatizmden ne anladığı kendisine sorulduğunda Rorty, öncelikle onu hakikat, bilgi, dil, moralite ve benzer felsefi kuramsallaştırmaların nesnelerine başvuran bir *temelcilik karşıtlığı* olarak algıladığını vurgulayacaktır.[95] Rorty temelcilik karşıtı bu anlayışın nüvelerinin James ve Dewey tarafından atıldığına içtenlikle inanmaktadır.

Rorty pragmatist gelenek içinde, felsefenin tanımlanması, nosyonu ve onun araçsal özellikleri bakımından evvela William James ile birçok ortak noktayı paylaşmaktadır. Hatırlanacağı gibi, James'e göre felsefe, tıpkı diğer birçok şey gibi, insan gereksinmelerinin olanağını zenginleştirme amacına hizmet eden bir nosyona sahiptir. Bu şekilde değerlendirildiğinde, insan yaşamında makul sonuçlar barındırmıyorsa, felsefi bir iddia, sadece bu özelliği nedeniyle bile, pragmatik olarak da anlamsız olacaktır.[96] James tarafından felsefe, teori ve kavramlar yoluyla dünyanın yeniden düzenlenmesine yardımcı olan ve bu yolla *araçsal* görevler üstlenen bir disiplin olarak tanımlanır. Jamesci pragmatik felsefenin bu işlevsel araçsallığı onu, "mutlak hakikatlere ulaştıran" bir metafizik teselli olma pozisyonundan da uzaklaştırmaktadır. Yakından bakıldığında, çok benzer bir yaklaşımın Rorty tarafından da paylaşıldığı rahatlıkla görülmektedir. Rorty felsefecilerin, hakikatin basit birer taşıyıcısı ve izleyicisi olarak değil; "demokrasi ve özgürlüklerin birer hizmetkârları" olduğunun altını büyük bir kararlılıkla çizer.[97] Rorty bu kararlılığı James gibi felsefe ve felsefeciye sadece araçsal bir işlev yüklemekle sınırlandırmaz; onun ötesine geçerek bu işlevin ne olduğunu da açık ve

[95] Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", **Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)** içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, s. 162.
[96] Ellen Kappy Suckiel, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, s. 6-7.
[97] Richard Rorty, "Philosophy & Future", **Rorty&Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics** içinde, London, 1995, s. 205.

seçik bir şekilde belirtir. Bu bakımdan, Rortyci pragmatik felsefe, tıpkı James gibi belirli bir görev üstlenmekte ve bu görevin kendisi de onu insan etkinlik ve çabasını besleyen demokrasi ve özgürlükler ile buluşturmaktadır.

Rorty'nin, diğer önemli pragmatist Dewey'den de övgüyle bahsettiği bilinmektedir. Rorty söz gelimi Dewey hakkında, onun diğer bazı düşünürler gibi[98] epistemolojik olmayan bir felsefe yaratımında bulunmasını büyük bir meziyet olarak değerlendirmekte ve adını andıkça onu sık sık takdir etmektedir.[99] Çünkü Rorty'nin bizzat kendisi de benzer şekilde ondan önceki geleneksel tavrı ve bu tavrı paylaşan epistemolojik düşünürleri eleştirmiş; ancak onların yaptığı gibi sistematik bir felsefe inşa etme yanlışına düşmeyerek; bir bakıma Dewey'nin yolundan yürümüştür. Rorty'e göre, yüzyılın en önemli üç büyük filozofu olarak adlandırılabilecek Wittgenstein, Heidegger ve esasen Dewey de felsefi yolculuklarının hemen başlarında geleneksel felsefi yaklaşımın genel eğilimlerini yansıtırcasına birer temsil teorisi kurmak için etkin bir çaba harcamışlardır. Ancak onlar da daha sonraları bu niyetlerinden vazgeçerek, şimdi pragmatizm olarak adlandırılan ortak bir düşünme tarzı içindeki yerlerini almışlardır. Söz gelimi Rorty'e göre, Wittgenstein, rasyonalizmle ilişkisi olmayan bir temsil teorisini; Heidegger, bilim, epistemoloji ya da Kartezyen kesinlik anlayışı ile ilgisi olmayan yeni bir felsefi kategoriler dizisi oluşturma çabasını, nihayet Dewey de, Hegel'in tarih anlayışının doğallaştırılmış yorumunu kurma çabasını daha sonraları terk etmiştir.[100] Bu üç filozof, inşa edici, sistematik ve programlı bir felsefe yaklaşımı sergilemek yerine; bu kez daha çok "terapötik", "eğitici" ve kişiyi "felsefe yapmaya sevk eden" bir tarzla ortaya

[98]Rorty'e göre, Wittgenstein, Heidegger, Sellars, Feyerabend da bu epistemolojisiz düşünürler arasında yer almaktadır.
[99] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s. 381.
[100] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 5.

çıkmışlardır. Bu üç düşünürün ortak özellikleri, metafizik, epistemoloji ve zihin nosyonunu bir yana bırakarak felsefe yapmalarıdır. Bu bağlamda Rorty, özellikle Dewey söz konusu olduğunda, kendisinin sistematik bir felsefe yaklaşımı inşa eden bir düşünür olmadığını ve terapötik bir düşünür olarak görülmesi gerektiğini her fırsatta dile getirir.[101]

Rorty'nin pragmatizme yüklediği anlamsal kodların bir çerçevesi çizilmek istenirse, bunun Elshtain'ın da dile getirdiği gibi, bir tür anti- "izm" olarak adlandırılması mümkündür.[102] Rorty için pragmatizm evvela belirli bir özden hareket etmediği için bir tür *anti-temelcilik*, daha sonra yine belirli bir hakikat iddiası ve bunun epistemolojik bir karşılığı olduğu düşüncesinden vazgeçtiği için *anti-epistemolojik* (ya da anti-**F**elsefi) ve nihayetinde dil ya da zihnin doğanın tam ve mutlak bir temsili olduğu anlayışına şiddetle karşı çıktığı için bir tür *anti-temsiliyetçilik* olarak adlandırılabilir. İşte bu bir tür "anti" anlayışın karşılığı Rorty'e göre kendisini ilk defa James ve Dewey'de bulmuştur.

Diğer taraftan yaşamın bütününü kapsayabilecek tarzda mutlak ve mükemmel bir yaklaşımın olanaksızlığına dikkat çeken pragmatizm, monistik tarzda bir evren tahayyülüne de karşı çıkmış ve çoğulcu bir anlayışın savunucusu olmaya çalışmıştır. Pragmatizm'e göre, ancak bu tarz bir anlayışla, insan tecrübe ve olumsallığına açık ve kendini sürekli yenileme fırsatını barındıran plüralist bir yaşam tarzı insanlığa sunulabilir. Bu yaşam tarzının günümüzde taşıdığı adın çoğulcu bir demokrasi olduğu bilindiğinde, pragmatizm ve demokratik bir siyasetin olanaklılığı arasında nasıl bir bağlantının mevcut olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Başta James olmak üzere Dewey'nin öncülüğündeki pragmatist anlayış, geleneksel epistemoloji ve dinsel

[101] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 7.
[102] Jean Bethke Elshtain, "Don't Be Cruel: Reflections on Rortyian Liberalism", **Richard Rorty** içinde, 2003, s. 139.

inanışların ortaya koydukları *logos merkezci* bir otoriteye tepki göstererek Rorty'e göre insan özgürleşmesine de çok büyük katkılar sunmuştur.[103] Çünkü bir takım teorik, kavramsal ya da dinsel hakikatler ile yine birtakım kişi ve kurumların bireyler üzerinde otorite tesis ettiği tarzındaki bir anlayış pragmatistlere göre, insan etkinliğinin cesaretini fazlasıyla kırmaktadır. Bu tarz monistik bir otoriteryanizm, bir yandan gerçekliği teorize edilmiş dar ve sınırlı bir belirlenmişlik alanına hapsetmekte ve geleceği geçmişle benzer ve tutarlı hale getirmeye çalışmakta; diğer taraftan da insanı, Rorty'nin deyişiyle, "tam anlamıyla programlı bir makine"ye[104] dönüştürmektedir. *Kişiliğini yitirmiş* ve *insanlıktan uzaklaşmış* bir monoteizme[105] karşı çıkmak Rorty'e göre insan umutlarına tekrar kapı aralamak ve insanın gelecek için umutlar beslemesine olanak sağlamaktır. Pragmatizm, Rorty'nin gözünde bu sebeple bir tür *otoriteryanizm karşıtlığı* olarak da adlandırılmıştır. Rorty yine bu bakımdan ebedilik arayışından vazgeçilerek gelecek için düşünmenin insanın yaratıcı gücünü artıracağına, söz gelimi barış ve refah için daha fazla düşünmeye yol açacağına fazlasıyla inanmaktadır.[106] Dahası bunun, insan geleceğini geçmişten daha zengin yapacağını düşünür. Bu nedenle demokratik bir vaadi canlı ve her vakit diri tutan ön koşul, bireyin yüzünü geleceğe çevirmesi olarak görülür. Rorty'nin bu bakış açısının, James ve Dewey'nin "metafiziğin geçmişi çağırmasını" şiddetle eleştirmeleri ve pragmatik felsefenin sadece "ileriye dönük"[107] olduğunu belirtmelerinden pek bir farkı yok gibidir. Richard Rorty bu bakımdan tam anlamıyla bir pragmatisttir. Monoteizmin deterministik anlayışından vazgeçerek, Rorty'nin ileri

[103] Richard Rorty, "Pragmatism as Anti-authoritarianism", **A Companion to Pragmatism** içinde, Edited by John R. Shook, Joseph Margolis, Blackwell Publishing, 2006, s. 257-258.
[104] Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", s. 166.
[105] Rorty bu ifadeyi daha çok Platonizm için kullanır. Richard Rorty, "Pragmatism as Anti-authoritarianism", s. 263.
[106] Richard Rorty, "Ethics without Principles", s. 87.
[107] William James, **Pragmacılık**, s. 105.

sürdüğü gibi, "olumsallığı başlangıç noktası olarak kabul etmek, pragmatizmin mirasını kabul etmektir."[108] Rorty sırf bu nedenle bile olsa klasik pragmatizmin yetkin bir mirasçısıdır.

Rorty'nin pragmatizmden bahsederken vurguladığı bir diğer nokta da, pragmatizmin *doğruluğun* ne olduğu ya da ne olması gerektiği hususu ile *olgular* ve *değerler* arasındaki metafizik farklılıklar arasında bir ayrım yapılamayacağını belirtmiş olmasıdır. Rorty'e göre pragmatizmin perspektifinden moralite ve bilim arasındaki metodolojik farklılıklar konusunda da epistemolojik bir ayrım yapılamaz. Yani Rorty, bir takım rasyonel kural ve prensiplere indirgenerek ayrımlar yapmanın ve bu prensip ve kurallar çerçevesinde çeşitli sınırlandırmalara gitmenin mümkün olmadığını belirterek pragmatizmin belirli bir özelliğini daha ortaya koymaktadır.[109] Son olarak pragmatizm ona göre, rasyonalist ya da analitik düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, nesneler, zihnin ya da dilin doğasından türeyen toptan hiçbir sınırlandırmaya maruz bırakılamaz. Eğer böyle bir sınırlandırma mümkün olabilseydi; dil ve zihin nesnelerin doğrudan birer temsilleri olacaktı ki, Rorty'e göre, bu tarz "açık" bir dil ve o kadar "berrak" bir zihnin varlığı şüphesiz mümkün değildir.[110]

Yine pragmatizm, özellikle James ve Dewey etkisiyle, geleceğe ilişkin samimi bir iyimserliğe sahip bir gelenektir. Söz konusu bu iyimserlik, insan çaba ve tecrübesine dayanan bu nedenle de *melioristik* olarak adlandırılan bir tür geleceğe ilişkin ümitli olma halidir. Çoğulcu bir demokrasi anlayışının, barındırdığı kültürel atmosferin zenginliği nedeniyle, bu tür bir iyimserlik haliyle buluştuğu iddia edilebilir. Bu yönüyle pragmatizm için gelecek ve demokrasi hep bir vaat olarak bir arada mevcutturlar. Yakından bakıldığında Rorty'nin de bu mevzuda benzer bir

[108] Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", s. 166.
[109] Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", s. 164.
[110] Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", s. 165.

anlayışı savunduğu görülmektedir. Söz gelimi Rorty'e göre, bir yüz yıl gibi kısa bir süre sonra bile özgür basın ve demokratik seçimlerden bahseden sadece birkaç kişinin olabileceği, Mill, James ya da Dewey gibi yaşamlarımızı zenginleştiren düşünürlerin zihinlerden çoktan uçup gidebileceği ihtimali her daim mevcuttur.[111] Yani her ölümlü gibi pragmatizm yahut liberalizm de bir anda tarih sahnesinden silinebilir. O vakit, geleceği geçmişten daha güzel yapma isteği ve cesaretine rağmen, geleceğin geçmişten daha güzel olacağı umudunun gerçekleşmesinin hiçbir garantisi ve zorunluluğu yoktur, fakat bu umut hiçbir zaman imkânsız da değildir. Gelecek tüm olumsallığıyla orada, ortada durmaktadır ve bunu demokratik bir iyimserlikle buluşturmak her daim olanaklıdır.

Öte yandan gerek Dewey gerekse Rorty'de benzer bir liberal ve etik tavrın mevcut olduğu gerçeği, onların müşterek özellikleri arasında sayılabilir. Söz gelimi, Dewey pragmatizm ve onun araçsalcılık özelliğinden söz ederken bir yerde; pragmatizmin insan arzu ve imgelemleri ile yaşamımızın acımasızlık ve sapkınlık yönleri arasında arabuluculuğa soyunan bir tür *sakinleştirici* niteliğine sahip olduğuna işaret eder.[112] Daha sonraki yıllarda Rorty'nin yine pragmatizm hakkında konuşurken onun, "eşitlikçi bir dil" ile "farklı kültürel geleneklerin eşitlikçi olmayan dilleri" arasında bir arabuluculuk nosyonuna sahip olduğunu belirtmesi, aradaki ilişkiye işaret etmesi açısından oldukça çarpıcıdır.[113] Neticede, cinsiyetler, toplumlar ve kültürler arası eşitlikçi bir dilin inşası şüphesiz insanoğlunun en büyük hayallerinden biri ise; eşitlikçi olmayan bir dil de içinde yine en büyük acımasızlık, sapkınlık ve korkuları barındıran bir tür kâbustur. Bu yönüyle, her iki düşünürün de

[111] Richard Rorty, "Pragmatism, Pluralism and Postmodernism, **Philosophy and Social Hope** içinde, s. 274.
[112] John Dewey, "The Pragmatic Acquiescence", s. 36.
[113] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 204-205.

insanoğlunun hayallerinin gerçekleşmesi ve korkularından kaçınması konusunda benzer bir duruş sergilediği görülmektedir.

Klasik pragmatizmi demokrasi tartışmalarıyla birlikte anılır hale getiren bir diğer özelliği de, hiç şüphesiz onun pratik bir felsefe oluşu ve insanlık için gerçek öneme sahip belirli sorunların çözüme bağlanmasında tavsiye niteliğinde entelektüel bir takım arayış ve önerilerde bulunmasıdır. Günümüzde insanlık için problem teşkil eden en büyük meselelerden birisinin de hem bir hükümet biçimi hem de bir yaşam tarzı olan demokrasi üzerine yoğunlaştığı hatırlatıldığında, pragmatizm gibi pratik felsefi yaklaşımların önemi bir kez daha fark edilmektedir.

Demokratik politikanın bir mücadele ve rekabet fikrinden beslendiği bilindiğinde, pragmatizmin bu uzlaşmaz durum karşısında nasıl bir tavır takındığı oldukça ilgi çekici bir başka tartışmanın konusudur. Bu tartışmaya bilhassa değinen Dewey, uzlaşmazlıkları birbiriyle buluşturmayı, bir konsensüs oluşturmayı ve bu yolla uzlaşmaz taraflar arasında bir inanç birliği yaratarak söz konusu demokratik vaadi canlı tutmayı tercih eder. Bu tercihin izleri, daha sonraki yıllarda Rorty'de de gözlemlenecek ve daha sistematik bir demokrasi kavrayışıyla kuramsal tartışmalarda hak ettiği yerini alacaktır. Öte yandan Rorty'nin demokrasi ve özgürlükler gibi toplumsal meselelere bu kadar yoğun bir şekilde ilgi duyması, daha önceleri Dewey'nin belirttiği şekliyle felsefenin, soyut felsefe problemlerinden vazgeçip yüzünü insanların gerçek problemlerine döndürmesi gerektiği[114] konusundaki endişesine bir cevap bulma kaygısı olarak okunabilir. Rorty ve Dewey'nin sözü edilen insani kaygıları kimi zaman o kadar ortak bir noktaya ulaşmıştır ki, bu durum demokrasi konusundaki iddialarının belirli bir düzeyde benzeşmesine bile neden

[114] John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", s. 47.

olmuştur. Gerek Rorty gerekse Dewey'de demokrasi idealinin kolektif boyutu ve ortak bir "biz" düşüncesinin varlığına yapılan vurgu, bu ortaklığın en açık kanıtlarından birisidir.

Toparlamak gerekirse, Rorty'e göre pragmatizm, iddia edildiğinin aksine Amerika'da yaşayan bir grup düşünürün bir araya gelip, dile getirdikleri bir görüşler silsilesi olmaktan çok; James ve Dewey ile başlayan ve daha sonra Rorty'nin deyişiyle, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Foucault ve Davidson ile devam eden ortak bir düşünme tarzının adıdır. Bu bakımdan onu belirli bir coğrafyada yaşayan insanlara has bir yöntem ya da Amerikan yaşam tarzının entelektüel karşılığı olarak değerlendirmek yerine; "nesneleri insani ihtiyaç ve çıkarlardan bağımsız şekilde temsil etme arzusuyla karakterize edilen metafizik projeden"; alışkanlığın, inancın veya adaletin temellendirilmesi eğiliminden kesin bir kopuşun ifadesi olarak algılamak daha doğru olacaktır.[115] Bu bakımdan, doğrudan pragmatist gelenek içerisinde adlandırılmasa bile; ortak düşünme tarzına sahip Nietzsche, Wittgenstein ve benzeri birçok düşünür, felsefe içindeki yanlış düşünme alışkanlıklarına karşı pragmatistlerle ortak bir saik içerisinde hareket ettikleri için, onlar da pragmatist olarak değerlendirilebilirler. Bu yüzden Rorty'nin pragmatizmi sadece James ve Dewey gibi klasik pragmatistlerden etkilenmekle kalmamış, onun ötesine geçip daha geniş bir çerçeveye de oturmuştur. Zaten Rortyci pragmatizmin Derrida bağlamında yapıbozum ile olan ilişkisinin merkezinde de kısmen bu ortak düşünme etkinliği yer almaktadır. Rorty pragmatizminde "yeni" olarak değerlendirilebilecek şey de bu ortak düşünme etkinliğinden ileri gelmektedir.

[115] Richard Rorty, akt. Funda Günsoy Kaya, "Rirchard Rorty'e Giriş", **Felsefe ve Doğanın Aynası** içinde, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. XVII.

1.2. Rortyci Pragmatizmin Felsefe, Siyaset ve Demokrasi Kuramı

1.2.1. Rorty'nin Geleneksel Felsefe Eleştirisi ve Ayna Metaforu

Rorty pragmatizminin kalkış noktası, klasik pragmatistlerde olduğu gibi, geleneksel felsefenin eleştiri potasına yerleştirilmesi ile başlar. Söz konusu bu eleştirel yaklaşımın niteliği, Rorty'nin özellikle "ayna metaforu" adını verdiği kavramsal izlek yardımıyla anlaşılabilir. Bu metafor Rorty'nin, 1979 yılında yayınlanan *Felsefe ve Doğa'nın Aynası* (*Philosophy and the Mirror of Nature*) adını taşıyan çığır açıcı eserinde ilk kez dillendirilmeye başlamıştır. Rorty bu eseriyle, yerleşik bazı felsefi inançlar karşısında fütursuz bir tavır takındığı bahanesiyle özellikle sağ kanat düşünürler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Söz gelimi muhafazakâr bir dergi *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nı "20. yüzyılın en kötü elli kitabından birisi" olarak nitelendirmekten hiç çekinmemiştir.[116] Sadece bu bile Rorty'nin aslına bakılırsa düşünce tarihini masaya yatırırken o dönem için ne kadar kökten ve radikal bir bakış açısı ile hareket ettiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Rorty'nin sözü edilen bu çalışmasının en önemli tezi geleneksel felsefede hâkim olan bir eğilimin, özellikle zihnin, empirik olmayan *a priori* yöntemlerle araştırma yapmasının mümkün olduğu bir aynaya benzetilerek; gerçekliğin bu aynada tam ve mutlak bir şekilde temsil edilebileceğine olan yaygın inanışın, artık terk edilmesi gerektiği hakkındadır.[117] Bu yanlış fakat yaygın inanış esasen, "ne bileceğimiz ve zihnimizin nasıl çalıştığını araştırarak nasıl daha iyi bilebileceğimiz konusundaki"[118] bir "öğrenme projesi"nden beslenmiştir. Bu proje bilgiyi, hakkında bir teoriye sahip olmamız gereken düşünme alışkanlığına dayalı bir epistemoloji

[116] Charles Guignon (Ed.), David R. Hiley (Ed.), **Richard Rorty**, Cambridge University Press, 2003, s. 29
[117] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 12.
[118] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 137.

olarak ele almıştır. Bu bakımdan zihnin ürettiği bilgi, gerçekliğin kusursuz bir temsili olarak düşünülmüş ve Rorty'nin deyişiyle, "doğanın bir aynası" olarak değerlendirilmiştir. Bu tür bir temsil anlayışı, insanın kendisini çepeçevre saran dünya karşısında konumlandırılmasında da etkin bir görev üstlenmektedir. İnsanın dünyayı kendi zihni melekeleri vasıtasıyla mutlak bir şekilde temsil edebilme arzusu, onun sanki kendi doğasının ayırt edici temel bir niteliği olarak görülmüştür. Dahası zihnin tıpkı bir "ayna" gibi doğayla tamamen örtüşecek şekilde bir yansıtma ilişkisi üzerinden ele alınması, "filozof" olmanın bile en önemli ve ayrıcalıklı yükümlülükleri arasında sıralanmıştır. Filozofun bu yolla *doğruyu* [ya da hakikati] ele geçirebileceğine ilişkin yaygın inanış, Rorty'e göre çok uzun bir dönem felsefeye hâkim olmuştur. Ancak Rorty kendisini bu temsiliyetçi tavrın tam karşısına konumlandırır.[119]

İnsanoğlunu kuşatan dünyanın bir takım özler aracılığıyla tam ve mutlak bir anlamda temsil edilebileceği iddiası; sözü edilen özler dışındaki diğer şeylerin hiyerarşik anlamda ne tür bir değere sahip olabileceklerinin saptanması açısından da önemlidir. Söz gelimi, görünüş ve gerçeklik, zihin ve madde, özne ve nesne, duyusal ve zihinsel, içsel ve dışsal gibi çeşitli *düalistik* ayrımlar neticesinde ayrımın konusu olan kavramdan biri, ötekine indirgenmek veya onun üzerinden açıklanmak suretiyle epistemolojik bir hiyerarşi tesis edilmeye çalışılmıştır. Temsiller arasında ayrıcalıklı ve temel kurucu bir pozisyona sahip olanları zihinle arayıp bulmaya çalışan bu tarz kuşatıcı bir felsefi yaklaşım, Rorty'nin de dile getirdiği gibi her defasında indirgemecilikle sonuçlanmıştır. Varlıklar hakkındaki bilgilerimizin, salt zihinsel ve soyut birtakım kendiliklerin bilgisinden çıkarıldığı ve onlar olmaksızın diğer bütün

[119] Kai Nielsen, "Richard Rorty", **A Companion to Pragmatism** içinde, Blackwell Publishing, 2006, s. 125.

şeyler hakkındaki bilgilerimizin temellendirilmesinin olanaksız olduğu şeklindeki iddia, bu hiyerarşik anlayışın en temel doktrinidir. Bu yolla varlık hakkındaki bilgilerin, soyut kendiliklere indirgendiği ve onların bir tür varyasyonu haline dönüştürüldüğü bir epistemoloji anlayışı ortaya çıkarılmıştır. Sözü edilen bu tarz epistemolojik bir felsefe, aslına bakılırsa, insan inanç ve alışkanlıkları hakkındaki bilgilerin doğruluğunun [ya da meşruluğunun] saptanmasında kullanılabilecek bir "ölçüt" işlevini de yerine getirmeyi amaç edinmiştir.[120] Rorty'e göre bu arkitektonik (temelci) tavra, felsefe tarihi boyunca her dönem tanık olunmuştur:

> Bazı zamanlar bu ortak temelin dışımızda bir yerde –örneğin, *Oluş* alanına karşıt olarak *Varlık* alanında, hem araştırmaya yol gösteren hem de onun amacı olan Formlarda- bulunduğu imgelenir. Bazı zamanlarsa bu temelin, on yedinci yüzyılın kendi zihinlerimizi anlamak yoluyla hakikati bulmanın doğru yöntemini anlayabileceğimiz görüşünde olduğu gibi, kendi içimizde bulunduğu düşünülmüştür.[121]

Buradan da anlaşılacağı üzere, evrenin bir takım özler vasıtasıyla bilinebileceği ve insanın bu özleri mutlak şekilde temsil etmek gibi temel bir nosyona sahip olduğu tarzındaki yanlış inanıştan beslenen geleneksel ve *sistematik felsefe*, metafizikten hareketle tanımlayıcı ve açıklayıcı bir söylem geliştirerek bir takım objektif doğrular keşfetme yoluna gitmiş ve insanların gerçek yaşantılarına ilgisiz kalmıştır.[122] Rorty'e göre Platon ile başlayan bu süreç sonrasında,

> Hıristiyanlar merkeze Tanrı'nın sesine ayak uydurmayı alarak bunun oluşacağına yönelik bir umut beslediler. Kartezyenciler, kuşku duyulmayanı aramak ve zihni boşaltmak yoluyla bunun yerine getirilebileceğini düşündüler. Kant'tan bu yana filozoflar, toplumsal yaşamın biçimi, dil ya da bütün mümkün araştırmanın *a priori* yapısının

[120] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 212.
[121] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 316.
[122] Charles Guignon, David R. Hiley, **Richard Rorty**, s. 31.

> bulunması yoluyla tamamlanabileceğini umdular. Fakat biz bu umutları bir yana bırakırsak, Nietzsche'nin "metafizik avuntu " olarak adlandırdığı şeyi bir yana bırakmış olur ve toplumun tazelenmiş [ve yenilenmiş] bir anlamını kazanabiliriz.[123]

Rorty, sistem kurucu felsefe tarafından geliştirilmiş tüm argümanlara şiddetle karşı çıkar ve o, bir zihin gözü ve onun nesnesi aracılığıyla ortaya çıkan bir ideye veya idelerin sistematize edilmiş hali olan bir tür model bilgiye zaten ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Yani düşüncelerin zihin ya da duyular ile nesneler arasında bir ara noktada konumlandırılıp, onların temsilleri haline gelmedikleri ve bu yolla da kendinde gerçekliği ya da doğayı saydam bir şekilde yansıtamayacaklarını belirtir. Öyleyse Rorty'e göre, ideleri bir gerçekliğe dayandırmak yoluyla bilginin bir konusu olarak değerlendirmek yerine; onların yalnızca nesnelerin insanlar tarafından idare edilmesinde kullanışlı *araçlar* [aletler] olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır.[124] İdeler sadece, Rorty'den hareketle, bireyin dünya ile baş etmesine yardımcı olan araçlar gibidirler. Rorty'nin bu noktada klasik pragmatist köklerinden beslenircesine, düşünceyi nesne ve özne arasındaki ilişkide "iş gören" bir tür enstrüman olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Diğer taraftan Rorty'e göre dil de, zihin ve duyu organları için söz konusu olduğu gibi, özne ve nesne arasında yer tutan bir unsur olarak değerlendirilemez. Dil, gerçekliği yansıtan ya da ona tastamam karşılık gelen resimleri biçimlendirmeye yarayan bir öğe olarak da ele alınmamalıdır. O olsa olsa insanın içine doğduğu dünyayı ya da söz konusu bu dünyayı birlikte paylaştığı diğer insanları, kendisiyle birlikte betimlemesine yarayan sözcük dağarcıklarının toplamından ibarettir. Dil,

---

[123] Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", **Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)** içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, s. 166.
[124] Richard Rorty, "A World without Substances or Essences", **Philosophy and Social Hope** içinde, Penguin Books England, 1994, s. 50.

Rorty'e göre, gerçekliğin temsil edilmesi için bir araç değil; insanın yaşadığı ve hareket ettiği gerçekliğin bizzat kendisidir.[125] O vakit Rorty dilin misyonunundan bahsederken, aynı zamanda insanın zihinsel ya da duyusal melekeleri neticesinde ortaya koyduğu tüm temsiliyet ilişkilerinden büsbütün bağımsız bir dünya olduğunu da serimlemeye çalışmaktadır. İnsanın doğru ya da yanlış tümcelerinden bağımsız bir dünya var oluşu olduğuna ilişkin bu iddiası, Rorty'nin insan ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi realist bir bakış açısıyla değerlendirdiğini belirtmesi açısından da önemlidir. Bu realist yaklaşımın doğal bir sonucu olarak Rorty'e göre *doğruluk,* dış dünyanın bir niteliği değil, sadece dil içerisinde değerlendirilen ve biçimlendirilen [dış dünya hakkındaki] tümcelerin bir niteliği olabilir.[126] Dolayısıyla felsefe, kendisi hakkında söylenen hiçbir şeye aldırış etmeyen dünya ya da "kendinden gerçeklik" hakkında; dilin unsurları olan sözcük ve tümcelerin olguları resmetmesi yoluyla bir episteme yaratılmaya çalışılmamalıdır. Çünkü bu tarz tam ve kusursuz bir bilgi projesi Rorty'e göre, doğal olarak bazı temsillerin ayrıcalıklı olduğu anlayışına götürmektedir.[127] Ne yazık ki var olan felsefe tarihi esasen bu epistemolojik anlam çarpışmalarının bir bütünü olarak okunabilir. Fakat bugün gelinen noktada Rorty, idelerin yanı sıra, kelime ve tümcelerin de gerçekliğe karşılık geldiği ve hatta onları resmettiği türünde bir bilgi anlayışından şiddetle vazgeçilmesi ve tümcelerin dünyayla [ya da olgularla] bağlantılı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir.[128]

Öte yandan geleneksel felsefenin gerçekliğin bir takım özler ile mutlak bir şekilde kavranabileceğine ilişkin kurguladığı epistemik iddia, sadece insanı kuşatan

[125] William G. Weaver, "Richard Rorty and The Radical Left", **Virginia Law Review**, Vol. 78, No. 3, 1992, s. 731.
[126] John Tambornino, "Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty", **Polity**, Vol.30, No.1, 1997, s. 60.
[127] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 318-319.
[128] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 371-372.

doğa-dünyanın formüle edilebilmesinde değil; insanın bizatihi kendi benliğinin kavrayışında da etkin bir rol üstlenmiştir. Yani temsiliyet doğadan insanoğlunun kendisine kadar genişletilmiştir. Evrenin belli bir takım özlere sahip olduğu anlayışı sadece nesnelere ait bir özellik olarak sunulmamış, özellikle Greklerden itibaren insanın da içsel bir doğaya sahip olduğu iddiasıyla yeni bir mevzi daha kazanmıştır. Dolayısıyla tarih dışı ve tarih ötesi bir insan özünün olabileceği anlayışı, bu özler bir kez keşfedildikten sonra, bu defa ona uygun bir moral yaşamın da kolalıkla tasavvur edilebileceği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bu durum hiçbir zaman ve koşul içerisinde değişmeyen, ebedi ve evrensel birtakım etik kodların varlığını gündeme taşımıştır. İnsan özünün açık bir temsili olarak adlandırılabilecek olan bu geleneksel etik kod ve prensipler, kaçınılmaz ve emredici bir takım etik yükümlülükler getirmek suretiyle; bireyin, tıpkı dünya gibi, kesin bir şekilde belirlenmiş ve tamamlanmış bir varlık olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bireysel benlik (self), rasyonel ve sabit özlerden oluşan birleşik ve tutarlı bir bütünlük olarak düşünülmüştür. Daha doğrusu birey, rasyonel bu sabit ve *a priori* özler tarafından mutlak bir şekilde temsil edilebilirmiş gibi tasavvur edilebilmiştir. Rorty'e göre insan benliği hakkında konuşan bütün düşünürler az çok benzer bir içsel temsili savunmuş, insanın içinde gömülü bir takım kodlara sahip olduğuna inanmıştır. Öyle ki Rorty'e göre, "Kant'ın içte neler olduğunu bildiğimiz takdirde, kesinliklerimizi, saf akıl mahkemesinin önünde meşru kılabileceğimiz hakkındaki iddiası, Descartes'in "zihin için onun kendini bilmesinden daha kolay bir şey yoktur iddiasına kadar geri götürülebilir."[129] Yani, geleneksel felsefe cephesinden bakıldığında, benliği temsil ettiğine inanılan

[129] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 252-253.

birtakım etik kod ve prensipler; zihin, ideler ve dil üzerinden inşa edilen temsilliyet ilişkisinin doğal bir uzantısı olarak okunmuştur.

Ancak, yine Greklerden bu yana yaşam için bir merkez inşa etmek ve yaşamı çeşitlendirmek yerine, onun birliğini savunmak arayışında olan bu tarz bir benlik tanımlamasının, birtakım vahim toplumsal ve politik sonuçlar doğurduğu da bu noktada iddia edilebilir. Evvela bu tarz bir benliğin insan toplulukları için "çileci" (ascetic) bir yaşamdan fazlasını sunamayacağı rahatlıkla ileri sürülebilir.[130] Neticede, insan gerçekliğine karşılık geldiği iddiasındaki rasyonel bir prensip veya öz, içinde çeşitlilik ve zenginliğin farklı kararlarını barındırmayan, tek ve mutlak bir kararın hiyerarşisini sunan bir anlayışla hareket etmekte ve insana demokratik bir seçim hakkı tanımamaktadır. Bu yolla birey, doğa ve insan belirlenimciliğin kaba bir ürünü olarak tahayyül edilmekte ve çeşitli olasılıklar havuzu içinde kendisi için en makul olanı seçme hakkından mahrum bırakılmaktadır. Bu anlayışa şiddetle karşı çıkan Rorty'e göre ise, "insanlık" açık uçlu bir kavram olarak kabul edilmeli ve mevcut belirsizliği ile tamamlanmış bir özden çok; gelecek vadeden bir tasarım olarak düşünülmelidir.[131]

Rorty'nin, "Platon-Kant kutsal kanunu" olarak adlandırdığı felsefi geleneğin bir başka özelliği de, gerçeklik ve görünüşler ayrımı yapmak suretiyle, görünüşler çoğulluğunun üzerindeki birliğin ve tüm değişim içindeki değişmeyen gerçekliğin [sözde] zirvesine tırmanmak gayesiyle bir dikey görüş metaforuna başvurmuş olmasıdır.[132] Sözü edilen bu gerçeklik zirvesine ulaşmak için kutsal patikada yol alan ve bir nevi kutsal ruhban sınıfının bir üyesine dönüşen felsefecilerin, adları değişse

---

[130] Richard Schusterman, "Postmodern Ethics and the Arts of Living", **Pragmatist Aesthetics, Living, Beauty, Rethinking Arts** içinde, Rawman & Littlefield Pulishers, Inc., 2000, s. 243, 253.
[131] Richard Rorty, "A World without Substances or Essences", s. 52.
[132] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 96.

bile uğraş verdikleri temel etkinlik, yukarıdan aşağıya, ya da tümelden tikele doğru ilerleyen bir ağda, belirli bir anlam birliğini bulmak ve onu tüm ayrıntılarıyla tanımlamaktır. Bu anlam çabası felsefe tarihi boyunca birbiri ardına ortaya çıkan yeni metafizik teorilerin doğuşuna neden olmuştur. Bu bağlamda metafiziğin kendisine duyulan ontolojik ihtiyaç sabit kalmakla birlikte, kronolojik gelişimde bir metafizik teorinin yerini sadece bir diğeri almış ve süreç bu şekilde seyrine devam etmiştir.[133]

Bütün bunların akabinde, Rorty felsefesinin eğer belirli bir felsefi proje ve gayeyi barındırdığı iddia edilirse, bunun Batı felsefesinin "ayna" metaforisinde karşılığını bulan, "kendini kandıran" ve "iflas etmiş" metafizik geçmişinden onu özgürleştirilmesi[134] olduğu açıkça belirtilmelidir. Eski metafizik problemleri yeniden ve tekrar tekrar ifade etme ve onlar hakkında farklı şekillerde de olsa çözüm yolları bulma yahut alternatif metafizik teoriler sunma arayışlarından vazgeçmek yoluyla; Rorty'e göre aslında yeni bir felsefi bir sürecin de başlangıcına imza atılmış olunacaktır. Rorty'den hareketle sözü edilen bu yeni felsefi sürecin özgün karşılığı da, "epistemolojik davranışçılık" olarak adlandırılmaktadır.

1.2.2. Rortyci Epistemolojik Davranışçılık

Rorty pragmatizmi ilk adımda "metafizik kalıntıları" felsefeden temizlemek gibi bir kaygıyı dile getirse de, ikinci adımda ise bunun nasıl gerçekleşebileceğine ilişkin bazı ipuçlarını barındırır. Rorty'nin konuya yaklaşımı, felsefe tarihi boyunca örneklerine sıklıkla rastlanılan metafizik ve epistemolojik arayışın tam karşısına "sohbet"i ve sosyal pratik meseleleri yerleştirmek suretiyle başlar.[135] Bu tavır, Rorty

[133] Frank G. Verges, "Rorty and The New Hermeneutics, **Philosophy**, Vol. 62, No. 241, 1987, s. 322.
[134] Alan Malachowski, **Richard Rorty**, Biddles Ltd., Guildford and King's Lynn, United Kingdom, 2002.
[135] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 170.

tarafından ayna imajını reddeden "yeni pragmatizm"inin ya da kendine has adlandırmasıyla "epistemolojik davranışçılık"ın bir özelliği olarak değerlendirilmiştir. Rorty'e göre Dewey ve Wittgenstein tarafından da paylaşılan sohbete dayalı bu pragmatik anlayış, idealist ve metafizik dayanaklar gerektirmeyen ve dil oyunlarının kurallarını anlamaya ve onu kullanmaya çalışan bir mahiyetle kendisini gösterir.[136] Bu anlayış, felsefenin epistemolojik bir iddiası olmadığını ve *doğruluk* [ya da hakikat] hakkında, insanın çevresiyle olan ilişkisi ve bu ilişkinin tarihselliği dışında bir şey sunamayacağı iddiasını barındırır. Ayrıca çeşitli argümantatif kanıtlar ileri sürüp, bunların sistematik açıklamalarını ortaya koyarak kendisini meşrulaştırmak gibi ebedi bir çaba içerisinde değildir. Bu yaklaşımın bir diğer özelliği de, felsefenin rasyonalitenin bir tür muhafızı olduğu faraziyesini de tamamen reddetmesine dayanır.[137]

Rorty'nin *epistemolojik davranışçılık* olarak betimlediği bu felsefi çabası esasen, metafizik-epistemolojik geleneksel bir pozisyona yaslanan [büyük F ile] **F**elsefe'nin reddedilerek; yerine öyle gereğinden fazla ciddiye alınması gerekmeyen, sadece şeyleri nasıl görmemiz gerektiğine ilişkin bir disiplin olarak adlandırabileceğimiz [küçük f ile] **f**elsefe'ye dönüşün gerekliliğine olan bir ihtiyacı da vurgulamaktadır.[138] **F**elsefenin sözde problemlerinden ayıklanan **f**elsefe, iyi eylemde bulunmayı ödev olarak sunmayan, mutlak bir rasyonalite anlayışını reddeden ve doğruluk hakkında bir takım rasyonel prensip ve kurallara yaslanarak bunlar üzerinden epistemolojik bir hiyerarşi önermeye çalışmayan bir karaktere bürünebilir. Yine bu yolla bütün bir uygarlık Rorty'nin umduğu gibi kültür, moral

[136] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 176.
[137] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 176, 317.
[138] Kai Nielsen, "Richard Rorty", **A Companion to Pragmatism** içinde, 2006, s.128.

yaşam, politika ve dinsel inanç ve alışkanlıkların sözde **F**elsefi bir temele oturtularak sınırlandırılması baskısından kısmen de olsa özgürleştirilebilir.

Bu şekilde tanımlandığında, artık odanın bir köşesinde duran sıradan bir masanın, masa olarak kabul edilebilmesi için; masa kavramı altında kendi varlığının sınıflandırılmasına izin veren ve bireylerin onu tanımlamalarından bağımsız, "tarih-ötesi" bir takım özleri içermesi zorunluluğuna herhangi bir ihtiyaç kalmayacaktır. Rortyci nominalizmden hareketle, artık bir masanın masa olarak kabul edilebilmesi için, bizlerin onu sadece o şekilde adlandırmamız yeterlidir. Yani, dünya ya da nesneler orada-dışarıda durup konuşmazlar ve bireylerin nesnelerin dilini keşfetmelerine de haliyle gerek yoktur. Konuşan tek şey aslında o dünyada yaşayan bireylerin bizzat kendileridir ve bu bireylerin orada-dışarıda duran dünya hakkında başvurdukları tanımlamaları ve iddiaları karşısında, dünya olağanca kayıtsızlığı içerisinde dönmeye devam eder.[139]

Rorty'nin tasvir ettiği bu tür bir dünyada dilin işlevi de şüphesiz artık değişmiştir. Artık dilin, dışarıdaki dünyayı kopyalamak ya da onu bire bir temsil etmek gibi asli bir görevi yoktur. Bunun yerine ondan orada-dışarıda olanın üstesinden gelmek veya onu söz dağarcıkları (vocabulary) ile betimlemek gibi tüm sadeliğiyle "kullanışlı bir araç" görevini üstlenmesi beklenir. Yine Rortyci bu tarz bir felsefeyle, görünüş ve gerçeklik arasındaki hükmünü yitirmiş çeşitli metafizik ayrımlar yerine; kendisi hakkında konuştuğumuz evren ile ilgili "daha az ya da daha çok kullanışlı" olduğu kabul edilen "tanımlama"lar arasında bir ayrım yapılması daha olasıdır.[140] Yani Hıristiyan ahlakını, Freud ahlakıyla ya da Newton'un bilimsel

[139] Ulf Schulenberg, "Wanting Lovers Rather than Knowers-Richard Rorty's Neopragmatism", **American Studies**, Vol. 48, No. 4, 2003, s. 577-578.
[140] Ulf Schulenberg, "Wanting Lovers Rather than Knowers-Richard Rorty's Neopragmatism", s. 580, 583.

teoremini Aristoteles'in *Fizik*'i ile ancak bizler kıyaslayabiliriz; dünyanın bu teoremler arasında birinin ötekinden daha doğru ya da yanlış olduğu konusunda söyleyecek tek bir sözü bile yoktur. Aristoteles, Newton ve Einstein gibi sayısız bilim adamı dünyaya ilişkin çeşitli betimlemeler yapmak suretiyle, dünyanın değerlendirilmesi hakkında insanlara olsa olsa yararlı birer bakış açıları kazandırmışlardır. Onların betimlemeleri doğru ya da yanlış olabilir, ancak dünya doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemez. Bu bahsedilen betimlemelerden her biri birer alternatif dil oyunudur ve birini ötekinden ayırt etmeyi sağlayacak **F**elsefi bir ölçüt ya da hiyerarşik bir ayrım da olanaklı değildir.[141] İşte bu nedenle Rorty onun yeni anlayışına *sohbet* kavramı üzerinden anlam kazandırmaya çalışır.

Rorty, filozofların orada-dışarıda olana bakarak konuşmalarına rağmen, konuşurken kurdukları cümlelerin ve cümlelerle icat ettikleri doğrulukların dışarıda olmadığını ve sadece insan dilinin bir yaratımı olduğunu tekrar tekrar ifade eder.[142] Dünyanın olgular yoluyla insana konuşabileceği bir dil önerdiğini iddia etmek yerine; insanların dünyanın daha zengin bir şekilde betimlenmesi için onun hakkında farklı dil oyunları önerdiklerini belirtmek bu açıdan daha yerinde olacaktır. İdea, sözcük ve cümleler de işte bu dil oyunlarının betimlenmesinde birer araç olma özelliğini üstlenmektedirler. Bu şekilde değerlendirildiğinde, gerek dünya gerekse insan benliği yaradılıştan ya da kendi kendiliğinden belirli bir doğa ve öze sahip bir şeymiş gibi düşünülemeyeceği için, doğa ve öz ile örtüşen tekabüliyet ilişkisinin kodlarının keşfedilmesi hülyası da, tamamen geçmişte kalacaktır.

Geleneksel felsefenin yaptığı gibi dünyaya ilişkin olgular ve benliğin sözde doğasına ilişkin bir tekabüliyet ilişkisi zorunlu olarak tek, birleşmiş ve kesin bir

[141] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 4-6.
[142] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 5.

"**D**oğru" betimlemenin varlığını gerektirdiği için, alternatif yorum ve betimlemeler tüm felsefe tarihi boyunca göz ardı edilmiştir. Bu şekilde tasavvur edilen bir dünya ya da benlik, Rorty'nin deyişiyle sözde bir kutsallık kazanmıştır. Rorty'e göre artık gün, "kutsallığından arınma"[143] ve alternatif yorumlara açık hale gelebilme günüdür.

Bu noktada altı önemle çizilmesi gereken bir unsur da, kendi geleneksel felsefe eleştirisine özellikle Deweyci pragmatizmin "metafizik karşıtı" tavrı üzerinden açıklık getirmeye çalışan Rorty'nin, doğa ve insan benliğine ilişkin yeni anlayışı konusunda dil oyunları çoğulluğuna başvurmak suretiyle; yine önemli bir pragmatist Wittgenstein ve onun "dil oyunu" kuramından hareket etmesidir. Wittgenstein'ın "dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütünü"[144] olarak tanımladığı dil oyunu kuramına göre sözcükler, bir alet kutusundaki çekiç, kerpeten, testere, tornavida ve diğer nesnelerin işlevlerinin çeşitliliğine benzer şekilde farklı fonksiyonlara sahiptir. İşaret, sözcük ve cümlelerin baştan verili, sabit ve değişmez bir anlamları olmadığı gibi; kullanımları koşul ve alıştırmalara göre çeşitlilik göstermekte ve dil, bir etkinlik ve yaşam biçiminin bir parçası haline getirilmektedir.[145] Bu yönüyle ele alındığında Wittgenstein'ın dildeki her sözcüğün bir nesneye ya da olguya karşılık geldiği, onu resmettiği, yani kısaca adın nesneye bağlı kılındığı bir anlayışa karşı çıktığı görülmektedir. Neticede Wittgenstein'ın karşı çıktığı bu dil anlayışı, yukarıda kısaca da olsa değinilen, Rorty'nin ayna imajının dil üzerinden oluşturulan bir türü olarak değerlendirilebilir. Ancak Wittgenstein'ın işaret, sözcük ve cümlelerin ada doğrudan bağlı kılınmak yerine, onların anlamlarını kullanımları ile kazandıklarını iddia etmiş olması; dilin "kullanışlı bir araç"a dönüştürülmesi nedeniyle pragmatizmin genel

[143] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 40.
[144] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 26.
[145] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 32.

bakış açısıyla örtüşmektedir. Dahası bu, dilin gerçekliği olduğu gibi yansıtan ve bu manada temsiliyet ilişkisini yeniden üreten bir konumdan kurtarılması anlamına geldiği için Rortyci anlayışa da uygundur. Rorty, dili insan doğasının özü için yapay bir eklenti olarak görmektense; Wittgenstein gibi bir yaşam biçiminin tahayyülünde etkin bir araç olarak değerlendirir.[146] Bu şekilde tasavvur edilen bir dil olgusu artık onun pragmatik boyutu çerçevesinde ele alınan bir şeye dönüşmüş olurken, Lyotard'ın belirttiği gibi, anlamların, kelimelerin ve deyimlerin dönüşümlerindeki sonsuz bir keşfe de fırsat tanımaktadır.[147]

Bu durum, tek ve belirli bir anlamın ya da monistik ve kapsayıcı tek bir anlatının varlığının olanaksız olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir. Rorty bu nedenle, insan benliği, kültürü ve yaşamı üzerine dil oyunlarının çoğulluğuna başvurarak sohbet etmenin aslında bir tür "alet [-edevat] yapıcısı" olmak anlamına da geleceğinden bahseder.[148] Sözcük ve tümceler bizatihi *alet*in kendisi olarak kabul edilirse; Rorty tarafından *epistemolojik davranışçılık* olarak önerilen yeni anlayıştan hareket eden felsefeci de sözcük ve tümce oyunlarına başvurmak suretiyle, bu aleti yeniden üreten ve dil oyunlarına başvurarak anlam zenginliğine olanak sağlayan bir kişi olarak da adlandırılabilir.[149] Buradan hareketle, *doğruluk* da, temsil ilişkisinin doğal bir sonucu olarak keşfedilen değil; ancak işlevselliğine bağlı olarak yaratılan ve üretilen bir tür alet olarak değerlendirilebilir. Rorty'nin bu perspektifinden bakıldığında, Fransız Devrimi esnasında yasaklar altında yüz binlerce kişinin mahkûm edilmesi ve yine binlerce kişinin de giyotinle idam edilmesi ve bunun "insan hakları" kavramı dayanak gösterilerek yapılmış olması, doğruluğun bir dil

[146] William G. Weaver, "Richard Rorty and The Radical Left", s. 732. Weaver, burada Wittgenstein'ın "bir yaşam biçimi hayal etmek için, bir dil aracı hayal etmek" sözüne atıf yapar.
[147] Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, s. 33.
[148] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 55.
[149] Rorty bu kişiyi *İronist* olarak adlandıracak.

oyunu ile nasıl icat edilebileceğinin en açık örneği olarak değerlendirilebilir. Sözcük ve kavramların anlamlarının onların kullanımları olduğu iddiası, bu tür toplumsal olaylar bağlamında daha kritik bir değer kazanabilmektedir.

Tam da bu noktada, "kullanışlı araç" olarak adlandırılan idea, sözcük ya da tanımlamaların "ne için kullanışlı?" olduğu tarzında bir soru gündeme gelebilir. Gerçeklik ile görüngüler arasında yapılan metafizik bir ayrımla başlayan dünyayı temsil edebilme girişiminin tüm eski tür varyasyonları yerine; daha çok ya da daha az kullanışlı idea ve tanımlamalar arasında bir ayrımı yerleştirirken, Rorty neye bakarak "daha az ya da daha çok" kullanışlı diyebilmektedir. Yakından bakılırsa, Rorty'nin bu soruya yeni bir metafizik temel yaratma hatasından kaçınma adına, "insanoğluna daha iyi bir gelecek yaratma gayesi ile daha çok ya da daha az kullanışlı olabilme", ölçütü dışında bir cevap veremeyeceği ortadadır.[150] Zaten Rorty'e göre felsefenin amacı da, kesin ve değişmeyen evrensel bilgiyi keşfetmek değil, geçmişin üstesinden gelmek ve dünyasını dönüştürebilmesi için insanoğluna yardım etmektir.[151] Gelecek, insan etkinliği ile henüz belirlenmemiş, tüm olasılık ve olanaklara açık ve olağanca canlılığıyla orada olduğu için, yeni tür tanımlama ve ideallere de her zaman açıktır. Çalışmanın temel tartışması olan demokrasi ideali de Rorty bağlamında, şüphesiz insanoğluna daha iyi bir gelecek yaratmak için kullanılabilecek araçlardan birisi olarak değerlendirilmelidir.

Dilin, sözcüklerin, demokrasinin ve hatta felsefenin kullanışlı bir araç olarak görülüp, bu bağlamda ele alınması ve bu öğelerin tamamının insanın gelecek ideali ile birleştirilmesinin temel nedeni, Rorty'nin biraz da pragmatist gelenekten etkilenerek *melioristik* bir motivasyonla hareket etmesinden kaynağını alır. Geleceğe

[150] Richard Rorty, "Truth without Correspondence to Reality", s. 27.
[151] Walter H. Mason, "Constructing a plausible narrative of progress for nursing: a neopragmatist suggestion", **Nursing Philosophy**, Vo.10, 2008, s. 7.

ilişkin bir tür *iyimserlik* olarak da adlandırabilecek olan bu anlayış, yine pragmatist bakış açısının iki farklı unsuru olan *çoğulculuk* ve *hümanizm*den beslenmiştir. Buna göre, yaşanılan gerçekliğin çokluk olarak algılanması düşüncesi ve nesnelerin olduğundan daha farklı ve zengin bir şekilde betimlenebileceği iddiası, daha iyi bir gelecek vaadinin de her zaman mümkün olabileceği imkânını sunmaktadır. Çoğulcuğun bir uzantısı olan hümanizm ise, insanoğlunun bir takım belirli katkılar ile bu çoğul gerçekliği zenginleştirebileceği ve bunun sonucunda ortaya çıkabilecek mevcut tüm imkânların da insan etkinliğinin bir ürünü olduğu tespitine dayanmaktadır. Bu şekilde tanımlanan bir çoğulculuk ve hümanizmin, insan amaçları için yine onun etkinlik ve çabası ile daha iyi bir geleceğin yaratılması umudunu daima saklı tutan bir meliorizme yol açtığı belirtilebilir.[152] Rortyci bu anlayıştan beslenen umut, "geleceğin belirlenemeyen bir tarzda geçmişten farklı ve daha özgür olacağına inanma becerisi" olarak gelişmenin koşulu" olarak tanımlanır.[153] Görüldüğü gibi Rorty, bir yandan geleceğin geçmişten daha iyi olacağına ilişkin paylaşılan umudun etik bir ilerlemenin de koşulu olduğunu sunarken; diğer taraftan da onu tüm belirlenimci felsefi anlayışların gelecek beklentilerinden ayırmak için, bu kavrama bir tür mutlaklık kazandırmaktan da bilhassa kaçınır. Neticede insan çaba ve etkinliği hiçbir zaman belirli bir mutlaklık barındırmadığı için, Rorty de insan olumsallığının iyi ya da kötü tüm olasılıklarının, potansiyel olarak hep birada var olabileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte, Rorty'nin eserlerinin çoğunun içerisine geleceğe ilişkin bir temenninin işlemiş olduğu görülmektedir. Söz gelimi Rorty bir yerde felsefecileri, mesleki olarak geçmişi gelecekten farklı kılma

[152] Colin Koopman, "Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty", **Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 20, No. 2, 2006, s. 107.
[153] Richard Rorty, "Education as Socialization and as Individualization", **Philosophy and Social Hope** içinde, s. 120, vurgu bana ait.

olanağına yardım eden kişiler olarak tanımlarken; anlaşılan o ki, onların melioristik bir iyimserliği canlı tutmayı vazife üstlenmiş kişiler olduklarını da vurgulamak istemiştir.[154]

Epistemolojik Davranışçılık olarak adlandırılan ve sohbet şiarıyla hareket eden Rortyci bu yeni terapötik anlayış, farklı ve yabancı düşüncelerle de ilişkiye açık olduğundan; yaşamı tek yönlü ve indirgemeci bir şekilde değil; ancak bütün yönleriyle tanıma fırsatını da beraberinde sunmaktadır. Bu özelliği nedeniyle sözü edilen bu anlayışın, demokratik olduğu da ileri sürülebilir. Dünya ya da insan benliğinin doğuştan gelen bir takım özlere sahip olduğu düşüncesinden hareket eden ve bu şekilde bir takım **F**elsefi ölçütler aramaya çalışan bir model bilgi arayışı, dünyayı ya da insan benliğini betimlemek için kullanılacak birçok dilden sadece bir tanesine imtiyaz tanımak anlamına gelmekteydi. Rorty'nin pragmatik anlayışı ise, bu nedenle geçmişte yapıldığı gibi indirgemecilikle sonuçlanabilecek yeni tür bir episteme sunma girişimi olarak değil; onun deyişiyle, olsa olsa bir tür "yaşam bilgeliği" (practical wisdom), [Aristoteles'in tanımladığı şekliyle] bir *phronesis* olarak düşünülebilir.[155]

Aristoteles'in bir tür "pratik bilgelik" olarak adlandırdığı *phronesis*, bütünüyle iyi yaşamla ilgili bir kavram olarak, nelerin insan için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilme durumu olarak açıklanmıştır. *Phronesis*, *episteme* ya da *teoria* gibi, "neyse o olan" ya da "başka türlü olamayacak" nesneler ile değil; aksine insanal şeylerle ilgili olup; bir şeyin farklı şekilde de olabilme olanağını içinde barındırmaktadır. Bu bilgi türü, Aristoteles'e göre, yalnızca bilme işi ile değil,

---

[154] Richard Rorty, "Philosophy & Future", **Rorty&Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics** içinde, London, 1995, s. 205.
[155] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 319.

uygulama ile de ilgilenir.[156] Bu yönüyle değerlendirildiği vakit, tam ve kesin bilgi arayışındaki epistemeden, yani dünyanın mutlak bir şekilde temsil edilebilmesi arayışından farklılaştığı görülecektir. Bu bakımdan Rorty'nin arayışına paralel bir doğrultuda değerlendirilebilir. Ancak Rorty'nin açıklamalarında ifadesini bulan terapötik yaşam bilgeliği anlayışının, Aristoteles'de olduğu gibi gerçekliğin temsili olan *teoria* karşısında ikincil sırada veya önemde bir kavram olmadığı da bu noktada belirtilmelidir.[157] Zaten Rorty'nin kendisi de bu tür bir ayrımı reddedip; *episteme* karşısında önerdiği "sohbet"i, sosyal pratik meseleler ile birbirlerini tamamlayan *bütüncül* bir sürecin parçaları olarak görür. Rorty'nin yeni tür pratik bilgesinin en temel meziyetleri arasında olsa olsa sohbeti sürdürme yeteneğine sahip olması ile yaşama ilişkin yeni tasvirlerin sade bir yaratıcısı olarak tanınması sayılabilir.[158]

Bu noktada Rorty'nin *epistemolojik davranışçılık* olarak tanımladığı ve sohbet istenciyle hareket eden terapötik anlayışa sahip pratik bilgeliğini, Dewey'nin felsefeyi *bilgelik sevgisi* olarak adlandırılabileceğimiz kökensel biçimine yeniden geri döndürme çabası ile ilişkilendirmek de mümkün gözükmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Dewey bilgelik sevgisinden bahsederken olgular ya da doğruluğun sistematik ya da kanıtlanmış bir bilgisini kastetmek yerine, moral bir ifade olarak daha iyi bir yaşam türüne öncülük edecek bir inancı vurgulamaya çalışmıştır.[159] Benzer şekilde Rorty de özellikle Aristotelesçi *phronesis* kavramı üzerinden bilgelik ve ona duyulan aşkın, ne argümanlara ne de özlere duyulan bir tür aşk olmadığını belirtip; bu tarz bir hakikat arayışının hala mevcutsa bile ondan vazgeçilmesini her fırsatta dile getirmektedir. Bu bakımdan iki düşünürün de tabiri

[156] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Bilgesu Yayınları, çev. Saffet Babür, Ankara, 2007, s. 119-121.
[157] *Pratik bilgelik* [ya da çeviride kullanıldığı şekliyle *aklı başındalık*] ve *teoria* ilişkisi Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Bilgesu Yayınları, s. 208-209'de ayrıntılarıyla ele alınmıştır.
[158] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 378.
[159] John Dewey, "Philosophy and Democracy", s. 73.

caizse, felsefeye hakkını vermek konusunda fazlasıyla istekli oldukları ve bu hususta neredeyse birbirleriyle yarıştıkları bir kez daha belirtilebilir. Rorty'nin *phronesis*'inin gerçek değeri, onun daha sonraları "liberal ironist" olarak tanımlayacağı yaşam ustalığının nereden ve nasıl doğduğunu anlamak açısından da önemli gözükmektedir.

Toparlamak gerekirse, Rorty'nin de iddia ettiği gibi ortada ne öz vardır ne de insanın tam ve kusursuz olarak bu özleri temsil ettiğine ilişkin bir inanış artık savunulabilir durumdadır.[160] Rorty'e göre yaşama ilişkin çeşitli tasvirleri sadece tek bir betimlemeye indirgemek kolaycılığına kaçıp, yeni betimlemeler yapmayı imkânsız hale getirmek, bir bakıma "insanlıktan kaçış girişimi" olarak yorumlanabilir.[161] Bu yönüyle Rorty'nin, felsefenin tarihsiz ve soyut kavramlar arasında kaybettiği insanlığa yeniden gerçek bir dönüş için olanaklar sunmaya çabalayan bir düşünür olduğu söylenebilir. Onun bu olanağın kazanılması sürecindeki en önemli aracı da, şüphesiz demokrasi ideali olacaktır.

Tüm bunların ışığında Rorty'nin geleneksel felsefenin tam karşısında konumlandırdığı ve onun *Felsefe ve Doğa'nın Aynası*'ndan hareketle *Epistemolojik Davranışçılık* (*E.D.*) olarak da adlandırılan yeni pragmatist anlayışının belli başlı özellikleri şu şekilde sıralanabilir;

1. *E.D.* tüm epistemolojik öz ve etik prensipleri reddettiği için metafizik karşıtıdır ve bu karşıt pozisyonunu kimi zaman klasik pragmatizm, kimi zaman da çağdaş felsefi bir anlayıştan beslenen argümanlarla zenginleştirir.
2. *E.D.* geleneksel felsefenin *ayna metaforu*nu redderek, Wittgensteinci *dil oyunları* çoğulluğuna başvurur. Bu yolla dilin gerçekliğe ışık tuttuğu tarzındaki bir anlayıştan vazgeçilerek; yerine dilin, üzerine betimlemeler

[160] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 361.
[161] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 377.

yapılan dünya ya da benlik hakkında daha az ya da çok kullanışlı tanımlamalar yapmaya yarayan bir araç olarak değerlendirildiği yeni bir anlayış benimsenir.

3. *E.D.* özellikle klasik pragmatizmin etkisiyle çoğulculuk ve hümanizmden beslenen ve insan etkinlik ve çabasının yine insan amaçları için mevcut durumdan daha iyi bir geleceğin yaratılabileceği umudunu sürekli canlı tutar.
4. *E.D.* kendisini dilin, benliğin ve evrenin olumsallığı içinde yeni tanımlama ve betimlemeler yapmasına imkân tanıyan bir tür yaşam bilgeliği ile öz-yaratım ve mükemmelleşmenin alternatif bir yolu olarak sunar.
5. *E.D.* ile doğa ve benliğin mutlak ve kesin belirlenimciliğinin basit bir sonucu olarak programlanmış bir makine olarak düşünülen "insanoğlu" kurgusu ortadan tamamen kalkmış olur.

Ve nihayetinde içlerinde belki de en önemlisi olarak sıralayabileceğimiz,

6. *E.D.* çağdaş demokrasi anlayışına uygun bir düşünce ve yaşam iklimi sunarak, demokrasi vaadinin olanaklarını zenginleştirir.

1.2.3. Sistematik Filozoftan İlham Verici (İronist) Filozofa

Geleneksel felsefenin eleştirisi, haliyle sözü edilen bu felsefe etkinliğiyle uğraşan klasik bir filozof imajının sorgulanması ve akabinde yeniden tanımlanması arayışını da beraberinde getirmiştir. Söz gelimi Rorty'e göre, sistem kurucu filozoflar, kendi disiplinlerinin değişmez, ezeli ve ebedi problemleri tartışan bir disiplin olduğu konusunda oldukça ısrarcıdırlar.[162] Disiplinin bu şekilde tanımlanması hususundaki söz konusu ısrarın, Platon'un "değişmeyenin bilgisine

[162] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 3.

ulaşabilenler filozoflardır"[163] tarzındaki bir anlayıştan ilham alınarak, felsefe tarihi boyunca paylaşılan ortak bir eğilimi yansıttığı düşünülebilir. Öte yandan Rorty'e göre filozofların disiplinlerinin mahiyeti hakkındaki bu yanlış betimlemelerinin kaynağı, felsefenin, genellikle hayatın tüm anlamını keşfetmek için olanaklar sunan ve insanın bir nevi dipteki en son noktaya dokunmasına ortam hazırlayan bir kültür alanı olarak görülmesi eğiliminden beslenir.[164] Felsefe tarihi bu bakımdan, sistematik kuramsal çabalar ve birbirleriyle tartışmalar içerisine giren onlarca "devrimci" filozofla birlikte anılmaktadır. Bunların birçoğu kendisinden önce gelen düşünürlerin bir bakıma reddiyesi olarak ortaya çıkmış, seleflerini onların eksiklikleri nedeniyle suçlamış ve yeni tür argümanlar ortaya koydukları iddiasıyla kendi söz dağarcıklarını yaratmışlardır. Rorty bu tür klasik filozofları *sistematik filozoflar* olarak adlandırır. İnsan araştırmasının başlıca görevinin "öz"leri bilmek ya da keşfetmek olduğuna inanan bu sistematik filozoflar, felsefeyi de hiçbir şeyin değişmeyeceği bir dünyaya kaçış teşebbüsü olarak yorumlamışlardır.[165] Öte yandan, felsefe Rorty ile birlikte, "epistemolojik davranışçılık" gibi yeni bir misyonla tanımlanınca, bu defa da filozofun bu yeni misyon içindeki rolü merak konusu haline gelmiştir.

Söz gelimi Rorty'e göre çağdaşımız bu yeni tür filozoflar, devrimci filozofların aksine moral anlamda sadece tavsiyelerde bulunan, bu nedenle öğretici; parodi, hiciv ve nihayet aforizmalar sunan bir mahiyette karşımıza çıkarlar. Söz konusu filozoflar ebedilik arayışında olmadıkları için, kendilerinden evvel yaşamış düşünürler hakkında tepkisel bir takım eserler ortaya koysalar bile bir gün bu eserlerin de kendileri gibi değerlerini yitireceğinin farkında olan ve nihayet bilimin sözde emin

[163] Platon, **Devlet, VI. Kitap, Toplu Diyaloglar I** içinde, Önsöz: Selahattin Hilav, Eoa Yayınevi, Ankara, 2007, s. 581.
[164] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 4.
[165] Richard Rorty, "Philosophy & Future" s. 197.

yollarında ilerlemekten özellikle kaçınan birtakım karakteristik özelliklere sahiplerdir. Rorty'nin deyişiyle, bu parodik filozoflar, "nesnelerin nasıl olduklarına dair kusursuz temsiller sunmak yerine, bundan daha farklı ve önemli şeyler yapan kişiler" olarak görülmelidirler.[166] Bu yeni misyona uygun filozoflar, yaşamı insan tecrübesine açık bir saha olarak yorumladıkları ve bu tecrübeyi yeni betimlemelerle paylaşıma açtıkları için *öğretici* [ya da edifiye edici] *filozoflar* olarak da adlandırılabilirler. Bu filozoflar, Dewey'nin adlandırdığı şekilde "geleneğin kabuğunu kıran", evrensel bir orantı inşa etme arayışında olmayan, meseleler hakkında mümkünse kafa karışıklığı yaratan ve duyarlı kişilerdir.[167]

Bu düşünürlerin bir başka karakteristik özelliği de, bilim adamları gibi söz gelimi doğa bilimleri sahasında yapılan bir araştırmaya katkı sağlama arayışında olmak yerine; kendilerini bir tartışma veya sohbetin basit birer katılımcıları olarak görmeleridir. Dolayısıyla onlar kendilerini şeylerin gerçekte nasıl oldukları konusunda düşüncelere adamış kişiler olarak tanımlamaktan kaçınırlar.[168] Bu özellikleri nedeniyle de, geleneksel felsefenin meta-anlatısal sahalarında koşmaktan bilhassa uzak dururlar. Aslına bakılırsa, Rorty'nin tarifini yaptığı bu *öğretici* ya da *ilham verici filozoflar*[169] çağdaş pragmatistlerden başkası da değildir.

Rorty sözü edilen bu çağdaş pragmatistleri, yani çağımızın felsefecilerini, metafizikçilerin aksine, kendilerini gereğinden fazla ciddiye almadıkları ve herhangi bir öz barındırmadıklarına inandıkları benliklerinin kırılganlığı ve olumsallığını her

---

[166] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s. 369-371.
[167] James Tartaglia, **Rorty and the Mirror of Nature**, Routledge, Taylor & Francis Group, Usa, 2007, s. 209-210.
[168] G. Elijah Dann, **After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief**, Continuum, Newyork, 2006, s. 32.
[169] İlham [ya da fikir] verici (inspirational) filozof ve felsefe kavramı esasen Richard J. Bernstain'in, Rorty liberalizmini açıklamak için kullandığı bir kavramdır. Richard J. Bernstein, "Rorty's Inspirational Liberalism", **Richard Rorty** içinde, Cambirdge University Press, Cambridge, 2003, s. 124-138.

vakit göz önünde bulundurdukları için "ironist" olarak da adlandırır.[170] O vakit ironist, daha önce epistemolojik davranışçılık olarak adlandırılan yeni felsefe etkinliğinin, sohbet şiarıyla ortaya çıkan, öğretici ve ilham verici filozofunun daha özel ya da daha popüler bir adıdır. Yaşamı kendi kişilikleri gibi tüm olumsal yönleri ile betimlemeye çalışan bu yeni tip düşünürler, dışarıdaki dünyanın ve insan benliğinin herhangi bir gerçek doğası ve özü olmadığına yürekten inanan, yine hayata ilişkin son sözlerin hiçbir zaman söylenemeyeceğini düşünen bir mahiyetle ortaya çıkarlar. Bu sözü edilen düşünürler, yeni tanımlamalara açık ve nihayet bu tanımlamaları dil oyunları çoğulluğuna başvurarak gerçekleştiren kişilerdir. Rorty'e göre, çağdaşımız bu ironistlerin teorik herhangi bir dayanakları da yoktur ve tek bir doğruluk yerine; bir perspektiften diğerine, bir metafordan öbür metafora yer değiştiren ve kişinin kendi kendisini ve yaşamı, mütemadiyen yeniden tanımlamasını gerektiren bir süreç içinde değerlendirirler.[171] Hayatın şiirsel bir yönü de olduğuna inanan ironistler, kendilerine ait söz dağarcıklarından bile kuşku duymakta, sadece dünya ve diğer insanlar hakkında değil; kendi olumsallıklarını tanımlarken bile değişim ve dönüşüme her vakit kapı aralamaktadırlar. Bu açıdan yaklaşıldığında ironist hakkında *omurgasız*, ya da Rorty'nin deyimiyle *köksüz* nitelemesi yapmak mümkündür. İronistler, toplumsallaşmanın ona belirli bir dil vermek suretiyle kendisini nasıl bir insana çevirmiş olduğundan daima şüphe duyarak, toplumun yerleşik bazı kalıp ve kodlarının onda yanlış bir belirlenime ya da tahribata yol açıp açmadığı hususunda sürekli olarak endişeler taşır. Buradan hareketle, köksüzlüğünü yeni betimlemeler yapmak suretiyle evvela kendi kendisine hatırlatarak,[172] bir

[170] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 73-76.
[171] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 40-41.
[172] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s.75.

yerlerde programlanmış ve kaderi tayin edilmiş basit bir varlık olmaktan kaçınmaya çalışır.

İronistin, tıpkı pragmatist gibi, amansız bir *anti-metafizikçi* olduğu bu tartışmadan kolaylıkla anlaşılabilir. İronist, pragmatist gibi, metafizikçinin tam aksine öncelikle tarihselcidir ve bu özelliği nedeniyle ezeli ve ebedi bir takım özleri keşfetme arayışından uzak durur. Dilin gerçekliğe tekabül ettiği iddiasıyla hiçbir surette ilgilenmez, o aynı zamanda bir *nominalisttir*. Bu anlamda gerçeklik hakkındaki tüm sınıflandırıcı sembollerin aslında var olmadığı; ancak bireylerin onlara yükledikleri anlamlar sayesinde ortaya çıkabileceğine inanır. Onun bu nominalizmi iyi, doğru ve güzel gibi altı çok farklı sözcük dağarcıklarıyla doldurulabilir çeşitli tümeller ile tanımlamalar yapmaktan özellikle kaçınmasında kendisini daha fazla gösterir. Tümellerin gerçekliği olmadığına inanan ironist, bu kavramlar yerine; "Kilise", "İsa", "Devrim" gibi belli tikel adlara başvurmaya çalışır. Bu tikel adlar, belirli kültürel bir kontekstte iş gören ve kullanıma bağlı olarak anlam kazanan bir özellik taşımaktadır. Bu yaklaşım Rorty'nin liberal bir toplumu tanımlarken bir takım genel ahlak kurallarından bahsetmek yerine; bir takım özel toplumsal kurum ve yapılara işaret etmesinde de görülecektir. Rorty'nin "insanlık" gibi tümellere bel bağlayan tüm metafizik motivasyonları bir yana bırakarak, nominalist bir eğilim içerisine girmesinde Wittgenstein'ın etkisi burada bir kez daha görülmektedir.[173]

[173] Wittgenstein ebedi (timeless) cümleler ile geçici (temporal) cümleler arasında yapmış olduğu ayrımdan hareketle, tüm tümel ve soyut prensiplerden kaçınmıştır. Söz gelimi, "siyah, kahverengiden daha koyudur", tarzındaki ebedi bir cümle yerine, Wittgenstein "bu bez, şu bezden daha koyudur" tarzında geçici ve belirli bir bağlamdaki bir cümleyi tercih eder. Benzer şekilde, Rorty'nin "ironistin kendisini insan türünün geri kalanıyla birleştiren şeyin ortak bir dil olmadığı" konusundaki tavrı, ebedi ve tümel bir prensipten hareket etmek yerine; kullanıma bağlı bir bağlamdan beslendiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Ying-Jin Xu, "The Gap Betweeen Rorty's "Ironism" and "Solidarity"-A Reassesment from a Wittgensteinian Perspective, **The Philosophical Forum**, 2011, s. 152-153.

İlham verici düşünürün insanlara sunduğu yaşam felsefesinin bir başka önemli özelliği de şüphesiz onun *politeistik* bir karaktere sahip olmasında gizlidir. Rorty'e göre *politeizm*, bütün insan ihtiyaçlarına uygun ölçü ve derecede imkân sahibi bir bilgi nesnesinin mevcut ve olası olmadığını düşünme eğilimi olarak tanımlanabilir.[174] Bir politeist de bu bakımdan insan-dışı ya da üstü şahısların insan ilişkilerine müdahale etmeye bir yetkisi olmadığına inanan ve bu yüzden de insanların tamamının hayatlarında ne yapmaları gerektiğini onlara salık veren bir yaşam yolunu bulmaya hiçbir surette çalışmayan kişi olarak tarif edilebilir. Hepsinden öteye politeizm, bireysel insan yaşamının biçimlendirilmesinde, dinin oynadığı rolün yerine şiirsel bir öz yaratım ve mükemmelleştirmenin alması gerektiğini öngören seküler bir bakış açısı sunmaktadır.[175] İlham verici düşünürün dünya ve kendi benliğinin sınırlarını genişletmesine imkân tanıyan bu tür bir anlayış, sunduğu çoğulcu karakterle her imkân ve olasılığa eşit mesafede olduğunu da göstermiş olur. Ayrıca bu anlayış, yaşamın farklı ve çeşitli yaşam biçimlerini yansıtmasına izin verdiği için onun tekbiçimliliğe indirgenemez olduğunu da savunmaktadır.

İronistin yine bir başka özelliği, metafizikçi gibi tek ve değişmeksizin süre giden bir gerçeklik anlayışına sahip olmadığı için, kuşkuyu hiçbir zaman göz ardı etmemesi ve kuşkunun doğal bir sonucu olarak gerektiği her vakit alternatif betimlemelere başvurmasıdır. Betimlemelerin bitip tükenmez şekilde farklı şekil ve sözcükler ile dile getirilmesindeki temel maksat, Rorty'e göre, insanın kendi benliğini elinden geldiğince "mükemmel kılma" arayışıdır.[176] Rorty'nin bu anlamda

---

[174] Richard Rorty, "Pragmatism as Romantic Polytheism", **The Revival of Pragmatism, New Essays an Social Thought, Law and Culture** içinde, Ed. Morris Dickstein, Duke University Press, USA, 1998, s. 23. (Politeist bakış açısı, dine karşı olmamakla birlikte, onun sadece bireyin özel alanının bir konusu olmasını da gerektirir.)

[175] Richard Rorty, "Pragmatism as Romantic Polytheism", s. 24.

[176] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 80.

etik bir ilerleme düşüncesine sahip olduğu farklı bir şekilde de olsa bir kez daha ortaya serimlenmektedir. Bu betimleme girişimi bir ironist olarak Rorty'nin kendi kullandığı sözcükler üzerinden de takip edilebilir. Hatırlanacağı gib, Rorty sistematik olarak da adlandırılan geleneksel filozofun tam karşısına yerleştirdiği ironisti betimlerken; "öğretici, ilham verici, pragmatist, metafizik ve rasyonalizm-karşıtı, politeist, nominalist, öz-yaratımcı, köksüz, poetik, parodik, terapötik" vb. çok çeşitli söz öbeklerine yer vermektedir. Bu şekilde tekrar tekrar betimlenen ve bu betimleme girişimlerinin her birinde ne olup, ne olmadığı daha "mükemmel" bir şekilde ortaya konan bir "ironist" kavramı ile karşılaşılmaktadır. Dil oyunlarına başvurulması yoluyla kendisine sürekli yeni anlamlar yüklenen ironist, kendine ve dünyaya ilişkin sözcük dağarcığını da bu yolla genişletmiş olur. Ancak bu betimlemelerin hiçbirinin diğerinden daha "doğru" ya da daha "yanlış" olduğunu kanıtlayabilecek herhangi bir ölçüt olmadığı da bu noktada belirtilmelidir.

Tam da burada Rorty'nin, "bizim sözcük dağarcığımız ya da inanç ağlarımız benliğimizi oluştururlar, bu ağın yenilenmesi ve yeni inançların birleştirilmesi yoluyla biz gelişir ve değişiriz"[177] iddiası hatırlatıldığında, ironistin bütün adlandırmalarının tamamlanması mümkün olmayan bir "mükemmellik" ve etik ilerlemeye hizmet ettiği ileri sürülebilir. O vakit kullanılan söz dağarcıklarının genişlemesi ve çeşitlilik kazanması, aynı zamanda ironist kavramının zenginleşmesi ve bu yolla değişimini de çok açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bu bakımdan ironistin, benliği henüz [ya da hiçbir zaman] tamamlanmamış ve oluşum sürecindeki bir çocuk ile benzeşim gösterdiği düşünülebilir. O, kendisini eski betimlemelere mahkûm eden metafizikçi gibi tamamlanmış ve formüle edilmiş bir benliğin sıkıcı sularında

[177] Richard Rorty, akt. John Tambornino, "Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty" içinde, **Polity**, Vol. XXX, No. 1, 1997, s. 60.

yüzmektense; şiirsel renkliliği ile birlikte hayat dolu ve dünyanın sunduğu tüm mevcut olanaklara açık bir çocuğu daha çok hatırlatmaktadır.

Öte yandan Rorty'e göre, çağdaş pragmatistler ya da ironistlerin yaşamı ve bireyleri yeniden tanımlamak konusunda tekrar tekrar yaptıkları vurgunun geleneksel felsefeye gönderme yapan bir takım sebepleri mevcuttur. Buna göre, öncelikle Grek filozoflar ve dinsel Ortaçağ ile başlayan, daha sonra Alman idealizmi ile devam eden ve en nihayetinde bilim adamları ve modernite ile doruk noktasına ulaşan evrensel bir "mühür" ile damgalanmış olduğumuza ilişkin yanlış iddia, ironistin öz-yaratımcı yönünün temel dayanağı olarak gösterilir.[178] Birbirinden çok farklı bu söz konusu felsefi gelenekler insanların yeni betimlemeler yapmalarına izin vermeyecek derecede katı bir takım prensipler üzerine kurulu oldukları için, insan olumsallığına ait hiçbir kör nokta bırakmamışlardır. İçinde tesadüf ve rastlantı diye adlandırabileceğimiz hiçbir olanaklı tanımlamaya izin vermeyen ve yüklenilen evrensel damgalar nedeniyle hakikati keşfetmiş olduğu iddiasındaki bireyler, Rorty'e göre, öldüklerinde yok olup gidecek tek şeylerinin bedenleri olacağına içtenlikle inanmaktadırlar. Neticede hakikati keşfetmiş olan bireyler, söz konusu hakikatle aynı zamanda özdeş olacakları için hayata gözlerini yumduklarında, Rorty'nin adlandırmasıyla hayvansallıklarından [ya da tikelliklerinin olumsallıklarından] başka hiçbir şeylerini kaybetmediklerine inandıklarından ötürü, artık huzur içinde ölebilirler. Bu durum ironist düşünürlerin kendi benlikleri ve evren hakkında yeniden betimlemeler yapma konusundaki çabalarının tam tersi istikamete yerleşmektedir. Benzer bakış açısının en muntazam şekilde Platon'un *Phaidon* diyalogunda işlendiği

[178] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 26.

hatırlatıldığında, Rorty'nin iddiasının ne kadar da çarpıcı bir şekilde dile geldiği görülmektedir. Platon'un,

> Ruhlarını dururken isteyerek kurtarmaya çalışanlar yalnız gerçek filozoflar değil midir? Onların asıl iş ve güçleri ruhun tenden bu kurtuluşu, bu ayrılışı değil mi?... *Bundan ötürü bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesneleri kendiliklerinden temaşa etmemiz gerekir*… İşte ancak o zamandır ki, kendisine o kadar âşık olduğumuzu söylediğimiz bilgeliğe belki kavuşmuş oluruz; fakat daha hayattayken değil, uslamlamanın gösterdiği gibi, öldükten sonra… Tenden ayrılan ruh ancak o zaman kendi kendisiyle kalır. Gerçekten tenle beraber bulundukça hiçbir şeyi arılığı içinde öğrenmek mümkün değildir.[179]

derken gerçekliğin zihin yardımı ile en doğru şekilde ele geçirilebilmesinin koşulunu, nesneler dünyasının yalnızca ruh yoluyla kavranmasının mümkün olabileceğini ifade ederek belirtmiştir. Bu yönüyle geleneksel felsefe yaşam üzerine konuşmak yerine, bir tür *ölüm metafiziği* yapmaya daha fazla eğilimlidir. Söz konusu bu ölüm metafiziği üzerinden değerlendirilen bir dünya ve benlik tanımlaması, ruhun mutlak huzura kavuşması için haliyle çileci bir yaşamı da önkoşul olarak sunmaktadır. Ölümün, aşığın sevgilisine kavuşmasına benzer şekilde tasvir edilerek yapılan bir temsili, ruhun kutsanması anlayışını da beraberinde getirmiştir. Hâlbuki çağdaş ironistler, sadece ruhun değil, beden ve onun eğilim ve arzularının da bizatihi yaşamı zenginleştiren ve dünyaya ilişkin betimlemelerimizi arttıran bir unsur olduğunu düşünürler. Bu yeni bakış açısından, arzu ve tutkuların biçimlendirdiği her tikel hayat aslına bakılırsa betimlenmeye ve onunla sohbet etmeye açık yeni bir hayat anlamına gelmektedir de. Rorty bunu şu şekilde ifade eder:

---

[179] Platon, **Phaidon, Toplu Diyaloglar I** içinde, önsöz: Selahattin Hilav, Eoa Yayınevi, Ankara, 2007, s. 78.

> Her insanın bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kendi şahsına özgü bir fanteziden hareketle eylemde bulunduğu kabul edildiğinde, *insanın hayvansal karşıtı olarak karakteristik insani kısmının*, yaşamının sonraki aşamasında, raslanılan her tikel insanın, nesnenin, durumun, olayın ve sözcüğün sembolik amaçlarla kullanımından ibaret olduğu kabul edilir.[180]

Rorty, Platoncu metafizik felsefenin aksine insanın hayvani kısmından ayrılmasının ölüm ile değil de; yaşam ve yine yaşamın daha zengin bir şekilde betimlenmesiyle mümkün olabileceğine inanmaktadır. Kendi eğilim, arzu ve fantezilerinin toplamının özgün bir ürünü olan insan varlığı, hayatındaki tüm diğer insanlar, kullandığı eşya ve araçlar, başından geçen sayısız farklı olay ve içinde bulunduğu durumların onun üzerinde bıraktığı izlerle ancak kendine has bir mahiyet kazanabilir. İşte Rorty'nin bahsettiği ironist, bu izlerin ve yaşamı zenginleştirmenin peşinden koşan kişiden başkası değildir, çünkü İronist, metafizikçinin aksine sadece yaşam üzerine konuşur ve sohbet eder.

1.2.4. Rorty'deki Özel/Kamusal Alan ya da Felsefe/Politika Gerilimi

Rorty artık miladını doldurduğuna inandığı sistematik filozofların yerine ikame ettiği ilham verici ya da ironist filozoflardan bahsederken ilgi çekici bir tartışmanın da fitilini ateşler. Söz konusu ironist filozoflar bağlamında, "politik olan" ile "felsefi olan" arasında keskin bir ayrım yapmak suretiyle, Rorty problemli bir durumun doğmasına yol açmıştır. Çünkü ona göre felsefe ve politika gibi iki hayati alan arasında aşılması mümkün olmayan bir uçurum mevcuttur. Bu paradigmanın doğal bir sonucu olarak Rorty, ironist filozoflar başlığı altında sıraladığı Heidegger, Derrida ve Nietzsche gibi düşünürler ile; Marx, Mill, Habermas ve Rawls gibi diğer bir grupta yer alan filozofları kesin hatlarla birbirinden ayırmaktadır. Rorty bu ayrışma üzerinden oldukça tartışmalı olmakla birlikte, bir *kamusal* ve *özel* alan

[180] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 36.

ayrımına girişerek tartışmayı daha da derinleştirir. Rorty'e göre yukarıda isimleri zikredilen düşünürlerden ilk grup içerisinde yer alanlar daha çok *öz-yaratım* süreci ile ilgilenen özerk bir insan hayatının açıklayıcıları olarak tanımlanırlarken; ikinciler ise toplumsal kurum ve pratikleri daha adil ve daha demokratik yapabilme arayışındaki "yurttaşlar" olarak adlandırılmışlardır.[181] Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, birinci gruptakiler özel alana; ikinciler ise kamusal alana ilişkin tartışmaların muhatabı olan düşünürler arasında sıralanmıştır. Rorty, bu iki farklı düşünür tipolojisinin açıkça birbirlerine karşıt olduğunu hararetli bir şekilde savunmaktadır. Neticede Rorty'e göre söz dağarcığı ekseriyetle *toplumsal adalet* fikri ile dolu olan Marx, Mill, Habermas ve Rawls gibi "yurttaş" düşünürler zorunlu olarak kamusal, daha çok paylaşılabilir ve düşünce alışverişine daha uygun bir alanın düşünürleridir. Bu düşünürler daha insani ve adil bir kamusal alan mücadelesi vermektedirler. Hâlbuki söz dağarcığı *öz-yaratım* sürecine eşlik eden Heidegger, Derrida ve Nietzsche gibi düşünürler ise insan mahremiyeti ile ilgili betimlemeler yapmaktadırlar. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, söz gelimi Derrida'nın *Gramatoloji*'si bireylerin daha özgün olmalarına yardımcı olmasına rağmen; toplumsal adalet düşüncesinin gelişimi açısından bir değer taşımaz.

Farklı bir şekilde özetlenmek istenirse, Rorty toplumsal adalet arayışı ile bireysel öz-yaratım sürecini birbirinden ayırmakta ve kamusal ile özel olanın birbiriyle değiş tokuş edilemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre kamusal olanın söz dağarcığı, "derinliklerimizde bulunan bazı şeylerin karşıtı"[182], kendi kendini yaratma

[181] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. xiv.
[182] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. xiv.

ve mükemmelleşme sürecinin bir tür hasmı olarak değerlendirilir.[183] Çünkü özel alanın bireysel ve özgün mükemmelleşme süreci, kamusallığın paylaşıldığı diğer bütün insanlardan özgün bir dil ve yaşam alışkanlığının varlığını gerektirirken; kamusallık ortak bir sorumluluk ve adalet anlayışını şart koşmaktadır. Rorty, yaşamın hem kamusal hem de mahrem yönlerini ele alan iki bakış açısının da değerli olmalarına karşılık; birlikte aynı dili konuşmalarının mümkün olmayacağını net bir şekilde ortaya koyar.

Yine bu düşünceden hareketle, Rorty'e göre felsefe ve politika arasında da sıkı bir bağ yoktur ve bu nedenle de benzer politikaları paylaşan insanlar arasında felsefi bir mutabakat olmayabilir. Hatta benzer okulun felsefecileri arasında da taban tabana zıt politik görüşlere rastlamak bile oldukça yaygın bir durumdur.[184] Dahası Rorty'e göre örneğin,

> Heidegger'in bir Nazi olduğu gerçeğinden doğruluk ve rasyonalite hakkında çok fazla bir şey öğrenmek mümkün olmayacağı gibi; Dewey'nin benzer özneler hakkındaki oldukça yakın görüşlerinin değerini onun yaşam boyu iyilik ve sol politikalar için verdiği mücadeleden ortaya çıkarmak da mümkün değildir… Yani birinin pragmatizmi, onun demokrasi ya da Amerika düşüncesinden bağımsız olabilir.[185]

Görüldüğü üzere, Rorty özel ve kamusal alana seslenmeleri açısından düşünürler arasında belirgin bir ayrım yaptığı gibi, düşünürlerin kendi iç dünyaları, onların felsefeleri ile politik hayatları arasında da farklı bir ayrım yapma yoluna gitmektedir. Açıkça ona göre filozoflar benzer felsefi kalkış noktalarından hareket etse bile, farklı politik tercihlere sahip olabilirler. Bu bakımdan onların felsefeleri ve

[183] Bu durum Rorty'nin dilsel bir ayrım yaparak liberal adalet fikrinin "iyi" üzerindeki bir tür önceliği olarak da yorumlanabilir. Meili Steele, "How Philosophy of Language Informs Ethics and Politics: Richard Rorty and Contemporary Theory", **Boundary 2**, Vol. 20, No. 2, 1993, s. 165.
[184] Richard Rorty, "Truth without Correspondence to Reality", s. 23.
[185] Richard Rorty, "Truth without Correspondence to Reality", s. 24.

politik görüşleri arasında doğrudan bir ilişki kurmak zordur. Öte yandan Rorty'nin filozofları niteliklerine göre sınıflandırması, söz gelimi Derrida, Heidegger veya Wittgenstein gibi öz-yaratımın özel amaçlarına hizmet eden filozofların, sosyal dayanışmanın kamusal nitelik taşıyan amaçları hakkında hiçbir şey söyleyemeyecekleri düşüncesini de uyandırmaktadır.

Dahası bir pragmatist olarak teorik temelde sadece "daha az ya da daha çok yararlı" tanımlamalar arasında bir tercih yapılabileceğini öneren Rorty, anlaşılan o ki *öz-yaratım* filozofları ile *yurttaş* filozoflar arasındaki ayrımının yararlı olacağına inanmaktadır. Ancak Rorty buna inanırken, aynı zamanda ayrımın muhataplarının birbirlerinin alanları için karşılıklı olarak son derece yararsız olduğu düşüncesini de savunmaktadır. Çünkü Rorty'e göre,

> Hegel, Nietzche, Derrida ve Foucault gibi ironist kuramcılar özel bir öz-imge biçimlendirme teşebbüsümüz açısından bana paha biçilmez bir şekilde değerli görünüyorlar, ama iş siyasete geldiğinde bu kuramcılar en az o ölçüde *yararsızdır*.[186]

Burada da görüldüğü gibi, Rorty için öz-yaratım filozoflarının kamusal alana ilişkin, yurttaş filozofların ise özel alana dair söyleyecek pek bir sözleri yok gibidir. Ancak Rorty'nin bu denli katı bir ayrım ve kutuplaşmaya gitmiş olması oldukça ilgi çekici gözükmektedir. Hatırlanacağı gibi, pragmatistlerin bütün metafizik ayrımlara karşı olduğunu ve onların yalnızca geçmiş ve gelecek arasında makul bir ayrım yapabileceklerini ileri süren bizzat Rorty'nin kendisidir. Ancak bütün bunlara rağmen; Rorty'nin niçin kamusal alan ile özel alan ya da felsefe ve politika arasında bu kadar keskin bir cepheleşme yarattığı ve bu iki etkinliği sanki aralarında hiçbir etkileşim yokmuş gibi sınırlı bir alana hapsetmeye çalıştığı biraz şaşırtıcı bir tablo

[186] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 83.

sunmaktadır.[187] Eğer mesele "yarar" temelinde değerlendirilecekse bile, bu ayrım ne tür katkılar sağlar ve geleceği geçmişten hangi boyutlarda değiştirebilir, bu biraz tartışmalıdır. Fakat böyle bir ayrıma gidilmesinin bir nedeni olarak, Rorty'nin *özel* alanın bireysel özerkliği ile toplumsalın *kamusal* iyiliğinin ortak bir felsefi temele oturtulmak yoluyla uzlaştırılması girişimlerinin tamamını, Platoncu geleneğin başat bir mirası olarak görmesinden kaynaklandığı söylenebilir.[188] Hal böyle olunca özel ile kamusal arasında bir ilişki kurmak konusundaki çabanın tümü, aynı zamanda bir tür *temelcilik* sarmalına düşüş olarak yorumlanacağı için, Rorty özel ile kamusal arasında pragmatizmin karakteristik özelliklerinden birisi olmasına karşılık, bir tür *arabuluculuğa* soyunmaz.[189] Rorty, "kendi kendi gerçekleştirme" arzusu ile "başka

---

[187] Aslına bakılırsa özel/kamusal alan ayrımının siyaset teorisindeki yerinin tespiti konusunda bu noktada Jürgen Habermas'ı anmadan tartışmanın anlaşılması oldukça güçtür. Habermas sorunun tarihselliğinden bahsederken Yunan şehir devletlerinde özgür yurttaşların ortak kullandığı *polis*'i onur kazanılabilen serbest bir alan olarak *kamusal*lığın (*koine*), tek tek bireylere ait olan *oikos*'u ise ev ekonomisi ile doğum ve ölüm olaylarının gerçekleştiği *özel alan* olarak tarif eder ve bu iki alanın birbirleri arasındaki gerilimden söz eder. Ortaçağ'da Avrupa'da ise, Roma hukuku bağlamında *publicus* (kamu) ve *privatus* (özel) arasındaki karşıtlık söz konudur. Bu dönem için özel alan, devlet aygıtının dışında olmayı ifade edecek şekilde tanımlanmaktadır. Burjuva toplumunun ilk kamusal kurumları ise, tiyatro, müze ve konserlerdeki burjuva topluluklarıdır. Habermas'a göre, burjuva toplumunda aile giderek daha özel, çalışma ve örgüt dünyası ise daha kamusal hale gelmiş ve özel/kamusal ayrımı daha da derinleşmiştir. Ancak Habermas için çağdaş toplumlar için aynı şeyi söylemek pek mümkün gözükmez. Jürgen Habermas, **KamusallığınYapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 60-62, 117, 270. Hannah Arendt ise, tıpkı Habermas gibi, özel ve kamusal ayrımının köklerini eski Yunan'a kadar götürür. Ona göre *polis* ile birlikte her insan artık iki varlık düzenine aittir. Bunlardan ilki olan özel alan, temelinde aile ve mülkiyet ilişkilerinin olduğu yaşamsal zorunlulukların alanı olarak tarif edilirken, diğeri kamusal alan, siyasi etkinliklerin alanı olarak, bir tür özgürlük alanı olarak tanımlanır. Kamusal alan eşitlik temeli üzerine kurulu ve insani değerlerin sergileneceği mükemmel bir yer olarak düşünülmüştür. Hannah Arendt, **The Human Condition**, The University of Chicago Press, Chicago, 1969, s. 30-31.

[188] Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" s. 41.

[189] Rorty'nin yapmış olduğu saptamanın aynı Hannah Arendt tarafından da yapılmıştır. Arendt'e göre, Platon ve Aristoteles'te *polis*'te temsil edilen kamusallık ile *oikos*'un ifadesi olan özel alan arasındaki ayrım oldukça bulanıktır. Antikçağ düşünürleri bu iki alanı birbirleriyle ilişkili olarak değerlendirmişlerdir. Arendt'e göre, Aristoteles, belirsiz bir şekilde de olsa en azından *polis*'in tarihsel kökenlerinin yaşamın [yani özel alanın] zorunluluklarıyla ve "iyi yaşam" amacıyla bağlantılı olması gerektiğini düşünmektedir. Hannah Arendt, **The Human Condition**, The University of Chicago Press, Chicago, 1969, s. 37. Platon'a bakıldığı vakitse, insanın hem bir tikellik olarak değerlendirildiği hem de topluluğun bir parçası olarak tümelliğin bir parçası olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Özel alan ve kamusallığın birbiriyle bağlantılı olduğuna ilişkin bu yorumlar Platon'un (*bios politikos*'un (biyopolitikanın) öncülerinden olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Mehmet Ali Ağaoğulları, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 102 ve Hannah Arendt, **The Human Condition**, s. 24. Platon'un Devlet adlı eserinde bunun örneklerine

insanların ıstırapları ile ilgilenme" arayışı arasında bir uzlaştırmanın olabileceğine itimat etmez. Buna ilave olarak Rorty'de, ne zaman adaletsizliğe karşı mücadele etmek gerektiğine veya ne zaman mahrem öz-yaratım projelerine hasretmek gerektiğine dair bir sorunun cevabı da yoktur. İki uzlaşmaz alan arasında belirli bir ayrım yapmasına karşılık; Rorty'nin ironistin ne vakit adaletsizliğe karşı inanmış bir liberal ya da ne vakit kendini mahremiyetin mükemmelleştirilmesine adamış bir poetik olacağına karar veremeyecek derecede bir çelişki yumağı içinde bırakmış olması da oldukça düşündürücüdür. Söz gelimi Nazi iktidarına muhalif liberal bir şairin, Berlin, Müttefik Orduları tarafından bombalanırken karmaşa nedeniyle evinde şiir yazamadığı ve öz-yaratım projelerini gerçekleştiremediği için hayıflanması mı gerekir; yoksa kapısının önüne çıkıp adaletsizliğe karşı çarpışan Müttefikleri olağanca gücüyle desteklemesi mi? Bu türden bir sorunun Rorty'de cevabı bulunmaz. Benzer ahlaki ikilemleri çözmek konusunda herhangi bir ölçüte itimat etmediği için, Rorty bu tarz tüm soruları yanıtsız bırakmaktadır. Ona göre, zaten bu sorulara bir yanıt verilebilseydi bile, sıradan bir metafizikçi ya da teolog olmanın ötesine geçilemeyecekti. Bu şekilde bir kişinin aynı anda hem Mill ya da Marx hem de Nietzsche ya da Derrida olamayacağına inanan bir düşünür olarak Rorty, bireyleri "ya o ya da bu olma" seçimine maruz bırakmakta ve onları özel ya da kamusal alan arasında gidip gelmeye zorlamaktadır.

Kışkırtıcı olmakla birlikte, yakından irdelendiğinde Rorty'nin bu girişiminin arkasında yatan temel bir diğer neden, yine onun kendi ifadelerinde saklı

---

rastlamak mümkündür: "Bir insan eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanın biraya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar" Platon, **Devlet, IV. Kitap**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi İstanbul, 1992, s. 59. Hal böyleyken Rorty'nin *özel* alanın bireysel özerkliği ile toplumsalın *kamusal* iyiliğinin ortak bir felsefi temele oturtulmak yoluyla uzlaştırılması girişimlerini niçin Platoncu geleneğin mirasını devralmak olarak gördüğü anlaşılabilir.

durmaktadır. Söz gelimi Rorty bir yerde, organize olmamış ve iyice düzenlenmemiş; fakat olumsallıklardan oluşan bir benlik arayışını özellikle Freud'a borçlu olduğumuzdan bahseder. Bu sebeple, Rorty'nin nezdinde ironistin durumu da ancak Freud ile birlikte anlaşılabilir gözükmektedir. Rorty'e göre Freud bize, "bir kimsenin hem şefkatli bir anne ve hem de toplama kampında merhametsiz bir gardiyan ya da adil ve ölçülü bir yargıç ve aynı anda soğuk ve işe yaramaz bir baba olabileceği" konusunda yardımcı olmuştur.[190] O vakit Rorty'e göre, Freud'tan ilham alarak, hanesinde sevgi dolu ve neşeyle yaşayan bir insanın, bir anda farklı bir kişiye dönüşürcesine, toplumsal ilişkilerinde şiddet eğilimiyle hareket edebileceğini gözlemlemek mümkündür. Aslına bakılırsa Rorty'nin Freud'dan beslenerek arayışında olduğu şey, tıpkı doğada olduğu gibi, insan tabiatı için de, her zaman ve koşul için geçerli, sabit ve fonksiyonel bir öz ve dayanak bulmanın mümkün olamayacağını göstermektir. Bu perspektiften bakıldığında, bir insanın aynı anda hem fedakâr bir baba hem de soğukkanlı bir katil olabilmesi nasıl mümkünse; bir düşünürün de kendi *öz-betimlemelerinin* toplamını ifade eden felsefesi ile onun politik görüşleri arasında derin bir kopuş olabilmesi de o derecede mümkündür. Bu yolla insanın kendi öz-betimlemelerinin onun kamusal fikirleri tarafından mutlak bir şekilde temsil edilemeyeceği de gösterilmiş olmaktadır.

Öte yandan Rorty'nin bu teşebbüsünün bir takım sorunları da beraberinde getirdiği söylenebilir. Freud'un, "kamusal etik ve öz-yaratım ahlakı ayrımını"[191] kendisine rehber almak suretiyle Rorty; Heidegger, Derrida ve Nietzsche gibi özel insan hayatının açıklayıcıları ile Marx, Mill, Habermas ve Rawls gibi toplumsal pratiklerin nasıl daha adil ve daha az zalim kılınabileceğinin arayışındaki filozoflar

[190] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 32.
[191] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 34.

arasında yeni bir ayrımın müsebbibi olmakla suçlanmıştır. Bu suçlamaların en büyüğü, bütün ayrımlara karşı çıkan metafizik karşıtı bir düşünür olarak Rorty'nin, insan psikolojisinden hareket ederek, yeni ve çok temel bir ayrıma gitmiş olmasıdır.

Benzer şekilde Simon Critchley de, Rorty'nin bu ayrımının bir takım olumsuz sonuçlar doğurabileceğinden şikâyetçidir. Critchley, Rorty'i kamusal ve özel alan arasında bu tarz bir ayrıma başvurarak bir çeşit "siyasi kinizm" yaratmakla suçlar.[192] Kinizm felsefesinin birtakım belli başlı özellikleri hatırlatıldığında, Critchley'in hiç de haksız olmadığı düşünülebilir. "Egemen kültürün yanlış değerlerini tahrip etmeye kendini adamış kültürel bir pratik" olarak da değerlendirilen ve mutluluk amacı için erdemin kendisinin yeterli olduğuna inanan kinikler, bir taraftan yaşamın temel ihtiyaç ve hazları karşısında kayıtsız kalmaya çalışırken; diğer taraftan da *dünya ve onun meseleleriyle ilgilenmekten vazgeçmişler*dir.[193] En kötü koşulların bile mutluluk için yeterli olabileceğine inanan kinikler, kendi kendine yetme ideallerinin gerçekleşmesi için hiçbir kamu müdahalesine de ihtiyaç duymamışlardır. Rorty'nin kamusal alanı, öz-yaratım ve mükemmelleşme süreçleri üzerinde bir tür engel olarak görüp, bireyin özgün bir dil ve yaşam alışkanlığı geliştirmesinde en büyük sorun olarak hedef göstermesi hatırlandığında, Rortyci ironistin "dünya meselelerine kayıtsız bir kinik" olarak adlandırılması da pek abartılı bulunmayabilir.

Ayrıca çağdaş filozofu tanımlarken Rorty'nin estetize olmuş bir yaşam etiğinden bahsetmesi onun yine başka bir pragmatist Richard Schusterman'ın bir dizi eleştirisine muhatap olmasına neden olmuştur. Bunlardan ilki, özel alanda ifadesini bulan "ironist"e ilişkindir. Schusterman'a göre, yaşama gerçek bir içerik

[192] Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 39.
[193] R. Bracht Branham, "Cynics", **Routledge Encyclopedia of Philosophy** içinde, Routledge, London and Newyork, 1998, s. 1935.

kazandırmaya çalışan ve bunu klasik pragmatistler gibi tecrübe arayışıyla ifade eden Rorty'nin şiirsel (poetic) ve artistik ironistinin en belirgin özelliği bilindiği gibi, onun "yenilikçi bir özgünlüğe" sahip olduğu iddiasında yatar. Schusterman bu özgünlüğün [ya da biricikliğin] *radikal bir bireycilik* yaratarak, bireyin estetik arayışlarının onun toplumsal problemleriyle uyuşmasına engel olur.[194] Rortyci bu radikal bireyciliğin bir sebebi de, dar ve elit bir çevre ile sınırlı tutulmasından kaynaklanır. Rorty'nin *öz-yaratım* sürecini sadece "bazı kişilerin gerçekleştirebileceğine" ilişkin ısrarcı bir takım iddiaları, Schusterman'a göre, ironisti içinde toplumun tamamının yer alabileceği demokratik bir düşten, daha elit bir çevre ile sınırlandırmaya eğilimli bir projeye götürmektedir. Benzer şekilde, Terry Eagleton da Rortyci ideal toplumu, kendi inançlarına bile eleştirel yaklaşan *ironist entelektüeller* ile hayatı ciddiye almaya devam etmek zorunda kalan *kitleler* arasında bir uçurum yaratmakla suçlar. Eagleton, Rorty'nin yaklaşımını, "elitizmin yeni biçimi" olarak adlandırıp, onu alaya alır.[195] Doğrusunu söylemek gerekirse, gerek Schusterman'ın gerekse Eagleton'un karşı çıkış noktaları, Rorty'nin kendisiyle çeliştiği bir başka noktayı aydınlatması açısından önem taşımaktadır. Rorty'nin Plâtoncu argümanlara karşı çıkarak bireylerin "tutku" ve "fantezi"lerinin yerine "aklın" önerilmesi ve insan eğilimlerinin akıl karşısında ikincil bir mahiyette ve sanki birer zaafmış gibi sunulmasına tepki gösterdiği bilinmektedir.[196] Çünkü akıl üzerinden felsefi ve hatta toplumsal bir hiyerarşi yaratılmak yoluyla toplumsal eşitsizlik ve adaletsizlik tarih boyu temellendirilmeye çalışılmış ve bu şekilde meşrulaştırılmıştır. Buna istinaden Rorty,

[194] Richard Schusterman, "Postmodern Ethics and the Arts of Living", s. 255.
[195] Terry Eagleton**, İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31.
[196] Platon'un tutku ve arzuları değersizleştiren aklı ön plana çıkaran ifadelerine örnek: "Ölçülülük, bir çeşit düzendir, bazı zevkler ve tutkulara hâkim olmaktır. Sitemize baktım… her çeşidinden tutkular, zevkler ve acılar bulacaksın; hele çocuklarda, kadınlarda, uşaklarda ve özgür adı verilen bir sürü değersiz kişide… Ama aklın yönettiği ve düşünceyle doğru inancın yoldaşlık ettiği sade ve ölçülü duygulara gelince, bunlara pek az kimsede, yani hem yaradılıştan iyi, hem de iyi bir eğitimle yetişmiş kişilerde rastlayacaksın." Platon, **Devlet, IV. Kitap, Toplu Diyaloglar I** içinde, s.520-521.

insanlara "…şahsa özel fantezilerin gerçekleştirilmesi şanslarının eşitleneceği umudunu yeşertmeye ihtiyacımız var"[197], diyerek bireylerin yaratıcı bilinçdışıları sayesinde birbirleri arasında farkları kalmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Rorty bu yolla Kant'ın etkinliğini akıldan alan *deha* kavramını da bir nevi demokratikleştirmeye çalışmıştır. Rorty artık insanoğlunun sadece akıl ile değil, tutku ve fantazyalarıyla bir bütün olarak ele alınması gerektiğini iddia etmiştir. Bu bakımdan haleflerinin aksine Rorty'nin demokratik bir düşü paylaştığı söylenebilir. Ancak başka bir yerde kendisinin hayal ettiği ideal toplumundan bahsederken, bu toplumsallıkta ironistlerin yaygınlaşmasının pek mümkün olamayacağını ifade etmesi[198] oldukça şaşırtıcıdır. Rorty burada çağdaş filozofun estetize olmuş yaşam etiğini sadece belli bir entelektüel grubun elit yaşamı ile sınırlandırmış ve onu sadece "yüksek kültürün tekelinde" bir yaşam etkinliği olarak görme eğilimini vurgulamıştır. Bu açıdan bakıldığında bu açık bir tutarsızlık olarak nitelendirilebilir. Bu durum Eagleton ve Schusterman'ın eleştirilerini haklı çıkardığı gibi, Rorty'nin ironistini, kendi ideal toplumsal düşünde bile nereye ve nasıl yerleştireceğine bir türlü karar verememiş olmasından da kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte Rorty'nin, kamusal ve özel alan arasında belirli bir ayrıma gitmek suretiyle, özel alanın yenilikçi özgünlüğünün, kabul görmek için kamusal alana ihtiyaç duymasının tüm yollarını kapadığı da rahatlıkla belirtilebilir. Yenilikçi ve özgün bir ironistin, dahi mi olduğu yoksa anormal derecede garip davranışlar sergileyen bir kişi mi olup olmadığına karar verecek bir kamu alanının baskısı

[197] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 53.

[198] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 87. (Rorty burada, "ironist" yerine "nominalist" ve "tarihselci" kavramlarına yer vermekte ve bu özelliklerin sadece entelektüellerin seçkin bir niteliği olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, kitleler ironistler gibi sürekli değişen bir söz dağarcığına sahip değillerdir. Rorty'e göre "ateizm"in bir zamanlar sadece entelektüel bir gruba has bir nitelik olmasına benzer şekilde; bugün "ironi" de sadece belirli kesimlerin bir niteliğidir.)

Rorty'de tamamen ortadan kalkmaktadır. Schusterman'ın gözünde, Rorty'nin öz-mükemmelleştirme ve öz-yaratım süreçleri paylaşılamaz olduğu derecede, radikalleşme eğilimindedir.[199] Özetle Schusterman'ın bu yöndeki eleştirisi dönüp dolaşıp yine özel/kamusal ayrımına çarpmaktadır.

Tartışmanın çağdaş sosyal teorideki yerinin daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için özel ve kamusal hayatın tarihsellini özgün çalışmasında tüm boyutlarıyla ele almaya çalışan Habermas'a başvurulabilir. Habermas özellikle çağdaş tüketim toplumlarında artık mahremiyetin bile kamusallaşmasından söz edilebileceğinden, paralel şekilde kamusallığın da belirli bir mahremiyete bürünmüş olduğundan bahsederek; bu iki alan uğrakları arasındaki ayrımın giderek kesinliğini yitirmeye yüz tuttuğunu iddia eder.[200] Günümüz tüketim toplumlarında koruyucu ve dayanak sağlayıcı bir işlev sağlayan ve bireysel özgürlük alanı olarak görülen mahremiyet alanı Habermas'a göre alenileştirilerek içi boşaltılmış ve özerk olmaktan çıkarılmıştır. Kamusal alan, özel alan ile kaynaştığı ölçüde, burjuva kamu modeli olarak değerlendirilen özel/kamusal ayrımı da günümüzde uygulanabilirliğini yitirmeye başlamıştır.[201] Habermas'ın perspektifinden bakıldığında, özel ile kamusal arasındaki geçişkenlik arttığı için aralarında belirli bir sınır çizmek zorlaşmıştır. Bu bakımdan, Rorty'nin ayrımı çağdaş toplumsallığı yansıtmaktan öteye, daha geleneksel ve geçmiş burjuva toplumlarının bir ülküsünü anımsatmaktadır.

Özel/kamusal tartışmalarında yine önemli bir yere sahip olan Hannah Arendt ise, Rorty'nin öz-yaratımın krallığı olarak gördüğü özel alana ilişkin olumlu göndermelerde bulunmaz. Arendt'e göre, bütünüyle özel yaşam sınırları içinde

---

[199] Richard Schusterman, "Postmodern Ethics and the Arts of Living", s. 256.
[200] Jürgen Habermas, **KamusallığınYapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 278.
[201] Jürgen Habermas, **KamusallığınYapısal Dönüşümü**, s. 302.

kalmak, düzgün bir insan yaşamı için zorunlu unsurlardan "mahrum kalmak" anlamını taşımaktadır. Ona göre, özel olanın mahremiyeti aslında "öteki"nin bir tür yokluğudur. Bu yüzden de Arendt için "özel insan görünmez, bu yüzden de o sanki hiç var olmamış gibidir."[202] Arendt de tıpkı Habermas gibi kitlesel tüketim toplumlarını hedef tahtasına oturttur ve onun özel alanı yüceltici tavrını, beşeriyet karşıtı bir unsur olan "kitlesel yalnızlık fenomeni"nin doğmasının temel sorumlusu olarak gösterir. Çünkü modern insanın mahremiyet arayışının yüceltilmesi, aslında "öteki" tarafından güvence altına alınmış gerçeklikten ve "öteki" ile olan nesnel ilişkiden bir tür yoksun olma halidir.[203] Hâlbuki insanın tutkuları, duyusal hazları ya da çöküntüleri Arendt'e göre, ancak mahremiyet bağından kurtulup kamusal bir nitelik kazanmaya başladığı vakit belirsizlik ve bulanıklığını yitirir.[204] Bu bağlamda Arendt için, özel olanın ancak kamusal olan ile birlikte anlam kazanabileceği ve belirsizliğinden kurtulabileceği söylenebilir. Arendt'in ifade ettiği gibi, "duyduğumuzu duyan ve gördüğümüzü gören "ötekiler"in mevcudiyeti, dünyanın gerçekliğine bizleri ikna eder."[205] Anlaşılan o ki, Rorty'nin aksine Arendt'te özel alan ile kamusal alan arasında yakın bir anlamlılık ilişki bulunmaktadır.

Öte yandan Schusterman'ın doğrudan Rorty'e yönelttiği itirazlardan bir diğeri de, Rorty'nin bir tür *insan özü* önerdiği yolundaki yanlış düşünceleridir. Buna göre Rorty, temelciliğin kararlı bir karşıtı olarak kendisini sunmasına ve insanların paylaştıkları ortak bir özün varlığını inkâr etmesine karşılık; bir özü tasfiye ederken; yerine bir başka özü de ikame etmekle rahatlıkla suçlanabilir. Söz gelimi Rorty bir yerde "kelimelerin bizleri neysek o kılan şeyler" olduklarını belirtmiş, bir başka

[202] Hannah Arendt, **The Human Condition**, s. 58.
[203] Hannah Arendt, **The Human Condition**, s. 59.
[204] Hannah Arendt, **The Human Condition**, s. 50.
[205] Hannah Arendt, **The Human Condition**, s. 50.

yerde de "birinin kendi zihnini yaratmasının onun kendi dilini de yarattığı" düşüncesine atıfta bulunmuştur. Dahası "insanoğlunun basit bir şekilde canlandırılmış sözcükler" olduğunu ileri sürmek yoluyla insan doğasının sanki zorunlu bir unsuru olarak ortaya konulabilecek lengüistik bir temelciliğe üstü kapalı şekilde göndermeler yapmıştır.[206] Parodik bir durum bile olsa, Schusterman'dan hareketle Rorty'nin, bir *temelci* olarak adlandırılabilmesi için yeterli miktarda delil olduğu söylenebilir.

Öte yandan bu tartışmaların bütününden çıkarılacak en önemli sonuç, Rorty'nin sistematik filozof karşısına bir alternatif olarak yerleştirdiği ironistler ve onların poetik kültürünün, çağın gereklerine ve bu anlayışa uygun bir felsefeden beslenmesine karşılık; bu felsefenin, kamusal alan ve toplumsal tartışmalar konusunda söyleyecek geçerli bir sözünün olamayacağı hakkındadır. İronist felsefecilerin eserlerinin kamusal araçlara uygun olmadığı ve ironist kültürde felsefenin toplumsal bir vazife üstlenmekten ziyade; "özel mükemmelleştirme arayışı" açısından daha önemli bir hale geldiği Rorty tarafından üstüne basa basa dile getirilmektedir.[207] Ancak her şeye rağmen bir ironist, tıpkı diğer bütün bireyler gibi, toplumsal dokunun bir parçasıdır ve o toplumsallık içerisinde nefes alır. İronisti kendisini motive edecek, toplumsal sorumluluktan yoksun bırakmak ve bu tür psikolojik bir ayrımda bulunmak olanaklı gözükmemektedir.[208] Dahası ironistin kamusal ile hiçbir bağlantısının olmadığını ileri sürmek çağdaş bir entelektüel olarak bizzat ironistin kendisine yapılmış bir haksızlık olacaktır.

---

[206] Richard Schusterman, "Postmodern Ethics and the Arts of Living", s. 258. Bu iddiaların Rorty'deki karşılığı **Contingency, irony and solidarity**, s. 88, 117.
[207] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 94-95.
[208] Duck-Joo Kwak, "Reconsideration of Rorty's View of the Liberal Ironist and Its Implications for Postmodern Civic Education", **Educational Philosophy and Theory**, Vol. 36, No. 4, 2004, s. 351-353.

Tartışmanın zenginleştirilmesi açısından, ironistin kamusal olan ile ilgili iki türlü irtibatı olduğu iddiası bu noktada önerilebilir. Bu irtibatlardan ilki, çağdaş ve ilham verici bir düşünür olarak ironistin, kendi yaşanmışlıkları ve olumsal kırılganlılıklarını betimlemek yoluyla toplumsal çıkarlar açısından değerli addedilebilecek bir "farkındalık" yaratabileceği ve toplumsal olan ile bu şekilde bir ilişki kurabileceği düşüncesidir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, ironistin kişisel tanıklığı ile toplumsal adaletsizlikler, insanların ortak acıları ve zulüm, sözcükler ve literal betimlemelerle bir gerçeklik kazanabilir. Toplumsal acılara tanıklık edebilmenin entelektüel araçlarına sahip özel bir birey olarak ironist, toplumun geniş kitlelerini etkileyebilme potansiyeline sahiptir. Bu söz konusu potansiyel, bireyler arasında tecrübe edilmemiş acılar karşısında belirgin bir farkındalık yaratarak, toplumun geri kalan kısmı için bir tür sempati ve duygudaşlık yaratılmasına da olanak sağlayabilir. Bu yolla problemlere çözüm üretme mekanizmalarına sahip politik alana, ironistin kendi özel alanından bir dizi anlamlı mesaj gönderebilmesi de mümkündür. İronistin göndereceği mesajın tamamen politik nüveler taşıdığı ve bu alana doğrudan bir gönderme yapma amacıyla onun dili araçsallaştırdığı pek tabi düşünülmemelidir. Burada ironistin, bizatihi hayatın içine işlemiş ve bu bakımdan kendisinin tanık olduğu ıstırap ve zulüm karşısında, bunları sözcüklerle betimlemesi ve bu şekilde politik alana dolaylı da olsa bir ses gönderebilme imkânına sahip oluşu vurgulanmaktadır. Neticede ıstırap ve zulmün hedefi olan masum insanlar ve kurbanların yaşadıkları hayal kırıklıkları ve yoksunluğun dile getirilmesine ironist betimlemeleriyle yardımcı olabilir. Çağdaş demokrasilerde edebiyat eleştirilerinin, Rorty'nin de ileri sürdüğü gibi, bir dönem dinin, bilimin ve hatta felsefenin üstlendiği misyonu yüklenerek kültürel bir rolü de

sürdürebileceği[209] düşüncesi, işte ironistin bu nosyonundan esinlenerek dile getirilmiştir. Rorty'e göre, Charles Dickens ve George Orwell[210] hayata tanıklık eden ve acıları betimleyen bu tür ironistler arasında sıralanabilir.

İronistin toplumsal olan ile ikinci ilişkisi de yine "dolaylı" bir etkiyle kendisini gösterir. Buna göre, kamusal tartışmalar hakkında söyleyecek pek bir sözü olmamasına rağmen, ironistin söz dağarcıkları yoluyla benliğini geliştirme ve ifade etmesini sağlayan ve bu şekilde onun hayat bulmasına yardımcı olan bir toplumsallığa ait olduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Daha açık bir ifadeyle, Rorty'e göre çağdaşımız bir entelektüel olarak ironistin yaşama ilişkin söz gelimi yabancılaşmasını yahut beslediği umutlarını paylaşabilmesini sağlayan tek toplum tipi, "liberal ve çoğulcu" bir toplumdur.[211] İronist, yalnızca çoğulcu demokratik bir toplumda hayat bulur. O liberal bir toplumsal yapıya göbekten bağlanmıştır. Hal böyle olunca, Rorty'nin kamusal ve özel alan arasında güçlü bir bağlantı olmadığını belirtmesine rağmen, ironist tipolojisinin sadece belirli bir politik toplumsallıkta yaşayabilme şansına sahip oluşu, onun toplumsallığın bir parçası olduğunun da en doğal kanıtıdır.

Ayrıca Rorty'e göre, epistemolojisiz ve ayrıcalıklı temsiller barındırmayan çağdaş felsefenin temel nosyonlarından birisi de, Batı'nın liberal entelektüelleri olan

---

[209] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 82.

[210] George Orwell özellikle *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı eserinde, muhtemel bir gelecekte otoriter bir düzen altında yaşayan ve insani tüm bellek ve niteliklerini yitirme tehlikesindeki bir toplumsallığa ışık tutmuştur. Bu açıdan Orwell, Rorty için çok özel bir ironist olarak değerlendirilir. Dahası Orwell eserinde kendisini "iktidarın rahibi" olarak tanımlayan (George Orwell, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, çev. Nuran Akgören, Can Yayınları, İstanbul, 2001, s. 213.) ve çarpıtılmış bir epistemolojiyle yoldan çıkmış bir entelektüel'in, O'Brien karakterinin, mümkün olabileceğine okuyucuyu ikna edebildiği için Rorty tarafından takdirle karşılanır. (Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 176.) Charles Dickens ise *Oliver Twist, David Copperfield* ve *Büyük Umutlar* gibi özellikle yoksul ve ötekileştirilmiş insanların yaşamlarını kaleme aldığı eserlerinde hapishaneler, yetimhaneler, ıslah evleri ve yatılı okullar gibi görmezden gelinen toplumsal kurum ve bu kurumlardaki bireylerin yaşadıkları toplumsal çatışma ve hezeyanlara tanıklık etmiştir. Rorty acıya tanıklık ettikleri ve belirli bir farkındalık yarattıkları için bu tür ironistlere büyük bir önem atfeder.

[211] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 89.

ironistler arasındaki diyalog ortamının geliştirilmesidir.[212] Bu diyalog Rorty'den hareketle aynı zamanda Aydınlanma mirasının geliştirilmesi görevini de barındırdığına göre, bir liberal olarak ironistin toplumsal bir görevin sorumluluğunu, diyalog temelinde bile olsa, geliştirmekle görevli olduğu söylenebilir.

Neticede yeni tür bir düşünür, bir *nominalist*, bir *politeist*, bir *anti-metafizikçi* ve en nihayetinde bir *pragmatist* ve *çağdaş filozof figürünün bir yansıması* olarak ifade edilen ironistin, kamusal alanla kurulan ilişkisi içinde birçok tartışmayı barındırmakla birlikte, hala ciddi bir sorunsal olarak ortada durmaktadır. Bu sorunsal, ironistin, siyaset ve demokrasi tartışmalarındaki yeri gündeme geldiğinde, tekrar irdelenmeye çalışılacaktır.

1.2.5. Pragmatizm ve Yapıbozum: Rorty'nin "Yapıbozum"la Buluşması

Derrida, Rorty'nin kendisi hakkında *ironist* yakıştırmasını yaptığı sayılı düşünürlerden birisidir ve bir ironistin ne tür özellikler barındırabileceği sorusu, Derrida hakkında yapılan betimlemelerden hareketle daha açık olacaktır. Öte yandan Rorty'nin *terapötik*, *metafizik-karşıtı* ve *ilham verici* ironistinin söz konusu bu adlandırmalarına bir de *yapıbozumcu* yakıştırmasını eklemenin ne derecede olanaklı olduğu da değerlendirilmesi gereken bir başka mevzudur.

Yakından bakıldığında, Rorty'nin yeni pragmatizminin Derrida'nın yapıbozumu ile olan dirsek teması kendisini, özellikle geleneksel felsefenin yaşamış olduğu "temsiliyet" krizinde göstermektedir. Söz gelimi Rorty, Derrida'nın felsefi arayışının söz ile dünyanın birbirine bağlı olduğu bir hakikat anlayışına inanan Kant ve Kantçılığın "kirli çamaşırlarını ortaya dökmek" olduğunu ileri sürerken,[213]

---

[212] Marianne Janack, "Rorty on Ethnocentrism and Exclusion", **The Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 12, No. 3, 1998, 206.
[213] Richard Rorty, Akt. Kathleen M. Wheeler, **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, s. 200.

özellikle bu temsiliyet problemine dikkat çekmek istemiştir. Bu açıdan bakıldığında, Rorty'nin *Felsefe ve Doğa'nın Aynası'*nda dile getirdiği şekliyle, dünyanın zihin ve dil yoluyla mutlak bir şekilde temsil edilebileceği inancına dört elle sarılan geleneksel felsefenin metafiziksel anlayışı, Rorty'i Derrida ile yakın bir eksende buluşturmaktadır. Rorty'nin özellikle temsiliyet karşıtlığı üzerinden reddettiği geleneksel felsefenin bu metafizik eğilimleri, daha önce de değinildiği gibi, çok büyük oranda onun pragmatizmden beslenmiştir. Ancak Rorty'nin gözünde kısmen kendisi de pragmatik bir düşünür olarak değerlendirilecek Derrida'nın, bazı kritik noktalarda, Rorty üzerinde etkili olduğu ileri sürülebilir. Aradaki yakın irtibat Derrida'nın *logos merkezcilik* [ya da logosentrizm] ve onun bir versiyonu olan *söz merkezcilik* (phonocentrism) gibi kavramsal izleklerinin ele alınması yardımıyla daha özgün bir boyuta taşınabilir.

Derrida logos ve söz merkezcilik gibi kavramsal izlekleri öncelikle Aristoteles'e atıfta bulunarak betimlemeye çalışır. Buna göre Aristoteles'in "konuşulan" kelimelerin, zihinsel tecrübenin sembolleri olmalarına karşılık; yazılı kelimelerin ise konuşulan kelimelerin *ikincil sembolleri* olduğu ve bu gerekçeyle zihinsel tecrübeye daha uzak bir noktada durduğunu ileri süren ifadeleri bu noktada oldukça önemlidir. Aristoteles'ten alıntılanan iddiaya göre, *söz* [ya da ses] zihin ile zorunlu ve dolaysız bir yakınlık kurmak yoluyla, birincil sembollerin bir üreticisi konumuna yükselmektedir.[214] Derrida'nın deyişiyle, Aristoteles burada, "doğal benzerlik vasıtasıyla şeyleri yansıtan ya da aksettiren zihinsel tecrübeyi ifade

[214] Aristoteles'in orijinal ifadesi, "konuşulan sesler ruhtaki duygulanımın, yazılı işaretler ise konuşulan seslerin sembolleridir." (Aristoteles, **De Interpretatione**, **The Complete Works of Aristotle Vol.1** içinde, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 2.) Burada Aristoteles, konuşulan dil ile ruh ve logos arasında dolaysız ve doğal bir ilgi olmasına karşılık, yazılı işaretlerin ancak dolaylı bir ilgi kurabileceğinden bahsetmektedir.

eder."[215] Bu açıdan varlık ve zihin, şeyler [ya da nesneler] ve duygular arasında son derece doğal bir anlamlandırma ilişkisi bulunmaktadır. Bu anlamlandırma ilişkisinde, söz, gösterilene en yakın pozisyonda olduğu için haliyle birincil bir konuma yerleştirilir. Bu manzaradan çıkarılacak en doğal sonuç, *sözün* birbirinden koparılamaz derecede birleşmiş olduğu *zihin*le, kendisine işaret edilen *nesnenin anlamıyla* ve hatta daha doğru bir ifadeyle, *nesnenin bizatihi kendisiyle* bağlanmış olması karşısında; yazının ikincil bir konumda olduğu iddiasıdır. Böylece, yazılı gösteren, içinde sözün olduğu bu bağlantı karşısında, sözün sadece bir çeşit *türevi* işlevini üstlenebilmektedir. Derrida, özelde Aristoteles, genelde ise geleneksel felsefenin genel tavrının, söze yazı karşısında belirgin bir öncelik ve itibar tanımak ve onu birincil bir mevziiye oturtmak olduğunu düşünür. Derrida bu yolla "söz ve varlık", "söz ve varlığın anlamı" ve nihayet "söz ve anlamın gayesi" arasında mutlak bir ilişkinin kurulduğunu ifşa etmiştir. Platon ve Aristoteles ile başlayan bu geleneksel tavır, logos'u merkeze yerleştirme arayışlarının bir tür versiyonu olduğu için, Derrida tarafından *söz* [ya da ses] *merkezcilik* olarak da adlandırmıştır.[216]

Söz ve onun bu ayrıcalıklı pozisyonuna atfedilen bu değer, şüphesiz "söz"ü dile getiren belirli bir varlığın mevcudiyetini de beraberinde getirmektedir. Bu mevcudiyetin bir gereği olarak Grek felsefesi ile başlayan süreç sonrasında, *gösteren* veya nesneye işaret eden bir özne, *logos* olarak düşünülmeye başlanmış, daha sonraları Ortaçağ teolojisinde gösteren, *Mutlak Logos, Tanrı* olarak adlandırılmaya devam etmiştir. Derrida'nın da belirttiği gibi, konuşan bir özne aynı zamanda, "kendi

[215] Jacques Derrida, **Of Grammatology**, Trans. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London, 1997, s. 11.
[216] Jacques Derrida, **Of Grammatology**, s. 11-12.

sözünün [ya da sesinin] de babası"[217] olduğu için sözü, yani logos ile bir anlamda aynı şey olanı, dile getiren babanın yokluğunda [ya da onun na-mevcudiyetinde], "yazı" da haliyle belirli bir özgüllük kazanmıştır. Yazının bu özgüllüğü onun babanın varlığından uzaklaştırılmış olmasında yatmaktadır. Zaten bu maksatla yazı, söz kadar masum bir şey olarak değerlendirilmez. İşte bu nedenle Platon için söz de, akıl-bilgi ve en nihayetinde logos'a yazıdan çok daha yakın olduğu gerekçesiyle, daha değerli olarak kabul edilmiş ve biraz da metaforik bir biçimde yazının kendisi, "öksüz kalmış bir çocuk" olarak bile adlandırılmıştır.[218] Yazı bir nevi öksüz bir çocuk gibidir, çünkü onun babası ortada yoktur ve mevcut değildir. Yazının öksüz bir çocuk ve hatta yarı yarıya ölü bir şey olarak değerlendirilmiş olduğu Derrida'nın şu cümlelerinde görülmektedir;

> Eğer logos'un bir babası varsa, eğer logos ancak babası yardımına koştuğu zaman bir logos'sa, bunun nedeni, onun her zaman bir *var olan* ve hatta bir var olan türü ve daha kesinlikli olarak söylenirse, *yaşayan bir var olan türü* olmasıdır. *Logos,* bir *zoon*'dur.[219]

Bu şekilde ele alındığı vakit, logos ya da söz, bir *var olan* veya bir tür *canlı* olarak düşünülmesine karşılık, Platon'dan hareketle, yazının sözün bir türevi, onun ikincil bir türü olarak kabul edilmesi nedeniyle, yarı yarıya ölü olarak nitelendirilmesi ya da yaşayan bir şey olarak görülmemesi oldukça doğaldır. Yazının söz karşısındaki tezatlığı, metaforik bir biçimde de olsa, oğlun baba yahut ölümün yaşam karşısındaki benzer hiyerarşik karşıtlık sisteminden beslenmektedir.[220]

Ancak Derrida kendi söylemi içinde sözün yazı karşısında hiyerarşik bir üstünlüğü olduğunu reddeder. Derrida bu hiyerarşiyi diyalektik olarak tersine çevirip,

---

[217] Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi", **Toplumbilim (**Jacques Derrida Özel Sayısı), sayı:10, 1999, s. 66.
[218] Penelope Deutscher, **How to Read Derrida**, Granta Publications, New York & London, 2006, s. 7.
[219] Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi", s. 67.
[220] Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi", s. 73.

söz yerine bu kez yazıya bir ayrıcalık verilmesi gerektiğini savunmak yerine; söz ile yazı arasında bir ayrım yapmanın imkânsız olduğu iddiasında bulunur. Derrida'ya göre, başlangıçta Platon'un kendisi, pek de tekin olmayan bütün özellikleri yazıya atfetmiş gözükmektedir. Söz gelimi yazının hafızaya katkı sağlamak bahanesiyle aslında onu daha da unutkan yaptığından ve "bilgiyi arttırmak yerine, onu azalttığı"ndan oldukça kesin bir dille bahsetmiştir.[221] Ancak Platon aynı zamanda hakikat [ya da logos] ve "hafıza"nın birbirlerinden ayrılmaz şeyler olduğunu ve hakikatin kendi peçesini açabilmesi için hafızaya ihtiyaç duyduğunu da belirtir.[222] Fakat hafıza bunun için sınırlı bir karakteristiğe sahiptir ve onun kendi ölümünün kaçınılmazlığı nedeniyle, yokluk ve kaybolma tarafından kirletilmiş olduğu görülmektedir.[223] Buradan hareketle Derrida, Platon'un bizzat kendisinin, hafızanın bu özelliğine yaptığı vurgu nedeniyle, sözün saflık ve zenginliği ve hatta sözün yazıdan daha üstün ve birincil olduğu iddiasına çok büyük bir darbe vurduğunu dile getirir. Bu noktada sözün, yazı karşısındaki hiyerarşik üstünlüğünün *katıksız* bir içeriğe sahip olmadığına Platon'un kendisi de farkedebilmiştir. Yazının, hakikati gizlemesi ve uygun bir hatırlatıcı olması özellikleri nedeniyle, söz, yazı olarak hafızaya (hympomnesis) ihtiyaç duyar. Ancak söz bu ihtiyacı nedeniyle, içsel hafızanın yaşayan mevcudiyeti yerine; ölü işaretlere bağlı olma riskiyle de baş başa kalmıştır, çünkü daha önce de belirtildiği gibi, söz, yaşayan bir mevcudiyete can

[221] Jacques Derrida, "Platon'un Eczanesi", s. 76.
[222] İngilizce çevirisinde atrofi (atrophy) kelimesi kullanılarak, Platon'un yazının hafızayı görev ve yapı bakımından zayıflattığına nasıl gönderme yaptığı gösterilmektedir. (Platon, **Phaedrus**, Robin Waterfield, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 69.) Dahası Platon'a göre, yazının babası, yani onun yazarı, olmaksızın kendisini savunamaz ve onu anlamayacak durumda olan insanların da eline geçebilir. Platon, **Phaedrus**, s. 70. Fakat Platon aynı zamanda yazının sözün kayıt altına alınması için iksir (potion) niteliğinde bir icat ve sözün hatırlanmasını, onun unutulmamasını sağlayan bir unsur olduğunu da belirtir. Platon, **Phaedrus**, s. 68.
[223] Mark Dooley and Liam Kavanagh, "Death and Différance: philosophy and language", **The Philosophy of Derrida** içinde, Mcgill Queens University Press, 2007, s. 23.

veren bir soluk olarak değerlendirildiğinde; yazı ise "ölümün leş kokusu"ndan başka bir şey olarak görülemez.[224]

Toparlamak gerekirse, söz, mevcudiyet olanağına daha fazla sahip olduğu için daha canlı gibi gözükse de; hafızanın ölümlülüğü ile sınırlanmıştır; yazı ise, hafızaya katkı sağlayacağı şiarıyla ortaya çıkmasına karşılık, onu daha da unutkan yapmıştır. Yani ikisinin birbirine olan mutlak ve saf bir üstünlüğünden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zaten bu nedenle Platon da yazıyı hem "çare"; hem de "zehir" anlamlarının her ikisini de karşılayan *pharmakon* sözcüğü ile adlandırmıştır. Bu bakımdan ne söz ne de yazının birbirine karşı mutlak bir üstünlüğünden açık bir şekilde bahsedilemediğinden, ikisi arasında ayrıcalıklı bir seçim noktası yoktur ve bu kavram çiftleri haklarında bir *karar-verilemez*'lik durumu söz konusudur.

Neticede Derrida, Platon'un bizzat kendi metinlerine yapıbozum uygulamak suretiyle, metnin bütünlüklü bir anlamı olmadığını, söz (speech) ve yazı (writing) arasında hiyerarşik bir ayrım yapmanın mümkün olamayacağını, yazının da aslında sözün içinde var olduğunu göstermiş ve birinin ötekine indirgenemeyeceğini açığa çıkarmıştır. Derrida'nın geleneksel felsefenin *söz merkezcilik* ile hareket eden eğilimini gözler önüne sermesinin hiç şüphesiz Rorty'nin *ayna metaforu* ve *temelcilik karşıtlığı* düşüncesi ile yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Derrida evvela dil ya da zihinsel tecrübe aracılığıyla nesnelerin yansıtılabileceği anlayışına bu yolla karşı çıkmakta ve söz ile nesne ya da söz ile ideaların birbirine bağlı ya da bir ve benzer şeyler oldukları argümanını reddetmektedir. Söz ve idea ya da söz ve nesne arasında bir özdeşliğin kabul edilmesi durumunda, her gösterenin bir gösterilene bağlı olduğu ve sözün de nesne ya da ideaları temsil ettiği anlayışı kabul edilmiş

[224] Mark Dooley and Liam Kavanagh, "Death and Différance: philosophy and language", s. 23.

olacaktı. Ancak bu tarz bir yaklaşım geleneksel temsiliyet ilişkisine işaret etmektedir ve bu yolla anlam sadece tek bir sözcüğe bağlı kılınmaktadır. O vakit Derrida bir yandan temsiliyet ilişkisine karşı çıkmakta, diğer yandan da özdeşlik ilişkisinin altını oymaktadır. Zaten ad ile nesne arasında var olduğu öne sürülen *özdeşlik ilişkisi*, Derrida'nın *bulunuş* [ya da mevcudiyet] *metafiziği* olarak sunduğu ve insan varlığının tek bir görünüm olarak düşünüldüğü anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Bu anlayış gereği, her gösterenin bir gösterilene işaret ediyor olması gerekir, bu durum herkesin üzerinde ortak bir karara vardığı ve haliyle ele geçirdiğini sandığı tek ve bütünleşik bir anlam ya da *logos emperyalizmi*ni yaratmaktadır.[225] Ancak Derrida mevcudiyeti ya da o an deneyimlenen algısal dünyanın kendisini anlam ilişkisinden, ya da gösterilenlerden koparır ve anlamı gösterenler oyununun bir parçası haline getirir. Dikkatle bakıldığında bu yaklaşımın Witgenstein'in betimlediği "dil oyunları"ndan ilham alındığı çok açık bir şekilde gözükmektedir. Söz gelimi Wittgenstein,

> Bay N.N. öldüğünde, adın taşıyıcısının öldüğü söylenir, karşılığının değil. Böyle söylemek saçma olurdu, çünkü adın karşılığı olması son bulacak olsa, "Bay N.N. öldü" demenin bir anlamı olmazdı.[226]

Görüldüğü gibi Wittgenstein burada her sözcüğün, o sözcüğe karşılık gelen bir nesne ile anlam kazandığı tarzındaki bir anlayışı reddettiğini ifade etmek istemektedir. Yani, Bay N.N. ya da sözün gelişi Sokrates kişisi öldüğü vakit Sokrates adı ya da sözcüğü de o kişiyle birlikte ortadan kalkmamaktadır. Böyle bir durumda sadece gösterilen olarak belirteceğimiz Sokrates kişisi ölmüştür. Ancak Sokrates sözcüğü, Sokrates nesnesinin [ya da kişisinin] na-mevcudiyetinde bile hala bir

[225] Sarup, Madan., **Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş**, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010, s. 58-59. "Logos Emperyalizmi" Jacques Derrida, **Of Grammatology**, s. 3.
[226] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 40.

fonksiyona sahiptir ve bunun sonucu olarak da kullanılmaya devam etmektedir. Yine başka bir yerde Wittgenstein,

> "Yani sen neyin doğru neyin yanlış olduğunu insanlar arasındaki uyuşmanın karara bağladığını mı söylüyorsun?" –Doğru ve yanlış olan insanların söyledikleridir; ve insanlar birbirleriyle dilde uyuşurlar. Bu, fikirlerin değil, yaşam biçimlerinin uyuşmasıdır.[227]

demek suretiyle, insanların doğru ya da yanlış olarak addettikleri bir nesnellik alanının ve bu alan hakkındaki uyuşmanın öznelerin birbirleriyle uyuşmalarının bir sonucu olduğunu ve dilin kendisi dışında bir nesnellik alanının mümkün olamayacağını belirtmeye çalışmıştır. Wittgenstein burada doğru ve yanlış değerlerin yaşamı belirlemediğini, aksine bu değerlerin yaşamın bizatihi kendisi, yani dil, tarafından oluşturulduğunu ifade etmektedir. O vakit, dil ve onun kullanımı değiştikçe doğru ve yanlış olarak atfedilen değerler ve insanlar arasında bir uyuşmanın sonucu ortaya çıktığı belirtilen "nesnellik" iddiaları da değişmiş olacaktır. Gösterenin, gösterileninden kurtulduğu ve anlamın bir yorum haline geldiği; ancak bu yorumlardan hangisinin diğerinden daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunun belirlenemediği bir tür oyun ortaya çıkmaktadır.

Buradan hareketle Derrida'nın Wittgenstein'dan ilham aldığı bu yaklaşımın, Rorty ile de ortaklık içinde olduğu ileri sürülebilir. Zaten Rorty'nin kendisi de, Derrida'yı Wittgenstein'ın bu *dil oyunları* kavramının etkisiyle, bir *oyuncul* (playful) olarak adlandırmış ve arkasından "insanın ancak oyun oynadığı zaman tam anlamıyla [bir] insan" olabileceğini[228] eklemiştir. İlave olarak Rorty, dünya ve özellikle insan benliğinin, dilin sınırsız betimleme çabası ve dil oyunlarının çoğulluğuyla, monoteizmin benliğini yitirmiş insan tahayyülünden kurtulabileceğini ifade etmiştir.

[227] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 107.
[228] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, s. 29.

Bu bakımdan Derrida, Rorty nezdinde, insana hak ettiği çoğulcu bir yaşam olanağının yollarını gösteren ilham verici, ironist bir düşünür olarak değerlendirilebilir. Başvurduğu dil oyunlarının çoğulluğu ve betimlemelerle öz-yaratım ve öz-mükemmelleşmenin olanaklarını zenginleştirdiği için Derrida, Rorty için, tipik bir ironisttir. Derrida bütünleşik ve tek bir anlama ya da hayatın tek bir görünümüne değil, betimlemeleriyle tüm veçhelerine işaret ettiği ve bu nedenle madde/ruh, özne/nesne, beden/ruh ve görünüşler/özler gibi kavram çiftlerindeki her bir kavramın kendi başına veya diğerinden bağımsız olmadığını açığa çıkarmak suretiyle anlamı aynı zamanda demokratikleştirmiştir.

Rorty daha da ötesi, Derrida'nın dil hakkındaki söylediklerinin Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'ında görülen temelcilik karşıtı ifadelerle benzerlikler taşıdığını, hiçbir şeyin yaradılıştan gelen bir doğası olmadığı ve dahası kendisine çeşitli *mevcudiyet* rolü biçilmiş Tanrı ikamelerine itimat etmediği için kendi pragmatizmi ile Derrida'nın yapıbozumunun ortak bir söyleme sahip olduğunu ileri sürmektedir.[229] Bu ortak söylem Rorty'e göre hiç şüphesiz, Derrida'nın "anlamın nasıl mümkün olduğu" ya da "dilin dünya ile nasıl bağlanmış olduğu" tarzındaki modası geçmiş sorulara cevaplar ve temeller arayışındaki dil felsefesinin üstlenmiş olduğu yanlış nosyonu kendisine hasım olarak seçmiş olmasından kaynaklanır.[230] Yani Derrida, diğer dil felsefecileri ya da analitik filozoflar gibi dilin doğası problemiyle ilgilenmez.

> Okumak, akla uygun bir şekilde tekstin dışındaki bazı şeylere, bir göndergeye (metafiziksel, tarihsel ya da psikografik vb. bir gerçekliğe)

[229] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 32.
[230] Richard Rorty, "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy", **The Journal of Philosophy**, Vol. 74, No. 11, 1977, s. 674.

> ya da yazının dışına, içeriği dilin dışında gerçekleşmiş ya da gerçekleşebilir tekstin dışına doğru sınırlarını aşamaz…[231]

Burada da görüldüğü gibi, Derrida'nın öne sürdüğü şey, tıpkı Witgenstein gibi, bir yandan tekstin, dilin ya da yazının metafiziksel ya da tarihsel bir gerçekliği temsil etmediği ve bu bahisle bir tür şifre çözüm yeri olmadığıdır. Öte taraftan tekstin dışındaki algının, temsil edici olmak yerine; sadece yorumlayıcı bir algı olabileceği vurgulanmıştır.

Rorty satır aralarında, Derrida'yı niçin bir ironist olarak adlandırmış olduğunun başka ipuçlarına da yer verir. Söz gelimi, Derrida'nın Hegel'in Fransızca telaffuzunun, "eagle" [yani bir tür kartal, ancak eagle owl kullanımında ise bir tür baykuş] sözcüğüne benzediğini ve Hegel'in kavranması için bu sözcüğün ilişkili olabileceğini varsaymış olmasını oldukça kinayeli bir dille değerlendirir.[232] Bu yönüyle Derrida'nın çeşitli sözcük ve dil oyunlarına başvurmak, bazı nükte ve cinsel anıştırmalar yapmak yoluyla felsefeyi yazılı bir statüye dönüştürmeye çalıştığından bahseder. Derrida'nın barındırdığı bu özellikler, Rorty'nin *Felsefe ve Doğa'nın Aynası*'nda epistemolojik davranışçılık olarak adlandırdığı anlayışına uygun olarak, parodi, hiciv ve aforizmalar sunmak yoluyla bir tartışma ve sohbetin basit bir katılımcısı olarak ifade edilen ilham verici filozofuyla bire bir örtüşmektedir.

Öte yandan Rorty'e göre Derrida'yı özel kılan en önemli unsurlardan birisi de, onun Kantçı geleneğin üyeleri gibi bir takım argümantasyonlara başvurmak suretiyle belirli bir doğruluk peşinde koşmak yerine; çeşitli anlatılarla yalnızca dünyayı ifşa etmeye çalışan, metaforik bir felsefeci olduğunu düşünmesidir. Rorty'nin gözünde Derrida, "Kantçı felsefenin son sığınağı" olarak adlandırdığı dil ile çeşitli problemler çözmeye kalkışmaz ve dahası sözcük (word) ve dünya (world) arasında doğrudan bir

[231] Jacques Derrida, **Of Grammatology**, s. 158.
[232] Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing", **Consequences of Pragmatism** içinde, s. 96.

temsiliyet ilişki kurmaya çalışmaz. Derrida yine Kantçı bir anlayışın uzantısı olarak değerlendirilebilecek bir tavrın sonucu olarak, argümanlar yoluyla belirli bir *saflaştırma* çabasına girişmez; aksine yapıbozum ile onun yapmış olduğu felsefeyi mevcut saflığından kurtarmaya çalışmaktır. Söz gelimi, yazı ile söz arasındaki ayrım ve birinin öteki üzerindeki epistemolojik hiyerarşisinin mutlak saflığı, Derrida tarafından bu amaçla askıya alınmıştır. Bu yüzden Derrida'nın başarısı Rorty'e göre, felsefeyi daha "kirli" ve "meslek standartlarına aykırı" bir etkinlik haline dönüştürmüş olmasında yatar.[233] Rorty'e göre, Derrida'nın yapıbozumu diğer bir yönüyle, bu tür metafizik tartışmaları alt etmek ya da onların üstesinden gelmek gibi ardı arkası kesilmeyen bir teşebbüse başvurmaktansa; metafiziğin sınırları içine hiç düşmeksizin onun etrafından dolanmaya imkân tanır. Rorty'nin gözünde yapıbozum, kendisini en iyi, bir tür yazı olarak betimleyen, *ifşa edici* [ya da maske düşürücü] bir etkinliktir.[234]

Derrida ile olan benzerliklerine zaman zaman farklı metinlerde de yer veren Rorty, *logos merkezciliğe* karşı çıkmanın; bu anlayış insan varlığının tek bir görünümüne işaret ettiği için, aynı zaman da otoriteryanizme karşı çıkmak anlamına geleceğini de düşünmektedir. Rorty kendi pragmatizminin yine *ilkel babadan bir tür özgürleşme* olduğunu iddia etmek suretiyle,[235] başta *fallus merkezciliği* olmak üzere, logos merkezci tüm anlayışlara karşı çıktığını ifade etmektedir.

Kendisini "Derrida'nın kıdemli ve şaşkın bir hayranı"[236] olarak tanımlayan Rorty, yapıbozum ile zaman zaman anlam sorunları yaşadığını belirtmekten de

[233] Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing", s. 93.
[234] Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" s. 50.
[235] Richard Rorty, "Pragmatism as Anti-authoritarianism", s. 263.
[236] Richard Rorty, Akt. Ulf Schulenberg, "Wanting Lovers Rather than Knowers-Richard Rorty's Neopragmatism", s. 596.

kendini alı koyamaz. Söz gelimi, birilerine öğretilebilecek ya da metinlere uygulanabilecek yapıbozum diye bir yöntemden bahsetmenin pek de olanaklı gözükmediğinden dem vurur. Örneğin Rorty bir keresinde,

> Ben bu yöntemin ne olduğunu hiçbir zaman anlayabilmiş değilim; dahası "kendi kendisiyle çelişiyormuş gibi gösterilebilecek bir şey bul, bu çelişkinin metnin ana mesajı olduğunu iddia et ve üzerinde bir iki değişiklik yap" gibisinden bir düstur dışında öğrencilere ne öğretildiğini de anlayabilmiş değilim[237]

diye dert yakınmadan da edemez. Öte yandan yapıbozum ve Rorty pragmatizminin birbirleriyle ilişkilendirilmesi konularında Derrida'nın bizzat kendisinin neler düşündüğü de bu noktada şüphesiz büyük bir merak konusudur. Genel olarak değerlendirildiğinde Derrida cephesinde, Rorty'nin yapıbozum hakkındaki saptamalarının kabul gördüğü söylenebilir. Rorty gibi Derrida'ya göre de yapıbozum, pragmatizmin yorumladığı şekliyle, "iş gören" ve kendisinden yararlanılma tarzı itibariyle istikrarlı bir grafik çizmez.[238] Bu bakımdan yapıbozum pragmatizmin araçsallaştırmaya çalışabileceği "işe yarar" bir metot izlenimi taşımaz. İlave olarak Derrida da, tıpkı Rorty gibi, yapıbozumun pragmatizm ile bazı benzerlikler taşıdığını kendi ifadeleriyle tasdik eder. Peki, bu yakın ilişki hangi noktalarda ortaya çıkmaktadır ve Derrida bunlardan hangilerini sahiplenir? Derrida'nın bu konudaki sorulara bir başka çağdaş düşünür Simon Critchley'in mevcut tartışma hakkında yapmış olduğu saptamalarına atıfta bulunarak bir cevap vermeyi tercih ettiği görülmektedir.[239] Derrida'nın iki farklı felsefi yaklaşım arasında onaylamış olduğu benzerlikleri anlamak için Critchley'e başvurulduğu vakit; Critchley'in

---

[237] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 30.
[238] Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, s. 137.
[239] Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler" s. 127.

pragmatizmin kendisini yapıbozumcu olarak adlandırabileceği iki önemli kalkış noktasına işaret ettiği görülmektedir, bunlar;

1. Pragmatizm'in temelciliğin Platonculuk, Metafizik Gerçekçilik ve Yeni-Kantçılık dâhil olmak üzere tüm çeşitlerini, dilin-benlik ve toplumun olumsallığını savunma suretiyle yapıbozuma uğratmış olduğu,

2. Doğruluğun [ya da hakikatin] epistemolojik bir temsiliyet ilişkisi ile resmedilebileceği tarzındaki tüm yorumları yapıbozuma uğratmış olduğu[240]

iddialarıdır. Görüldüğü gibi, pragmatizm ve yapıbozum arasında daha önce de ifade edilen benzer bağlantılar Critchley tarafından da bir kez daha dile getirilmiş ve Derrida da bu bağlantıları kabul etmiştir. Öyleyse mevcut manzarada Rortyci pragmatizmin "temelcilik ve temsiliyet karşıtı" pozisyonu, onun yapıbozum ile kısmi bir flört yaşadığını sergilemesi açısından ilgi çekicidir.[241]

Bütün bu tartışmaya ilaveten, Rortyci demokratik siyaset anlayışının şekillenmesinde Derrida'nın nasıl bir etkiye sahip olduğu da bu noktada irdelenmesi gereken bir başka mevzudur. Ancak Rorty açısından bu sorunun: "hiçbir etkisi olmadı" şeklinde cevaplanması pek de şaşırtıcı karşılanmamalıdır. Neticede öz-yaratımın tüm insani koşullarını geliştirdiği bahanesiyle Rorty tarafından bir ironist

---

[240] Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" s. 37-38.

[241] Ernesto Laclau, günümüzün iki önemli felsefi yaklaşımları olan pragmatizm ve yapıbozum aralarındaki ilişkiyi değerlendirirken şu şekilde söze başlar: "Pragmatizm gibi teorik bir yönelimi ele alalım. Hem özcü [ya da temelci] bir evrenselcilikten uzaklaşma hareketini hem de teorik kategorilerin "araçsal" bir kullanımını gerektirir. Fakat sokulabileceği "kullanımlar", bütünüyle, bir bağlamı tanımlayan olasılıklar ufkuna bağlıdır. Böyle bir bağlam, kesin kes kurumsal bir şekilde tanımlanırsa, pragmatik dönüş sadece çok sınırlı bir "mühendislik"e yol verebilir. Fakat aşkın geriye gidiş yeterince ileriye götürülürse, bizzat kurumların kendileri salt olumsal olasılıkların güncelleşmesi olarak görülür ve daha riskli stratejik hareketler olanaklı olur. O halde, radikalleşmiş bir pragmatizm tarihselci bir yapıbozumculukla güçlerini birleştirecektir." Ernesto Laclau (Ed.), "Giriş", **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** içinde, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 10. Laclau'nun bu ifadeleri, pragmatizmin yapıbozumla buluşma olanağına ışık tutması açısından oldukça önemlidir. Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Laclau felsefi geleneği itibariyle bir tür temelcilik ve soyut evrenselcilik karşıtlığı olarak tanımlanan pragmatizmin, geleneksel yönelimleri yerine yapıbozum gibi çağdaş felsefi olanaklara eklemlenirse, olumsal, daha stratejik ve derin bir takım hareketlere önderlik edebilir.

olarak adlandırılan Derrida ve onun felsefi girişiminin herhangi bir şekilde, en azından doğrudan, kamusal bir faydası olduğu Rorty açısından kabul edilemez. Bu nedenle de Rortyci liberalizm ve demokrasi tartışmalarında Derrida'nın herhangi bir yer bulamaması Rorty perspektifinden bakıldığında yadırgatıcı görülmemelidir. Öte yandan yapıbozumun herhangi bir politik karşılığı varsa bile, bunun daha çok politik bireysel bir radikalizme kapı aralayacağı düşünülebilir. Diğer tarafta pragmatizm ise Amerikan kültürünün bir ürünü olarak, geleneksel olarak politik muhafazakârlığa yakın bir noktada konumlanmıştır. Bu sebeple, bu iki farklı felsefe anlayışının politik olarak zaten uzlaşamayacağına yönelik yorumlar ön plana çıkarılabilir. Ancak Rorty'nin, geleneksel pragmatist tavrın aksine kendisini bir muhafazakârdan daha çok özgürlükçü bir solcu (leftist) olarak tanımladığı hatırlatıldığında, yine kendisini solcu olarak addeden Derrida[242] ile politik anlamda uzlaşmaması için ortada hiçbir neden yokmuş gibi gözükmektedir. Rorty'nin, yapıbozumu dil oyunları çoğulluğunun ve bu nedenle de bireysel öz-zenginleşmenin bir parçası olarak değerlendirip; Derrida'yı da bir tür *Fransız Wittgenstein'i*[243] olarak adlandırması, politik bağlantının malum özel/kamusal ayrımı nedeniyle kurulmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Fakat tüm bu imkânsızlığa rağmen, *monoteizm* karşıtlığının bir türü olarak yapıbozumun, Rorty'nin daha önceki ifadelerinden hareketle, bireyleri insanlıktan çıkarılmış bir makine olmaktan kurtardığı ve onları yaratıcı düşünmeye sevk ettiği için barış ve refah için daha çok kafa yorma olanağına imkân tanıdığı bilinmektedir. Her şeyden öte yapıbozumun metafiziğin aksine geçmişi değil de

[242] Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler" s. 138 (ifade aynen şöyle: …bir solcu olarak benim umudum…)

[243] Richard Rorty, "Is Derrida a transcendental philosopher?" **Essays Heidegger and Others** içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 127.

geleceği çağıran bir yaklaşıma sahip olmasına karşılık; Rorty açısından politik hiçbir ehemmiyete sahip olmadığının düşünülmesi oldukça tartışmalıdır.

1.2.6. Rortyci Siyaset ve Demokrasi Kuramı: Postmodernist Burjuva Liberalizmi

1.2.6.1. Rorty'nin Demokrasi İdeali ve Onun Etik, Politik ve Ekonomik Yönü

Rorty'nin demokrasi idealini ortaya koyarken *temelcilik karşıtı* tavrını istikrarlı bir şekilde sürdürmeye devam ettiği belirtilebilir. [Politik] Felsefeyi temeller bulmaya çalışan bir disiplin olarak değerlendirmekten kaçınması ve onu var olan toplumsal pratiklerin farklı idealleştirmeleri arasındaki bir rekabet düşüncesi ile açıklamasına paralel şekilde, Rorty demokrasinin de en iyi temelcilik karşıtı söz dağarcıkları ve öz-imgelem yoluyla geliştirilebileceği inanmaktadır.[244] Bu bağlamda, demokrasinin "en iyi yönetim biçimi" olduğu konusunda var olan pratiklerin ötesinde çeşitli aksiyomatik ya da kaçınılmaz öncüller geliştirmek yoluyla bir takım argümantasyonlar sunmanın anlamsızlığı Rorty tarafından sıklıkla dile getirilir. Rorty'nin bu noktadaki temel kaygısı, bu ve benzer tartışmaların bireyleri güncel pratiklere yaslanan politik arayışlardan uzaklaştıracağına inanmasıdır. Ona göre, paylaşılan ortak öncüllere başvurmak yoluyla, söz gelimi totaliteryanizmi mağlup etmenin hiçbir yolu yoktur. Bu nedenle de argümantasyon duvarının ötesine geçilmesi ve demokratik beklentiyi geliştirecek farklı idealleştirmelere kapı aralanması gerektiğini vurgular.[245] Bu bağlamda o da kendi idealini paylaşır.

Rorty'nin, demokrasi idealinin daha net bir şekilde anlaşılabilmesi için, onun demokrasiyi insan çaba ve etkinliğinin bir ürünü olarak betimlerken ele aldığı

[244] Robert Talisse, A Pragmatist Critique of Richard Rorty's Hopeless Politics, **The Southern Journal of Philosophy**, Vol. 39, 2001, s. 612-613.
[245] Robert Talisse, A Pragmatist Critique of Richard Rorty's Hopeless Politics, 612-614.

melioristik karakterinin çözümlenmesi oldukça önemlidir. Buna göre Rorty'de demokratik ideal, bir gelecek tasavvuru olarak ortaya konmuştur. Bu ideal, "politik" ve "etik" bir ilerlemeyi vaat etmekte ve bu söz konusu vaatlerin gerçekleşmesinde bireyler ve onların inanç, eylem, değer ve gayeleri dışında herhangi bir dayanağa da yaslanmamaktadır. Rorty'nin demokrasi anlayışındaki bu melioristik karakter "dayanışma duygusu" üzerinden ifade edilen *etik* bir boyut ile "zulüm" (cruelty) ya da "zulme karşı olabilmek" üzerinden ifade edilen *politik* bir beklentiyle ortaya konulmaktadır. Anlaşıldığı üzere Rorty'nin insan olumsallığının geleceği için sunduğu demokratik idealin altı birtakım metafizik kurgularla değil, ilk etapta etik ve politik içeriklerle doldurulmuş olur.

Öncelikle demokrasi düşüncesinin "etik" ayağı olarak adlandırılabilecek "dayanışma" beklentisi ele alınacak olursa, bu iddianın mahiyeti gereği soyut ve kavramsal bir düşünce ya da insan doğasının bir özü olarak değerlendirilmediği; tamamen toplumsal olanakları ile birlikte ele alındığı görülecektir. Rorty'e göre etik ilerleme, aynı zamanda giderek büyüyen dayanışma ile koşut bir şekilde ele alınmıştır. Etik ilerlemenin kendisine bağlandığı dayanışma anlayışı, rasyonalite tarafından dayatılan evrensel bir ahlak prensibinin zorunlu bir sonucu olarak görülmez. Aksine dayanışma, insani bir özlem ve duygudaşlık yoluyla ortaya çıkarılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, dayanışma ile kastedilen şey, insana özsel ya da onun doğası gereği doğuştan sahip olduğu bir özellik olarak değil, "biz" sınıfı altında toplumsal karşılığı olan bir düşünce olarak görülmektedir. "Biz" kategorisi bağlamında dile getirilen dayanışma, insanlardan bahsederken kendileri hakkında "onlar" adını kullandığımız tüm geleneksel farklılık ve ayrımları ortadan kaldırmayı amaç edinen bir şekilde tezahür eder. Yani Rorty'nin "biz"inde, "onlar" olarak

adlandırılabilecek bir başka gruba yer yoktur.“Biz” kategorisinin doğal sınırı, “onlar” olarak adlandırılan tüm kesimleri bir araya getirip, onları buluşturabildiği en son noktaya kadar genişleyip, zenginleştirilebilir. Buna göre, çeşitli kabile, din, ırk, adet vb. farklılıkların gereğinden fazla önemli olmadığını görebilme yeteneğinin gelişimi, bu türden çok farklı kimlik ve kültürel özelliklere sahip bireylerin, “biz” sınıfı altında genişletilebileceği yeteneğini de geliştirecektir.[246] Bu itibarla Rorty’e göre “biz” düşüncesi, benzer eksende kendisini daima genişletmeye ve daha kapsamlı, daha zengin ve renkli bir şekilde ifade edilmeye ihtiyaç duyar. “Biz”in zenginleşme ve genişlemeye ihtiyaç duyan bu betimlemesi, “onlar” olarak adlandırılabilecek tüm farklılıkların ikna yolu ile bir araya getirilmesinde de önem taşımaktadır.

Rorty’nin konsensüse dayalı “biz” kategorisinin Deweyci pragmatizm ile çok yakın bir bağlantıya sahip olduğu söylenebilir. Söz gelimi Dewey’e göre demokrasi, sıra dışı kişiler ya da dâhilerle; kahraman ya da kutsal liderlerle değil; her biri diğeri ile bağlantılı ve yaşamı daha özgün yapabilen birleşmiş bireyler ve bu bireylerin kurdukları ortaklıkla ilişkili bir şey olarak tarif edilir.[247] Yine başka bir yerde demokrasiyi ele alırken Dewey onu şu şekilde tanımlar:

> Her ortaya çıktıklarında sorunlarımıza *kolektif aklın* bütün olanaklarıyla ve *işbirliğine* dayanan bir çalışmayla, birer birer bütün ayrıntılarıyla karşı koyabileceğimize ancak bu şekilde güvenebiliriz…demokrasi yolu, *hepimizin* birlikte tutabileceğimiz, daima gerçek olan yeni bir yolun enerjik, dirençli ve sürekli çabası kadar, aslında, hem basit, hem alabildiğine güçtür.[248]

[246] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 192.
[247] John Dewey, “Philosophy and Democracy”, s. 78.
[248] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, Çan Yayınları, çev. Vedat Günyol, İstanbul, 1962, s. 167.

Bu ifadelere benzer şekilde Rorty ise, her tür farklılık ve çoğulculuğa olanak sağladığı için renkli bir yorgana benzettiği demokrasiyi[249]; o renkli yorganın örülmesi için çaba sarf etmiş binlerce küçük ilmik sahibi tarafından oluşturulan, yine binlerce küçük ortaklık ile ancak inşa edilebilecek bir gerçeklik olarak tasvir etmiştir. İnsan çaba ve etkinliğinin kolektif karakteri ve bu karakterin toplumsal ortaklık vasıtasıyla şekillenen somut bir ifadesi olan "biz" anlayışı ve nihayet onun inşasında tarihsel olumsallığa yapılan vurgu her iki düşünürde de ortaklıktır. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi, Dewey demokrasi vaadinin bir *uzlaşı* (consensus) yoluyla ve taraflar arasında oluşturulacak bir inanç birliğiyle kurulabileceğini öngörürken[250]; yine Rorty de, özellikle kısa vadeli düzenlemelere dayanan bölük pörçük bir toplum mühendisliği üzerinden şekillenen bir uzlaşımsal demokrasi düşüncesine sahiptir. O vakit, her ikisinin demokrasi anlayışı da toplumsal "uzlaşı" şiarı üzerinden okunabilir. Bu sebeple onun pragmatizminden bahsederken "demokrasinin felsefesi"[251] olarak adlandıran Rorty için Dewey vazgeçilmezdir ve bu durumu bir makalesinde şu şekilde dile getirir:

> Hegel, daha sonra Dewey'nin yaptığı şeyi yapıp da, entelektüel ve moral ilerlemeyi yalın bir biçimde *Mutlak Bilgi* yerine; özgürlüğün büyümesi ve demokrasinin yol göstericiliği olarak tanımlasaydı daha iyi olacaktı. Dewey en açık ve aşikâr şekilde, giderek özgürleşen toplumlar ve giderek çeşitlenen bireylerin politik amaçları lehine; Grekleri ve Alman İdealistleri'nin (gerçekliğin içsel doğasının doğru temsili) amaç ortaklığını bir kenara fırlatan [bir] filozoftu. İşte bu nedenden dolayı, o bana *20. yüzyıl felsefesinin en kullanışlı ve en önemli figürü* olarak görünür.[252]

---

[249] Richard Rorty, "Ethics without Principles", **Philosophy and Social Hope** içinde, Penguin Books, London, 1994, s. 86
[250] John Dewey, **Özgürlük ve Kültür**, s. 128.
[251] Richard Rorty, "Truth without Correspondence to Reality", s. 24.
[252] Richard Rorty, "A World without Substances or Essences", s. 49.

Öte yandan Rorty, "biz" sınıfının başlangıcı olarak söz gelimi Kant'ın ileri sürdüğü gibi, türün üyeliği tarafından yaratılmış evrensel bir yükümlülük ve onun karşılığı olan bir dayanışma düşüncesinden hareket etmez. Yani, bireyler evrensel bir ödev düşüncesinin ya da insan onuruna olan saygının bir karşılığı olarak insan türünün diğer bütün üyeleriyle dayanışma içerisine girmezler.[253] Rorty'nin bu noktada savunduğu temel iddia, evrensel bir insan özünden hareket eden bir duygudaşlık yerine; evvela benzer toplumsal kurumların paylaşıldığı diğer "arkadaşlar" (fellows) ile kurulacak yeni tür bir duygudaşlık ve dayanışmayı ortaya çıkaracaktır. Bu tarz bir dayanışmanın, en yerel düzeyden başlayacağı ve en geniş ve küresel düzeye ulaşılıncaya dek devam edeceği öngörülmektedir. Marjinal ya da "onlar" olarak adlandırılan diğer tüm insanlarla ortak bazı benzerliklerin geliştirilebileceği ve bir takım müşterek ilişkilerin kurulabileceği düşüncesi, Rortyci dayanışmanın en belirgin özellikleri arasında sıralanabilir. Bu nedenle Rorty "biz" çatısından bahsederken soyut insan özü veya doğasından söz etmez. Onun yerine söz gelimi sıklıkla "biz yirminci yüzyıl liberalleri", "daha kozmopolitan, daha demokratik politik kurumlar yaratmış olan tarihsel olumsallıkların varisleri olan bizler"[254], "biz demokratlar", "biz Amerikalılar" ve "biz metafizik karşıtları" gibi belirli bir sınıf üyeliğini kapsayacak şekilde birtakım betimlemelere yer verir. Netice olarak "biz" düşüncesinin özellikleri kabaca tasnif edilecek olursa,

1. Soyut ve evrensel bir insan özüne tekabül etmediği, somut ve toplumsal bağlara atıfta bulunduğu,
2. Dindar-ateist, Müslüman-Hıristiyan, heteroseksüel-homoseksüel, beyaz tenli-siyah tenli, kentli-köylü gibi ayrımlar arasındaki farkları minimalize

[253] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", **Ethical Perspectives**, 4:2, 1997, s. 141.
[254] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 196.

etme ve bunlar arasındaki benzerlikleri görebilme anlayışından hareket ettiği,

3. "Biz" anlayışına dayanan dayanışma yaklaşımının en lokal düzeyden en geniş düzeye kadar genişletme çabasını barındırdığı,

görülecektir. Özellikle yukarıda yer verilen birinci özellik bağlamında, dayanışma düşüncesi, tarih dışı, sabit ve değişmeyen bir niteliğe sahip olmaktan kurtarılır. Onun yerine dayanışmanın konusu olan tüm toplumsal farklılık ve ayrımların zamanla yaygınlaşan çeşitliliğine bağlı olarak; yeniden şekillendirilebilir, değişken ve ayrıca tarih boyunca üretilmeye açık bir karakteristiğe bürünmeye başlar. "Biz" üzerinden şekillenen dayanışma ile birlikte, Rorty'nin öngördüğü moral ilerleme de zamanla, en geniş çerçevede artan bir "biz" duyarlılığının konusu haline gelecektir. Yine Rorty'nin deyişiyle,

> *Pragmatistlerin* bilimsel ilerlemeyi, gerçekliğin özsel doğasını bizden gizleyen görünüşlerin örtüsünün giderek etkisini azalması olarak görmek yerine; bu ilerlemeyi daha geniş insan gruplarının kaygılarına cevap verebilme becerisindeki artış olarak görmelerine benzer şekilde; moral ilerlemeyi de daha fazla insan grubunu kapsayıcı ihtiyaçlara cevap verebilmenin bir konusu olarak görürler.[255]

Burada görüldüğü gibi Rorty'e göre, *bilimsel ilerleme* denen şey ile nasıl gerçekliğin kütlesel olarak daha fazla insanın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi durumu anlaşılabiliyorsa; *moral anlamda ilerleme* ile de benzer şekilde, "daha fazla insanın mağduriyeti ve problemi üzerinden birleşebilen insan gruplarının kapsayıcı sorunlarına cevap verebilme" yeteneği anlaşılmalıdır. Bütün bunların yanında yukarıda alıntılanan pasaj aslında, Rorty'nin dayanışma kavramının klasik pragmatist düşünceden hareketle, insan ihtiyaçları için "kullanışlılık" ve "yararlılık"

[255] Richard Rorty. "Ethics Without Principles", s. 81.

perspektifinden ilham aldığını göstermesi açısından da ilgi çekicidir. Dahası dayanışmanın yerelden başlayarak küresel bir boyuta ulaşabileceğinin Rorty tarafından belirtilmesi, hemen ilk bakışta Dewey etkisini gözler önüne sermektedir. Hatırlanacağı gibi Dewey de, demokratik yaşam ve dayanışmanın ilk adımının "nihai ve merkezi teminatının, komşuların köşe başında özgürce toplanıp…sohbet edebilmeleri"[256] ile atılabileceğine inanmaktaydı. Bu yolla demokratik bir ülkünün ilk kıvılcımının, "bireysel" demokratik bir ortamla ateşlenebileceği düşüncesi paylaşılmıştır. Benzer bir eğilimin Rorty tarafından da kabul gördüğü anlaşıldığında, onun etik ilerlemesinin ne kadar net bir şekilde "pragmatist" olduğu görülebilir.

Etik ilerleme anlayışına ilaveten, Rorty'nin demokrasi düşüncesinin ikinci ayağını oluşturan onun *politik anlayışı* da, "zulüm" kavramı üzerinden kendisini tanımlamaktadır. Buna göre Rorty, Judith Shklar'ın ifadesini kullanarak[257], postmodern bir liberalizm önerisinde bulunur ve "zulmün yapılabileceğimiz en kötü şey olduğunu düşünen" insanların, liberaller bireyler olarak adlandırılması gereğini dile getirir. O vakit Rortyci liberalizm zulme ve ayrımcılığın her türüne karşı olan bir tutumda ortaya çıkar ve zulüm, ayrımcılık ve aşağılanmanın en aza indirildiği bir dünya tasavvuru da haliyle bu politik ilerlemenin bir koşulu olarak sunulur. *A priori* yeni bir metafizik anlayışa saplanmamak adına zulmün niçin kötü olduğu tartışmasına girmeksizin ele alınan bir liberal toplum anlayışı, Rorty'e göre bu yolla, klasik ve modern liberalizm tartışmalarından da kendisini kurtarmış olacaktır. Çünkü Rorty için liberal bir toplumun "felsefi düşünce" ya da "prensip"ler tarafından bir arada tutulabileceği anlayışı oldukça komik ve saçmadır.[258] Rorty, "özel mülkiyet", "özel müteşebbisin özerkliği", "bireyin doğal bir takım hakların taşıyıcı olduğu",

[256] John Dewey, "Creative Democracy –The Task before Us", s. 342.
[257] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. xv, 74, 146.
[258] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 86.

"toplum karşısında bireyin öncelikli konumu", "devletin küçülmesi gerekliliği" vb. gibi bir takım klasik liberal prensip ve felsefi bazı önkoşullardan hareket etmez. Bu bakımdan kendi postmodern liberalizmini gerek felsefi ile gerekse "liberal metafizik" olarak adlandırdığı eski tür liberal anlayıştan farklı bir konuma yerleştirir.[259] Rorty liberal metafizikçi olarak adlandırdığı klasik liberallerin belli bazı prensipleri kabul eden veya bir takım teorik tartışmalardan beslenen bir karaktere sahip olduğunu her fırsatta dile getirir. Buna karşılık kendisinin tanımladığı şekliyle çağdaş liberal bireyse, liberal kurumların geliştirilmesine tüm benliğiyle sahip çıkan ve bir takım reformlar yoluyla zulmün ortadan kaldırılması için büyük çabalar sarf eden bir kişi olarak değerlendirir. Çağın postmodern liberallerinin ışığında Rorty'nin hayalini kurduğu ideal liberal toplum şu cümlelerle tarif edilebilir:

> Liberal kurumların ve geleneklerin zulmü azaltmak, yönetilenin iznine dayalı bir yönetim biçimini olanaklı kılmak ve zorbalıktan arındırılmış iletişimin olabildiğince gerçekleşmesine izin vermek üzere tasarlanmış olan liberal kurum ve geleneklerin doğuşu hakkında tarihsel bir anlatı sunmak istiyorum.[260]

Bütün bunlar çerçevesinde Rorty demokrasisinin "biz" temennisi üzerinden şekillenen bir *etik* ve "zulme karşı tavır almak" ifadesinde karşılığını bulan *politik* bir ilerleme düşüncesi olduğu görülmektedir. Ancak ilave olarak Rorty bu ilerleme fikirlerine katkı sağlayacağını düşündüğü bir de *ekonomik* bir ideale sahiptir. Bu ideal Rorty'e göre, "sınıfsız, kastsız, eşitlikçi, demokratik, kozmopolit ve küresel" bir toplumun var olması umudundan başkası değildir[261]. Görüldüğü gibi, ilk etapta özellikle ırksal, dinsel, kültürel ve cinsel anlamda kendinden olmayanlara karşı gösterilen hasmane tavırlara ve "etnosantrizm"in her türüne karşı, bu düşmanlıkların

[259] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 93.
[260] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 68.
[261] Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, s. xii.

üstesinden gelinmesi amacıyla moral bir demokrasi anlayışı Rorty tarafından önerilmiştir. Ardından zulme karşı tüm liberal kurum ve yapılarıyla bütün halinde ve birlikte organize olabilecek demokratik bir politik anlayış, ideal toplumun unsurları arasında sıralanmıştır. Ancak ideal bir toplumun gerçekleşmesi şartı, Rorty açısından sadece moral ve politik önlemlere bağlanarak gerçekleştirilemez. Çünkü bütün bu idealler Rorty'e göre, sınıf veya statüye bağlı bir gruplaşmanın ortadan kaldırıldığı bir toplum düşünde somut bir gerçeklik kazanabilir. Neticede statüye ya da ekonomik tabakalaşmaya bağlı bir tür toplumsal hiyerarşide, tüm kültürel şiddet türleri ve toplumsal ayrışmalar körüklenmeye açık bir vaziyettedir. Ekonomik-psikolojik ve cinsel her tür zulmün mevzi kazandığı bu tarz bir toplumda, Rorty'nin tanımladığı şekliyle, ne moral ne de politik bir ilerlemeden söz etmek mümkün gözükmemektedir. O halde Rorty'nin demokrasi söylemi, artan hoşgörüye eşlik eden bir duygudaşlık, ekonomik büyümeye eşlik eden bir refah artışı ve neticede zulüm ve ıstırabın en düşük düzeye çekilmesi üçlüsüne dayandırılmaktadır. Bu üç unsurun toplumsal uzlaşı yolu ile bir araya getirilmesi ile birlikte ortaya konan pragmatik ve bölük pörçük bir toplum mühendisliği, çeşitli liberal reform ve restorasyonlar ise, Rortyci demokrasi perspektifini tamamlamaya yardımcı etkenler olarak sıralanabilir. Bu noktada belirtilmesi gereken bir diğer husus ise, öngördüğü bu manzaranın bir araya getirilebileceğine Rorty'nin yürekten inanmış olmasıdır.

Gelinilen bu noktada, Rorty'nin etik-politik ve nihayet ekonomik niteliklere sahip demokrasi ideali karşılaştırmalı ve eleştirel bir şekilde ele alınırsa mahiyeti daha net bir şekilde anlaşılabilir. Söz gelimi, bu idealin liberal söyleminin çağdaş liberalizm tartışmalarında nerede durduğu, John Gray'in liberalizm tanımlaması üzerinden ele alınacak olursa, Rorty'nin ilginç bir mevziiye yerleştiği görülecektir.

Gray, liberalizmin her zaman iki farklı yüzü olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, onun bir "hoşgörü" türü olarak ele alınıp, ideal bir yaşam biçiminin arayışı olarak sunulmasıyla ifade edilebilir. İkinci yüzü ise, çeşitli yaşam biçimleri arasında liberalizmin barış koşullarının tesisine hizmet eden bir nitelikle değerlendirilmesidir. İlk ifadeye göre, liberal kurumlar bazı evrensel ilkelerin uygulamaları olarak ele alınırken; ikincisin de ise, aynı kurumlar birçok rejimle birlikte sürdürülebilecek olan barış içinde bir arada yaşamanın bir aracı olarak düşünülmüştür.[262] Daha kolay sınıflandırabilmek maksadıyla "klasik liberalizm" olarak da adlandırabilecek ilk yaklaşıma Kant, Locke ve F. Hayek gibi çeşitli düşünürler örnek olarak verilebilirken; daha heterojen ve daha çağdaş bir toplum yapısını referans alarak yeni bir tür liberalizm tanımlaması öneren ikinci yaklaşımın temsilcileri arasında ise, Hume ve Isaiah Berlin'ın adları zikredilebilir. Bu tanımlamalar ışığında, Rorty'nin liberalizminin bir takım evrensel ilke ve prensiplerden hareket etmek yerine; toplumsal kurum, yapı ve göreneklerin zulmü azaltmak konusunda bir araç olarak düşünüldüğü söylenebilir. Bu nedenle de onun liberalizmi birinci tanımlama yerine ikincisine, yani "barış içerisinde bir arada yaşamanın yollarının geliştirilmesi" değerlendirmesine çok daha yakındır. Anlaşılan o ki, "barış" şiarı çerçevesinde tanımlanan ikinci liberal tutum, içinde sayısız değer ve perspektifin bulunduğu çoğulcu bir dünyada farklı düşünce ve değerlerin bir araya gelebilecekleri ve böylelikle uyumlu ve çatışmasız bir birliktelik oluşturabilecekleri düşüncesinden referans almaktadır.[263] Benzer şekilde Rorty'nin tüm kültürel ve etnik farklılıkların minimalize edilerek, bir tür yaşam birlikteliğini anlatı olarak ortaya koyması, onu

[262] John Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, çev. Koray Değirmenci, Dost Yayınları, Ankara, 2003, s. 8.
[263] Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 17-18.

Gray'in tanımladığı ikinci tür liberalizmin değer ve anlayışına yaklaştırır gözükmektedir.

Öte yandan Rorty'nin kendi demokrasi anlayışını bir tür vaat ve ütopya olarak sunup, onu ideal yaşam biçimi arayışlarına cevap verecek şekilde kurgulamış olması; Rorty'i kısmen klasik liberal yaklaşımla da buluşturmaktadır. Neticede Rorty'nin ideal yaşam biçimi, "kozmopolit bir ütopyayı" öngörmektedir. Bu bakımdan içinde hala birtakım klasik liberal çağrışımlar mevcuttur. Ayrıca Gray'in dile getirdiği gibi, geleneksel liberal tavır, modern toplumların daha homojen bir yapıya sahip olduğu dönemlerde ortaya çıkmıştır.[264] Benzer şekilde Rorty'nin "biz" kategorisi altında birleştirmeye çalıştığı tüm kültürel farklılıklar kitlesi de, sanki ideal ve arzu edilebilir bir homojenite potasında eritilebilirmiş izlenimini uyandırmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Rorty, "biz" kategorisini "biz ironistler", "biz pragmatistler", "biz liberaller" vb. sözcükler ile bir arada kullanmaktadır. Ancak yakından bakılacak olursa Rorty'nin kimi zaman, "biz Batılılar" (we Westerners) ve "Batılılığa sadık biri olarak" gibi bir takım deyimler kullanarak[265]; "biz" adı altında belirli bir homojeniteyi ideal bir durum olarak gösterme gayreti taşıdığı da söylenebilir. Söz gelimi Rorty bu minvalde,

> Şayet biz Batılılar türün üyeliği yoluyla yaratılan *evrensel yükümlülük* fikrinden kurtulabilir ve kendimiz ve diğerleri arasında bir güven ortaklığını inşa etme düşüncesini onun yerine ikame edebilirsek; bu tür bir ortaklığa katılmalarının avantajlarına Batılı olmayanları ikna etmek için daha iyi bir konumda olabiliriz[266]

diye ifade ederek Kantçı göndermeler yapan ödev ahlakı düşüncesinden sıyrılmış gözükmektedir. Ancak buna rağmen Rorty, Batılı olmayanları sanki [sözde] özgür ve

[264] John Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, s. 9.
[265] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", s. 141.
[266] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", s. 146.

medeni "Batı" şemsiyesi altında oluşturulabilecek bir "biz" sınıfının idealize edilebilir yönleri hakkında ikna etmenin mümkün olabileceğinden bahsetmektedir. "Batı" kategorisi altındaki bu tarz bir kolektif anlayış, "beyaz adam"ın Kızılderili yerlileri eğitmeye ve onları da beyaz adama benzetmeye çalıştığı ve bu yönüyle içinde oryantalist birtakım göndermeler de barındıran bir anlayıştır. Kuşkusuz Rorty'in kendi söyleminde bu iddiaları geçersiz kılacak tam ters istikamette ifadelere de rastlanabilir. Söz gelimi Rorty'den hareketle, rasyonaliteden beslenen eski tür evrensel anlayışın bu tarz bir algıya neden olduğu, fakat Batı'nın, Batılı olmayan toplumlara anlatmak için olsa olsa *öğretici* bir hikâyeden başka bir şey sunamayacağı düşüncesi de ileri sürebilir.[267] Üstüne üstük Rorty'e göre pragmatistler, Batının önemini özel kılan şeyin ne olduğu sorusuyla ilgilenmek yerine; Batılı [ya da Avrupalı] olmayanlarla, Batı'nın [ya da Avrupa'nın] amaçları arasında nasıl daha iyi bir buluşma sağlanabilir, tarzında sorular sormaktan fazlasını yapamayacaklarını da ifade eder.[268] Bu bakımdan bir pragmatist olarak Rorty'nin iki farklı kültür arasındaki mesafeyi kapatmak için bir tür arabuluculuğa soyunmak dışında bir etkinliğin içinde olmayacağı da iddia edilebilir. Ancak daha dikkatle bir şekilde irdelenecek olursa, tüm bu "arabuluculuk" yakıştırmalarına rağmen, Rorty'nin düşüncelerinde Batı'nın değerlerinin evrensel önderliğine ilişkin güçlü bir imge mevcuttur. Söz gelimi Rorty, dinsel tolerans, kadınların eğitimi, homoseksüaliteye hoşgörü, farklı dinden kişilerin evlenebilmesi ve savaşa vicdani sebeplerle de olsa itiraz edebilme gibi çeşitli Batı davranış tarzlarından bahsederken, bunların Batılı olmayanlar tarafından benimsenmesi gerektiği üzerinden bir algı yaratmaktan geri

[267] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", s. 147.
[268] Richard Rorty, Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism", s. 174.

durmaz.[269] Ona göre, "zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumları" üstü örtük bir şekilde de olsa, Batı'nın örnek hikâyesinin ideal bir fotoğrafı olarak betimlenir.[270] Bu bakımdan Rorty'nin Batı evrenselliğine vurgu yapan bir liberal olarak nitelendirilmemesi için hiçbir neden yok gibidir.

Benzer şekilde bir başka düşünür Robert Vallee de, Rorty'nin bu duruşunu eleştirir ve Rorty'nin sanki Üçüncü Dünya'ya dönüp, onlara Birinci Dünya ülkelerinin himayesine girmeleri ve onların yolunda yürümeleri gerektiği hususunda seslenen bir tavırla meseleye yaklaştığını ileri sürer. Bu tür bir anlayışla Rorty bu ülkelere, Birinci Dünya ülkeleri gibi Madonna dinleyip, MTV veya pahalı beysbol oyunlarıyla mutlu olmaları gerektiği konusunda öğütler veren bir kişi edasına soyunmuş gözükmektedir.[271] Bu haliyle Rorty'nin ideal bir yaşam biçimini öneren, dahası bu önerinin gerçekleşmesini zaman zaman şart koşan ve Gray'in tanımladığı şekliyle klasik bir liberal olarak sunulmaması için de hiçbir neden yoktur.

1.2.6.2. Bir Geri Dönüş: Rorty'nin Özel/Kamusal Alan Ayrımını Yapıbozuma Uğratmak

İdeal liberal toplumunu bir yandan zulmün en aza indirilmesi ve yönetilenlerin rızasına dayanması nedeniyle *demokratik* olarak nitelendiren Rorty'nin, diğer yandan da "toplumsal adalet" [ya da kamussallık] ile "ironizm" düşüncesi arasındaki bağlantının oldukça gevşek olduğunu hararetle savunduğu daha önce tartışılmıştı. Demokratik siyasetin oluşmasında önemli bir uğrak olarak adlandırılabilecek liberal toplum idealinin içinde, radikal bir birey olarak nitelendirilebilecek "ironist" hangi noktada durmaktadır? Daha açık bir ifadeyle liberal toplumun içine doğmuş bir birey

[269] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", s. 147.
[270] Richard Rorty, "Postmodern Burjuva Liberalizmi", çev. Yavuz Alogan, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Doruk Yayınları, Ankara, 2002, s. 73.
[271] Robert Vallee, "Discussion following Rorty's lecture", **Ethical Perspectives**, 4:2, 1997, s. 149-151.

olarak ironist, nasıl bir toplumsal manzarada yer almaktadır? Bu soruların cevaplarının Rorty'de oldukça tutarsız bir söyleme eşlik edecek şekilde verildiği belirtilmelidir.Rorty ironist filozofların eşitlik ve özgürlük gibi toplumsal meselelerin çözümü konusunda bir katkı sunmalarının kendilerinden beklenmemeleri gerektiğine inanmaktadır. Ancak toplumsal meselelerin ötesinde ironisti, toplumun kendisi dışında geri kalan tüm üyeleri ile birleştiren bir özellik de mevcuttur. Bu özellik, ironistin acı ve zulüm karşısında gösterdiği hassasiyetten ileri gelmektedir. Bu bakımdan ironistin de Rorty'nin tanımladığı şekilde bir tür *liberal* olduğu bu noktada rahatlıkla belirtilebilir. İronist de zaten bu nedenden ötürü ancak liberal bir toplumda ortaya çıkabilmekte ve varlığını ancak onun sayesinde devam ettirebilmektedir. Zulme tanıklık etmek ve onu çeşitli betimlemelerle dile getirmek konusundaki *poetik* ve edebi çabası, liberal toplumların zulme karşı olmak üzerinden şekillenen duyarlılığının gelişimine dolaylı bir şekilde de olsa önemli bir katkı sağlamaktadır. Ancak bir ironist bu katkıyı hiçbir surette dayanışma üzerinden şekillenen bir "biz" kategorisi altında sunamaz. Söz gelimi Foucault, Derrida ve Nietzsche [ve Lyotard] gibi ironistlerin mahremiyet ve öz-yaratım konularındaki çalışmalarının, Rorty'e göre liberalin acı ve zulümden kaçınmaya çalışması açısından herhangi bir [politik] ilişkisi yoktur.[272] Bu düşünüler ancak iyi bir romanı okur gibi okunmalı, politik anlamda onlara başka bir değer atfedilmemelidir.

Aslına bakılırsa başta Derrida, Foucault ve Lyotard gibi düşünürlerin, farklı kuramsal arayışlarına rağmen, "anti-özcü" yaklaşımlarındaki ortaklık, bu düşünürleri Rorty'nin deyişiyle çağdaş felsefe ya da *yapıbozum* başlığı altında birleştirmektedir. Başka bir deyişle, birbirinden farklı bu yazarların eserlerindeki benzer kalkış

[272] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 65.

noktalarının varlığının temel nedeni, giriştikleri özcülük eleştirisinden başkası değildir. Tam da bu nedenle olacak ki, yapıbozumcu olarak adlandırılan bu düşünürlerin çözümlemeleri, bir takım siyasal sonuçlar barındırsa bile; yeni bir tür özcülüğe düşmemek adına çağdaş toplumsal sorunların çözülmesinde siyasal bir takım strateji ve politikaları doğrudan önermedikleri görülmektedir. Söz konusu durumdan ötürü Rorty de adı geçen bu filozofları mahremiyet alanıyla sınırlandırmıştır.

Bunun daha ayrıntılı bir takım nedenleri olduğu şüphesiz aşikârdır. Söz gelimi Lyotard bu hususta, yaşamda siyasetten önemli şeylerin de var olduğu iddiasıyla kendini savunur. Ona göre, siyasete gömülmek ve yüksek idealler uğruna statükoyu eleştirmek, burada ve şimdi olup bitenleri kaçırmak anlamına gelecektir; çünkü politik idealler insanı "şimdiden koparır" ve hayatı bütün yönleriyle yaşamaya imkân tanımaz. Lyotard, biraz da coşkuyla, Auschwitz'den sonra modernleşme projesinin yok edildiğini ilan eder[273] ve evrensel olma iddiasındaki ideallere düşmemek adına, siyasal olan her şeye kapıları kapatır.

Benzer şekilde, dil oyunları çoğulluğuna en az Lyotard kadar başvuran Foucault da, bireysel özneyi boş bir kendilik ve söylemlerin kesişimi olarak görmesi nedeniyle, herhangi bir politik-toplumsal eklemlenmeye haliyle sıcak bakmaz. İktidarın olduğu her yerde, onunla mücadele halinde bir direnişin de olacağını sıklıkla hatırlatsa da, Foucault direnişin nasıl olması gerektiği veya mahiyeti hakkında bir tartışmaya girmekten özellikle kaçınır. Rorty'nin Foucault'a bakışı aşağıda görüleceği gibi, oldukça nettir:

---

[273] Jean-François Lyotard, "Note on the Meaning of the Word "Post" and Answering the Question - What is the Postmodernism-" **Continental Aesthetics: Romanticism to Postmodernism: An Anthology** (Blackwell Philosophy Anthologies) içinde, Kearney, Richard, Rasmussen, David. (Ed.), USA, 2001, s. 364.

> Foucault bir keresinde "belli bir yüz taşımaksızın" yazmaktan hoşlandığını söylemişti. Yurttaşlarına: "Biz, işleri şu ankinden daha iyi bir konuma getirmenin bir yolu olması gerektiğini biliyoruz, gelin bunu hep birlikte arayalım" biçiminde seslenen liberal türden bir düşünürün ses tonundan kendisini özellikle sakınır. Ne Foucault'un ne de Fransız çağdaşlarının yazılarında "Biz"e yer yoktur. Foucault ve Lyotard gibi düşünürler, öznenin yazgısı üstüne yazılan bir başka üst anlatıya yakalanmaktan sanki öylesine korkmaktadırlar ki, ait oldukları kuşağın kültürüyle özdeşleşmekten kendilerini kurtarmak adına kendilerine artık "biz" diye seslenmezler.[274]

Görüldüğü gibi, Rorty çağdaş yapıbozumcu düşünürleri kendisinin paylaşmış olduğu liberal etik ve politik tavrı benimsemedikleri için eleştirmekte ve bu nedenden ötürü de onları sadece özel alanın yaratıcı düşünürleri olarak değerlendirmektedir. Onlar liberal toplumların öz-yaratımcı ironistleridirler.

Rorty özellikle onun şaheseri *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'nın başından sonuna kadar öz-yaratımın mahremiyeti ile toplumsal adalet fikrinin kamusallığının bir araya getirilmesinin bir yolu olmadığını üstüne basa basa belirtir. Bu manada felsefe ve politika arasında derin ve tamiri onulmaz bir duvar örmesine rağmen; yine çalışma boyunca çeşitli tutarsızlılarla aynı zamanda okuyucunun sürekli kafasını karıştırır. Söz gelimi bir yerde Rorty, mükemmellik yolundaki girişimler ile toplumsal kolektif duygunun birleştirilmesine yönelik tüm çabaları "metafizik" olarak nitelendirir ve ironistlerin de bu bakımdan yalnızca mahremiyetin krallığında durmaksızın dönüp dolaşan kişiler olduklarını ifade eder.[275] Ancak Rorty yine ironistlerden bahsettiği başka bir yerde ise, onların kendi olumsallıklarını toplumun

[274] Richard Rorty, Akt. Madan Sarup, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş**, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010, s. 218.
[275] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. xiii.

olumsallığı ile birleştirebilen insanlar olduklarını da dile getirir.[276] Rorty bu son tanımlamasıyla, acaba ironistlerin özel ile kamusal arasında bir ilişkinin kurulmasında bazı sorumluluklar üstlenebileceğini mi iddia etmektedir? Fakat bu türden bir iddianın öne sürülmesi, daha önce de tartışıldığı gibi Rorty'nin mahremiyet sınırlarında dolaşan ironistleri ele alırken kendi argümanları ile çelişmesi anlamına gelecektir. Ancak Rorty'nin anlatımında kafa karışıklığı yaratan pasajlar bu kadarla da sınırlı değildir. Söz gelimi bir yerde liberal toplumun kahramanlarının güçlü şairler ve ütopyacı devrimciler olduğunu ifade ederken ironistler tarafından paylaşılan mevcut *poetik* tavrın, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bir role gönderme yapmış olduğundan da söz etmiş gözükmektedir. Bu sosyal rolün ne olabileceği, Michael Bacon'un Rorty yorumundan hareketle aydınlatılabilir. Bacon, Rorty'nin "Platon ve Aziz Paul'un kişisel fantezileri ve ütopyalarının sonraki zamanların anlayışları olduğu" düşüncesinden[277]; ironistin de metafor ve ütopyalarının sosyal bir sorumluluğun paylaşımına öncülük edebileceği anlayışına geçtiğini ifade eder. İronistin kamusal ile olan ilişkisi bu şekilde ele alınırsa, ironistin özgün metafor ve söz dağarcığıyla topluma yeni ve yaratıcı bir fotoğraf sunduğu ve kendi öz-mükemmelleşmesini toplumla paylaşarak bunun bir bakıma geleceğin bir anlayışı olmasına yardım ettiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Özetle Rorty tarafından satır aralarında vurgulanan tema, bir ironistin kendi kişisel rüyasının, bütün bir toplumun gerçeği olabileceği anlayışıdır. Bacon'un yorumu kabul edildiği takdirde, bu vurgunun özelin kamusal olana yürüyüşü veya kamusal ile kurulan doğrudan bir bağlantısı olarak yorumlanması da yanlış olmayacaktır.

---

[276] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 61.
[277] Michael Bacon, **Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, çev. Banu Özdemir, Elips Kitap, Ankara, 2010, s. 145.

Ancak Rorty tarafından etik değil de, sadece estetik bir deneyimin konusu olarak görülen, dünya ile ilgili doğrudan aktif ve pratik bir bağlılığı bulunmayan ve hatta özgün bir öz-imge arayışında olduğu için radikal bir kimliğe sahip olan bir ironist, nasıl olur da bütün bir liberal toplumun kahramanı olarak adlandırılabilir. Hâlbuki daha önce de bahsedildiği gibi, kendisi dâhil olmak üzere her şeyden kuşku duyan ve tüm olumsallığıyla "kararsız" bir estetikçi izlenimi veren ironistin, mevcut sosyal mevzular söz konusu olduğunda olağanca çıplaklığıyla ilgisiz bir tavır takındığı belirtilmişti. Toplumsal konular konusundaki bu ilgisizliği nedeniyle de kimi eleştirmenlerce çağdaş bir "zalim" olarak bile nitelendirilmiştir.[278] Şimdi gelinen noktada, Bacon'un belirttiği gibi, toplumsal olarak kayıtsız bir *poetik* ve bir tür yeni zalim, nasıl olur da toplumu zalimliğin en kötü şey olduğu konusunda uyarabilir ve bu açıdan "kahraman" olacak düzeyde bir liderlik nosyonuna soyunabilir.[279]

Rorty'nin özellikle *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da detaylı bir şekilde ele alınan çağdaş ironistinin pozisyonu ile ilgili tartışmanın kendi içinde taşıdığı tutarsızlıklarla ilgili, adı geçen metin ile bağlantılı herhangi bir içerik tartışmasına girmeksizin bile, Derridacı bir yorumlamayla bazı ipuçları yakalanabilir. Söz gelimi Derrida'nın *Gramatoloji*'sini İngilizce'ye çeviren Spivak, bir metnin gizli yapısındaki metaforik süreçlerin açığa çıkartılmasıyla birlikte; yazarının metne başlarken bizzat kendisinin ortaya koyduğu kuralları çiğnemek suretiyle metnin karar-verilemezliğini açığa çıkarmanın mümkün olabileceğinden bahseder.[280] Buradan hareketle Rorty'nin *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'nın daha giriş

[278] Michael Bacon, **Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, s.144-148.
[279] Michael Bacon, **Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, s.144-148.
[280] Gayatri Spivak, akt. Madan Sarup, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş**, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010, s. 80.

bölümünde dahi, kamusal ve özel alan arasındaki net ayrımı çok keskin hatlarıyla çizdiği ve aslında bu yolla, metne bir gaye ve bir nevi bir *telos* yüklediği ve neticede onun izleyeceği seyri daha başlarken çizmeyi tercih ettiği gözlemlenmektedir. Rorty, yaptığı bu belirgin ayrım nedeniyle, Derrida, Foucault ve Nietzsche gibi düşünürleri özel alan; Mill ve Marx gibi düşünürleri de kamusal alan ile sınırlandırmış ve aynı anda hem Mill hem de Derrida olmanın mümkün olunamayacağına ilişkin sayısız yorumda bulunmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak da, geleneksel felsefe eleştirilerini başta Derrida olmak üzere çeşitli çağdaş felsefecilere dayandırarak zenginleştirmiştir. Ancak demokrasi ideali ve siyaset ile ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda ise, bu düşünürler ve onların yorumlarına hiç değinilmeksizin daha pratik ve problem çözücü bir siyaset haritasının önerilmesi gerektiğini düşünülmüştür. Rorty'e göre, politikanın dinamikleri, mevcudiyet metafiziğinin üstesinden gelinirken kullanılan terimler kadar karmaşık değildir. Söz gelimi Rorty bir yerde bundan bahsederken, "reel siyaseti rakip çıkarlar arasında uzlaşmaya ulaşma meselesi olarak; *sıradan*, *bildik* terimlerle mütalaa edilecek bir şey olarak görüyorum" demiştir.[281] Böylelikle bir yandan siyasetin kendisini pratik kaygılar taşıyan ve bu nedenle ihtiyaç ve formülasyonu oldukça sıradan bir etkinlik olarak tanımlarken; diğer taraftan da onun felsefi ön varsayımlara ihtiyaç duymadığından bahsetmiştir.[282] Ancak Rorty'nin, politik etkinliğin öyle felsefe problemleri gibi karmaşık olmadığını belirtip, bunun ardından en azından kısa vadede, felsefenin siyaset alanında belirgin bir fonksiyona sahip olamayacağını vurgulaması; kendi ortaya koyduğu dizgeden uzaklaştığının da bir ifadesidir. Neticede Rorty kendisinin benimsemiş olduğu liberal anlayışın, klasik liberalizmin varsaydığı gibi belirli

[281] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 34.
[282] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 34.

prensipler ve temeller üzerine oturtulamayacağını belirtmek yoluyla; politik tercihini açıklarken bile felsefeden hareket etmektedir. Söz gelimi, Rorty, "özel mülkiyet ve maksimum fayda" gibi klasik liberal ilke ve prensipleri, çağdaş felsefenin "hiçbir şeyin yaradılıştan gelen bir doğası olmayacağı" tarzındaki iddiaları nedeniyle reddetmektedir. Anti-temelci ve yapıbozumcu felsefi bir anlayışla hareket edip, ne tür bir liberal olmadığı konusundaki politik bir tartışmayı sürdüren Rorty, nasıl olup da felsefenin siyasette bir işe yaramadığını hala ileri sürebilmektedir? Ancak Rorty'nin yaptığı bu ayrım neticesinde, felsefe daha karmaşık bir etkinlik olduğu gerekçesiyle toplumsal ve demokratik uzlaşı sahasını tamamen siyaset etkinliğine bırakarak; sanki yazının bir vakitler söz karşısında uğramış olduğu "terk edilmiş, öksüz çocuk" mertebesine indirilmiş gözükmektedir. Ancak Rorty'nin çağdaş liberalizmi, klasik liberalizm karşısında değerlendirirken yapmış olduğu gibi, felsefenin aslında politikanın içinde her daim var olduğu ve bu iki etkinlik arasında kesin bir ayrım yapılmasının pek mümkün gözükmediği anlaşılmaktadır. Özetle, Rorty'nin özel/kamusal alan ayrımının, hakkında karar-verilemez bir nitelik taşıdığını düşünmek için elde birçok neden mevcuttur.

Yukarıda da kısmen değinilen tutarsız ve birbiriyle çelişen ifade ve argümanlar, aslında özel/kamusal ayrımının öyle sanıldığı gibi kolay yapılamayacağının ve Rorty'nin metnin başlangıcında ortaya koyduğu amacı gerçekleştiremediğinin de bir göstergesi olarak okunabilir. Neticede tutarsızlık olarak adlandırılan ifadeler, bir başka yönden, bir anlam çoğulluğunun ve Rorty'nin kendi kendisini nasıl yeniden ürettiğinin de bir göstergesi olarak okunabilir. Derrida'nın da belirttiği gibi, metnin üzerindeki yetkinlik kalıcı bir yetkinlik değildir. Rorty'nin çağdaş ironizm bağlamında özel/kamusal ayrımına gitmek suretiyle yeni bir tür

metafizik ayrım yarattığı ve bunu temellendirmek konusunda da oldukça ustaca davrandığını ileri sürmek, çok da yanlış olmayacaktır.

Öte yandan bu noktada, Derrida'nın kendisinin söz konusu ayrımı nasıl değerlendirdiğine, kısaca da olsa, değinmekte yarar gözüküyor. Neticede bu ayrım nedeniyle, Derrida, tıpkı diğer yapıbozumcu olarak adlandırılan düşünürler gibi, insan mahremiyeti üzerine yazılar yazan bir ironist olarak değerlendirilmekte ve bu bağlamda felsefe ile politika arasında gözle görünür bir ayrım daha yapılmak istenmekteydi. Bu tartışmada Derrida'nın öncelikle, kamusal/özel ayrımına hakkında *karar-verilemez* bir özelliğe sahip olduğu gerekçesiyle karşı çıktığı görülmektedir.[283] Öte yandan, Derrida yapıbozumun geleneksel olmayan bir takım yol ve kodları izlemesi nedeniyle siyasileştirici bir etkiye sahip olduğunun ve bu şekliyle politik ve demokratik olan hakkında insanları düşünmeye sevk ettiğinin altını ısrarla çizdiği de belirtilmelidir.[284] Hal böyle olunca felsefe ile politika arasında hiçbir ilişki olmadığı yolundaki Rortyci iddialar, Derrida'nın da tartışmaya katılmasıyla büyük bir zenginlik kazanmaktadır.

Eğer felsefeciler, Rorty'nin tanımladığı şekliyle, "demokrasi ve özgürlüklerin birer hizmetkârı"[285] iseler; nasıl olur da bu sadık hizmetkârlar felsefe olmadan etkin bir hizmet görebilirler. Rorty'nin ayrımı, kendisini çürüten bir iddiaya dönüşmektedir. Geleceği geçmişten daha özgür kılabilme iddiasıyla yola çıkan bir düşünür olarak Rorty, bu iddiasını Batı felsefesini özgürleştirme gayesinden nasıl ayrı tutabilir. Kaldı ki etik, politik ve ekonomik içerikleri bulunan bir demokrasi ideali, Rorty'nin felsefi meliorizminin bir sonucu değil midir? Ayrıca, bu söz konusu

[283] Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, s. 128.
[284] Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 137.
[285] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 205.

demokrasi idealinin gerçekleşmesinde, felsefe kullanışlı bir araç olmadığı gerekçesiyle politik alandan ayıklanırken bile; yapılan bir felsefe etkinliği değil midir? Bu ve benzeri birçok sorunun Rorty'de kafa karıştırıcı ve içinden çıkılmaz bir tartışmaya yol açtığı görülmektedir. Ancak her halükarda, Batı felsefesinin kendisini kandıran ve artık iflas ettiği ifade edilen metafizik geçmişinden onu kurtarma çabası ve bu çabada ortaklaşan pragmatizm ve yapıbozumun *temelcilik karşıtı* yaklaşımları, Batı felsefesini monoteizmden kurtarmak amacıyla onu özgürleştirmek şiarıyla yola çıkarken; siyasetin de zenginleşmesine olanak sağlayacakları için siyasette etkin bir nosyon üstlenebilirler. Bu bakımdan Rorty'nin özel/kamusal alan ayrımının, tıpkı felsefe ve siyaset ayrımında olduğu gibi, hakkında karar-verilemez bir iddia olduğu ileri sürülebilir.

1.2.6.3. Postmodernist Burjuva Liberalizmden İdeal Topluma

Rorty bilindik şekilde, söylemini zenginleştirmek ve bu söylemin farklı yönlerine temas etmek için, onun ideal liberal toplumunun bireylerini aynı zamanda birer *Postmodernist Burjuva Liberalist*'i olarak da adlandırır. Bu postmodern liberaller Kantçı felsefeyle hesaplaşan, postmodernizme göndermeler yapan, insan hakları ve insan doğası gibi soyut kavramlar yerine; tarihsel kurumlara sahip çıkan kişiler olarak tanımlanırlar.[286] Post-modern burjuva liberalizminde yurttaşlar, demokratik ideallere olan sadakatlerini açıkça kabul eder, felsefi argümantasyonları temel almak yerine; kendilerini toplumsallaşma, coğrafya ve tarih gibi olumsal olguların bir ürünü olarak görürler.[287] Öte yandan bu tanımlamanın, öncekilere göre özgün olan boyutu, "postmodern" sözcüğünün Rorty'nin kendi kavramsal çatısı altında ilk kez zikrediliyor olmasıdır. Rorty kendi ideal toplumunun mensupları

[286] Richard Rorty, "Postmodern Burjuva Liberalizmi", s. 72.
[287] Robert B. Talisse, "Pragmatist Political Philosophy" **Philosophy Compass**, 9/2, 2014, s. 125.

olarak gördüğü liberallerin, postmodernizmi ele alırken başvurdukları referans kaynağın, yine bu kavramın çağdaş tartışmalardaki isim babası olan Jean-François Lyotard ve onun *meta-anlatılara güvensizlik* olarak adlandırdığı postmodern söylemden başkası olamayacağını düşünür.[288] Bu bağlamda Lyotard'dan hareketle Rorty'nin toplumsal idealinin en önemli özelliklerinden birisi, yaşamın tamamını kapsama iddiasındaki bütün düşünceleri reddetmesidir. Bu sebeple geleceğin bütün insan etkinliğini anlamsız kılacak şekilde mutlak bir anlamda belirlenmiş olduğu düşüncesi de kabul edilemez. Dahası özellikle otoriter bir mahiyet taşıyan hiçbir büyük anlatıya izin verilmez. Çünkü Lyotard bu gibi *bütüncül* dünya görüşleri yerine, onun tabiriyle, *küçük hikâyeler*in mütevazı bir şekilde yayılımını ve paradoks, *çoğulculuk* ve en nihayetinde farklılığın ortaya çıkarılmasını önermektedir.[289] Yine Lyotard'dan beslenerek postmodern politikanın temel şiarının, bir halk, bir ulus ya da kültürün iradesi ya da uzun vadeli planları yerine; parçalanmış grupların kısa vadeli mücadeleleri, kimlik, cinsiyet, cinsellik ve etnisite vurgusu üzerinden yapılan bir politika hareketi olduğu söylenebilir.[290] Bu açıdan yaklaşıldığında Rorty'nin de küçük hikâye ve anlatılara inanan bir düşünür olduğu belirtilmelidir. Rorty birtakım politik ve kültürel değişimlerin devrimci ve toptan bir şekilde değil; aksine yavaş yavaş, nazikçe, bölük pörçük (piecemeal) ve kademeli olacak şekilde gerçekleştirilmesinden yanadır.[291] Yine Rorty'e göre büyük kuramsal arayışların, "Mutlak Ruh" ve "proletarya" vb. kavramlar yoluyla tarihe öngörülmüş birtakım faaliyetler atfetmeleri, ne yazık ki tarihte belli birtakım radikal dönüşümlerin

[288] Richard Rorty, "Postmodern Burjuva Liberalizmi", s. 74.
[289] Jean-François Lyotard, "Note on the Meaning of the Word "Post" and Answering the Question -What is the Postmodernism-", s. 361.
[290] Iain Hamilton Grant, "Postmodernizm ve Politika", **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü** içinde, Stuart Sim. (Ed.), çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006, s. 20.
[291] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 204. (Rorty bu düşünceyi, eşitlikçi politikaların geleneksel dil içerisine kibarca ve sabırla yerleştirilmesi gerektiği konusunda dile getirecektir.)

gerçekleşmesi beklentisini ortaya çıkarmıştır. Ancak her şeyin bir çırpıda değişinceye dek hiçbir şeyin değişmeyeceği tarzındaki bir anlayış,[292] Rorty'e göre felsefede olduğu gibi politikada da mutlak suretle vazgeçilmesi gereken bir yanlıştır. Bu yönüyle Rorty'nin *devrimci* değil, fakat sosyal süreçlerin aşama aşama değiştirildiği, problem çözme üstüne odaklanan ve pratik kaygılar taşıyan *evrimci* değişim hareketini desteklediği söylenebilir. Sadece bu yaklaşım bile, Rorty'nin modern toplumsal projeleri nasıl değerlendirmiş olabileceği konusunda bir fikir vermektedir.

Bu bölük pörçük ve evrimci değişim anlayışının bir sonucu olarak Rorty'nin postmodern burjuva demokrasisinin en belirleyici faktörlerinden birisi de, onun kendini zor ya da baskı yoluyla değil de; tam aksine ikna ve rıza yolu ile tesis etme gayesini taşımasıdır. Buna göre bireyleri sırf onların iyiliği adına, fakat zor ve baskı kullanarak özgür olmaya mecbur etmek Rorty nezdinde tamamen kendi kendisiyle çelişen bir argüman olarak değerlendirilmektedir. Ancak söz konusu bireyleri yine onlar adına ve onlar için özgür olmaya "ikna etmeyi" düşünmenin, çelişmek bir yana ideal bir duruma karşılık geldiği de söylenebilir. Bu bağlamda Rorty'nin temel motivasyonlarından birinin "zor" yerine; "ikna" olduğu belirtilmelidir. Rorty'e göre zaten felsefecilerin en büyük misyonları da, özgürlükler ve bireyler arasında ikna ve uzlaşma yoluyla inşa edilebilecek bir arabuluculuk görevinin meşakkatli sorumluluğunu üstlenebilme cesaretidir.[293] Bu nedenle Rorty felsefeciye, onun görev ve meslek edimlerine uygun olduğunu düşündüğü bir sorumluluk yüklemektedir.

Rorty'nin ideal toplum imgesinin yaratılmasında onun *Aydınlanma* düşüncesine olan derin sempatisinin de önemli bir pay sahibi olduğu bu noktada

[292] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 202.
[293] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 205.

belirtilmelidir. Rorty, çağdaşlarının aksine Aydınlanmaya içtenlikle sahip çıkar. Daha doğrusu Rorty liberalizminin, esasen Aydınlanma düşüncesinden miras alındığı bile söylenebilir. Bu liberal miras, çoğunlukla Avrupa'nın politik kazanımlarının tarihsel bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Ancak Rorty, Aydınlanma düşüncesinin liberalizm ve özgürlükler etrafında dönen *politik arayışları* ile özellikle rasyonalizm ve homojen bir evrensellik anlayışı üzerinden temellenen *felsefi arayışları* arasında bir ayrım yapar. Ona göre geleneksel felsefenin bir yansıması olarak görülen tüm öğeler Aydınlanma düşüncesinden ayıklanmalıdır.[294] Rorty'e göre Aydınlama'nın politik ayağının ifadesi onun "kendini ortaya koyma" iddiasıdır. Bu iddia, bireylerin kendi projeleri için yine kendi etkinlikleri ile kendilerini gerçekleştirebilme arayışlarının bir uzantısı olarak okunabilir. Öte yandan felsefi ayağının ifadesi ise "kendini temellendirme" iddiasıdır. Bu iddia ise bir Mutlak varlık ya da benliğe ilişkin "ahistorik" bir ahlak yasasına dayandırmak yoluyla ona bir temel bulma çabasını yansıtmaktadır.[295] Rorty Aydınlanma'nın liberalizmini yani politik iddialarını, onun rasyonalizminden ya da onun felsefi dayanaklarından ayırmak suretiyle söz konusu bu Avrupa projesinin hala günümüze seslenebilecek kadar kullanışlı bir araç olabileceğine yürekten inanmaktadır. Görüldüğü gibi buradaki kritik vurgu, Avrupa Aydınlanma projesinin ancak içindeki metafizik kalıntıların temizlenmesi şartıyla bir işlevselliğe sahip olabileceğidir. Tıpkı kamusal/özel ayrımında olduğu gibi Aydınlanma bağlamında girişilen bu politika/felsefe ayrımının da Rorty açısından derin bir soru işareti yarattığı dile getirilebilir. Neticede her ne kadar problemli de olsa, söz konusu projenin asli unsurlarından birisi olarak kabul edilen "rasyonalizm" ve "evrensellik" gibi felsefi

[294] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", s. 141.
[295] Michael Bacon, **Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, s. 128.

öğelerin, onun içinden kolaylıkla ayıklanması pek mümkün gözükmemektedir. Bu tür bir ayıklanma mümkün olabilse bile, geri kalanların Aydınlanma düşüncesini ne kadar yansıtacağı da oldukça şüphelidir. Bütün bu muammalar Rorty açısından büyük bir sorun teşkil etse de; bu durum Rorty'nin temellendirilmemiş etik, politik ve ekonomik bir ilerleme düşüncesine ve onun tarihselliğine olan inancını göstermesi açısından da önem taşımaktadır. Rorty, Aydınlanma'ya olan derin bağlılığı nedeniyle hala belirli bir etik, politik ve ekonomik idealin gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir; bu bakımdan o her şeye rağmen Batı liberal demokrasilerinin tarihsel kazanımlarının bir mirasçısı olarak okunabilir.

Yeri gelmişken Rorty'nin üç sacayağı bulunan liberal toplum kavramsallaştırmasının, ilaveten negatif bir "özgürlük" anlayışı ile zenginleştirildiği söylenebilir. Yakından bakıldığında, Rorty'nin, klasik liberal gelenek ve üsluptan izler taşırcasına, politik özgürlüğü bir tür "rahat bırakılma" olarak gördüğü ifade edilebilir. Buradan hareketle, liberal bir bireyin, yine liberal toplumsal kurum ve yapılar ile kendi benliği arasına belirli bir mesafe koymak yoluyla, bireysel kimliğini daha özgür bir şekilde hissedeceği düşünülmektedir. Bu negatif özgürlük iddiasının, "benim özel amaçlarım…sizi ilgilendirmez"[296] sloganında ete kemiğe bürünen ve çalışma boyunca sık sık farklı yönleri ile birlikte değerlendirilen, Rortyci özel/kamusal ayrımının da bir uzantısı olduğu ileri sürülebilir. Bu uzantının Rorty'i, toplumsal uzamı özel ve kamusal alan şeklinde bölen klasik politik liberalizmin kendi söylemsel anlayışına yakınlaştırdığı da görülmektedir. Klasik liberalizm, bu bölünmenin kamusal kısmına özellikle devleti yerleştirirken, Rorty'nin ise bu alanda özellikle liberal demokratik kurumları ön plana çıkardığı görülmektedir. Klasik

[296] Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" s. 46.

liberalizmin özel kısma genellikle aile ve kapitalist ekonomiyi yerleştirmesine karşılık[297]; Rorty'nin öz-betimleme, öz-mükemmelleşme ve öz-yaratım gibi bireysel estetik ve yaratım süreçlerini yerleştirerek bu klasik çizgiden kısmen uzaklaştığı görülmektedir. Rorty, aile ve ekonomik üretim tarzı gibi daha fonksiyonalist, inşa edici ve modernist bir liberalizm iddiası yerine; estetize edilmiş ve kendini gerçekleştirebilme iradesi taşıyan bir mahremiyet dinamiğiyle hareket etmektedir. Ancak içeriğindeki tüm radikal değişimlere rağmen; Rorty'nin özel/kamusal ayrımını her seferinde yeniden üretmek suretiyle, klasik liberalizm anlayışının etrafında dolaştığı da ifade edilmelidir. Michael Walzer'ın belirttiği gibi, "liberalizm bir duvarlar dünyasıdır ve her duvar bir özgürlük alanı yaratır."[298] Bu düşünceden hareketle, liberalizmin çeşitli ayrımlar ve kategoriler vasıtasıyla toplumsal uzamı bölüp, buradan negatif özgürlük alanları yaratmaya çalışması onun genel bir eğilimi olarak değerlendirilebilir. "Radikalizmi ve *pathosu* kendi özel anlarıma saklayıp, iş başka insanlarla kurduğum alakalara geldiğinde reformist ve pragmatik kalmak isterim"[299] diyen Rorty de, benzer bir liberal saikten hareketle, yaşamının özel kesiminde bir ironist, kamusal kesimin de ise, liberal bir pragmatist olmayı tercih etmiş gözükmektedir. Rorty'nin negatif özgürlük konusundaki yaklaşımının merkezinde de benzer kalkış noktaları bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda Rorty'nin temelcilik-karşıtı olduğu iddia edilen yeni liberalizm formülasyonunun, klasik liberalizm ile arasında belirgin bir mesafe koyamadığının bir göstergesi olarak da okunabilir. Yani Rorty özelinde klasik burjuva liberalizmi ile postmodernist burjuva liberalizmi arasında belirli bir ayrım yapmaya çalışmak, her defasında dönüp

[297] Samuel Bowles & Herbert Gintis, **Demokrasi ve Kapitalizm, Mülkiyet, Cemaat ve Modern Toplumsal Düşüncenin Çelişkileri**, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 51.
[298] Michael Walzer, akt. Samuel Bowles & Herbert Gintis, **Demokrasi ve Kapitalizm, Mülkiyet, Cemaat ve Modern Toplumsal Düşüncenin Çelişkileri**, s. 50.
[299] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 34.

dolaşıp üstesinden gelinemez ve hakkında karar-verilemez yeni bir kavram çiftinin üretilme tehlikesini doğurmaktadır. Bu bakımdan Rorty'nin politik söylemi hem klasik, hem de postmodern anlamda liberal değerlerden izler taşır. Ancak son kertede Rorty'nin politik ve demokratik kurumsallığa bakışı her halükarda "liberal" etiketini hak etmektedir.

Yine bu tartışmaya ek olarak, Rorty, ideal liberal bir toplumun nasıl ayakta kalabileceği ile ilgili de okuyucuya çeşitli ipuçları sunmaktadır. Buna göre liberal bir toplumda herkesin kendi yeteneklerine göre en iyi öz-yaratım şansına sahip olmasına izin verilmesi, politik barış ortamı ve ekonomik refahın tesis edilmesi ve buna koşut olarak burjuva özgürlüklerinin korunması hususunda bir konsensüsün [ya da mutabakatın] oluşturulması gerektiği savunulur.[300] Rorty'nin uzlaşma edimli bu bakış açısının pragmatizmden miras kalan bir tavır olduğu da iddia edilebilir. Ancak uzlaşmanın bizatihi kendisine yapılmış olan bu ayrıcalıklı vurgu, bu defa farklı bir problemi gündeme taşımakta ve muhatapları tarafından kirletilmemiş mutlak ve saf bir uzlaşmanın nasıl mümkün olabileceği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Neticede **D**oğru bir yorumun varlığı üzerinden tek, birleşmiş ve diğer betimlemeleri dışlayan bir yorumdan hareket etmekten itina ile kaçınan Rorty, alternatif yorum ve betimlemelerin kararını içinde barındırmayan bir uzlaşma fikrinden nasıl olur da hareket etmektedir. Rorty, tek ve birleşmiş bir **D**oğru yorumundan vazgeçmek suretiyle dünyayı kutsallıklarından ayırayım derken; yoksa bu kez farkında olmadan ona yeni bir kutsallık mı kazandırmaktadır? Bu sorun, Rorty'nin uzlaşma şiarı ile ortaya çıkan demokratik siyaset anlayışının en büyük hasımlarından birisi olan

[300] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 84-85.

Laclau/Mouffe ikisi tarafından ortaya atılan radikal demokratik siyaset anlayışı gereğince, tartışılmayı beklemektedir.

2. BÖLÜM

POST-MARKSİZM

2.1. Marksizm'den Post-Marksizm'e: Laclau ve Mouffe[301]

Laclau ve Mouffe'un teorik çalışmalarının esasen, klasik Marksçı kavram ve analizlerin gerek epistemolojik gerekse siyasal anlamda belirgin krizler yaşadığı bir atmosferde şekillenmeye başladığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Laclau-Mouffe, 1970'lerin ortalarında "son kertede belirlenim" ve "göreli özerklik" gibi bir takım kavram ve kısmen zorlama gerekçelendirmelerle çıkmaza girdiğine inandıkları Marksist teorinin[302], yeni sorunsallar ışığında bir kez daha ele alınması ve hatta mümkünse onun geliştirilmesi gerektiğine inanmaktaydılar. Onların bu çabalarının merkezinde, çağdaş sosyal sorun ve kavramlara Markçı kategorilerden yararlanarak yeterince açıklık getirememe ya da bu çağdaş sorun ve kavramların Marksçı söylemin dışında kalması nedeniyle, tartışılmaya açılamamasının yarattığı bir gerilim bulunmaktaydı. 1980'lere gelindiğinde onlara göre Marksçı teori mevcut haliyle, kendi içinde dönen ve kapalı bir sistem izlenimi uyandırmaktadır. Bu yüzden teorinin toplumsal meselelerde yanlışlanan kısımları çeşitli kavram analizleriyle maruz

[301] Çalışma boyunca, Laclau ve Mouffe'un çoğunlukla benzer felsefi ve politik kalkış noktalarından hareket ettikleri varsayılmaktadır. Ancak "post-Marksist" şemsiyesi altında Laclau'nun kuramın daha çok ontolojik düzeye gönderme yapan felsefi boyutuyla, Mouffe'un ise siyasetin reel, pratik ve ontik [varlıksal] düzeyine gönderme yapan çoğunlukla ampirik yönüyle meşgul olması, ikili arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi açısından önem taşımaktadır. Öte yandan Laclau ve Mouffe'un entelektüel gelişimleri incelendiğinde zaman zaman bazı tartışmalarda birbirlerinden farklı görüşler ortaya koydukları da iddia edilebilir. Söz gelimi bu minvalde dönen tartışmalardan birinde Laclau ve Mouffe'un farklı "demokrasi" tanımlamaları yaptıkları iddia edilmektedir. Sevilay Kaygalak, "Post-Marksist Siyasetin Sefaleti", **Praksis**, Sayı: 1, 2001, s. 53-54.

[302] Laclau ve Mouffe "Marksist teori" ibaresiyle, Marksizm'e adını da veren bir düşünür olarak sadece Marx'ın kendisini değil; "Marksizm" başlığı altında toparlanabilecek bir entelektüel hareketin tüm tarihini kastetmektedir. Bu maksatla, çalışma boyunca "Marksizm", "Markçı anlayış", "Marksist teori" vb. kavramlarla sözü edilen entelektüel hareketin tamamı kastedilecektir.

gösterilmeye ve bir takım epistemolojik yamalar yapılarak teori umutsuzca gerekçelendirilmeye çalışılmaktaydı.

Marksist teori etrafında dönen söz konusu bu eleştirel atmosferin ortaya çıkışında, bilgi süreçlerinin önem kazanmaya başladığı bir küresel dünya gerçekliği ve bu gerçekliğin "özne", "evrensellik", "tikellik", "sınıf" ve "demokrasi" gibi çeşitli kavramlarla birlikte felsefe disiplini ve reel politikadaki[303] yansımaları da şüphesiz önemli derecede etkili olmuştur. Böyle bir manzarada, Laclau ve onun entelektüel ortağı Mouffe, çağdaş toplumsal siyasetin çoğulluk ve çeşitliliği karşısında teorik bir kriz yaşadıklarını düşündükleri klasik Marksist teoriyi güncel sorunlar çerçevesinde yeniden okuyup yorumlamanın ve hatta gerekirse onun bazı kavramlarını *yapıbozum*a uğratmanın kaçınılmaz olduğunu, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı çalışmalarında ilk defa hararetle dile getirmişlerdir. Laclau ve Mouffe bu gayretlerinin tamamını bir bütün olarak, özgün bir adlandırmayla, *post-Marksizm* olarak adlandırmışlardır. Bu adlandırma ve bununla ilişkili bir dizi eleştiri süreci daha sonraki yıllarda onlar tarafından, "bir entelektüel geleneğin değerlendirilmesi ve aynı zamanda [onun] ötesine geçilmesi süreci" (going beyond) olarak gerekçelendirilmeye çalışılacaktı.[304] Laclau ve Mouffe, Marksist düşüncenin kabaca bir reddiye çabası içinde değil de, hızla gelişen kültürel bir atmosferde ona ilişkin yeni bir anlam arayışında olduklarını sıklıkla ifade etmeye çalışmışlardır. Post-Marksizm'e giden yolda, geçmişten devraldıkları mirasla hesaplaşmak, onların teorik başlangıç noktaları olarak görülebilir.

---

[303] "Reel politika" kavramıyla kastedilen şey, etik ve ideolojik prensipler üzerinden değil; güncel, aktüel ve ihtiyaçlar üzerinden yürüyen iktidar ilişkilerinin bir tür analizidir.

[304] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 10.

2.2. Marksizm'den Post-Marksizm'e Geçiş: Bir Başlangıç Noktası

Laclau ve Mouffe'un, Marksizm'den post-Marksist bir pozisyona geçiş hikâyeleri teorik düzeyde, genelde Marksizm'in; özelde ise Marx'ın *tarih vizyonunun* geniş bir boyutta değerlendirilmesiyle başlar. Buna göre, klasik Marksizm'in iki temel ve tartışmalı metninde "oluşturulan iki [farklı] aksiyomun aralarındaki uzlaşmazlık", onların zihnindeki post-Marksist geçisin bir bakıma kıvılcımını ateşlemiştir.[305] Bahsi edilen temel metinlerden ilki, Marx'ın *Komünist Manifesto*'su; diğeri ise yine onun *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adını taşıyan çalışmasının *Önsöz* metnidir.

Manifesto'nun 1848 tarihli meşhur aforizmasında "günümüze dek bütün toplumların tarihi (tüm yazılı tarih), *sınıf savaşımları* tarihidir"[306] ifadesiyle Marx [ve Engels] en azından, burjuva toplumu olarak adlandırdığı sanayi toplumunda sermaye sahibi sınıf ile ücretli emeğin karşılaşması sonrasında ortaya çıkan gerilim ve sınıfsal mücadelenin tarihin itici gücü olduğunu ileri sürmüştür. Bu temel ifadeler, Marx'ın tarih ve onun yazımına ilişkin nasıl bir politik perspektife sahip olduğunun özet şeklini sunmaktadır. Diğer taraftan 1859 tarihli yine Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde geçen tartışmalı ifadeler ise şu şekildedir:

> Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında *zorunlu*, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu *üretim ilişkileri*, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı,

[305] Ernesto Laclau, "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, Routledge, Taylor & Francis Group, 11 (2), 2006, s. 111.

[306] Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1976, s. 42. [İfadenin İngilizcesi: "The history of all hitherto existing society (all written history) is the history of class struggles.", Karl Marx, Friedrich Engels, **Manifesto of Communist Party**, trans. William Reeves, Open Source Socialist Publishing, Utrecht, 2008, s. 6.]

> genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belirli aşamasında toplumun *maddi üretici güçleri,* o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut *üretim ilişkilerine* ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine *ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler*. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üst yapıyı, büyük ya da az bir hızla alt üst eder. Bu gibi alt üst oluşların incelenmesinde daima, iktisadi üretim koşullarının maddi alt üst oluşu- ki, bu bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-hukuki, siyasal, dini, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, *insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları* ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki bir kimse hakkında, kendisi hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir alt üst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendisini değerlendirmesi göz önünde tutularak, bir hükme varılamaz; tam tersine bu değerlendirmeleri *maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla* açıklamak gerekir.[307]

Laclau ve Mouffe'un bu tartışmada ortaya çıkan tespitleri, Marx'ın *Manifesto*'daki ifadeleri ile *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünden alıntılanan yukarıdaki ifadeleri arasında bir söylem birlikteliğinin olmadığı ve dahası bu iki farklı metnin bir araya getirilmesinin başlı başına imkânsız gözüktüğü yönündedir. *Manifesto*'nun, insanlık tarihinin bir tür sınıf mücadelesi olarak ele alındığı formülasyonunda toplumsal antagonizmalar, açıkça birincil bir öneme sahip gözükse de; bunun aksine ikinci formülasyonda, üretici güçlerin gelişimi ile "toplumsal örgütlenmenin art arda gelen [üretim] ilişkilerinin aralarındaki çelişki

[307] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1978, s. 25-26. ifadenin İngilizcesi, Karl Marx, **A Contribution to the Critique of Political Economy**, trans. S. W. Ryazanskaya, Progress Publishers, Moscow, 1993, s. 4.

tarafından belirlenen, bütünüyle *nesnel bir süreç*" ele alınmıştır.[308] Tasvir edilen bu nesnel süreçte sınıf mücadelesi ya da toplumsal antagonizmaların birincil derecedeki önemleri artık ortadan kalkmış, toplumsal antagonizmalar tarihin zorunlu mantığı olarak da adlandırılabilecek nesnel süreçlerin sadece basit birer yansıması olarak değerlendirilmiştir.

Nesnel bir sürecin betimlendiği ve sınıf mücadelesinin kritik önemini yitirdiği ikinci formülasyon daha geniş bir perspektifte değerlendirilecek olursa, tarihin, onun belirli bir aşamasında, *üretim güçleri*[309] ve *üretim ilişkileri*[310] arasındaki bir çelişki[311] [antagonizma değil] üzerinden açıklandığı anlaşılmaktadır. Bu açıklamaya göre, *üretici güçler* mevcut verili üretim ilişkileri içinde, doğal olarak ancak belirli bir noktaya kadar genişleyebilmektedirler. Üretici güçlerin artık gelişimini devam ettiremediği ve mantıksal olarak ötesine geçemediği söz konusu son noktada, yani çelişkinin var olduğu aşamada, sistemin mekanik bir çöküşünün meydana geldiği [ya da geleceği] açıkça öngörülmektedir. *Önsöz*'deki ifadelerden hareketle, üretici güçlerin içine doğduğu ekonomik sistem de sözü edilen çelişkinin yaşandığı andan itibaren hızla çözülmeye başlamakta ve bu çözülüşe toplumsal bir devrim ve dönüşüm çağı da eşlik etmektedir. Bu teorik ilişki yine Marx'ın başka bir yerde geçen "yel değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen ise, sınaî kapitalistli toplumu"[312] sözü üzerinden somutlaştırılırsa, üretici güçlerin, üretim ilişkileri ve onun bağlı olduğu toplumsal yapı üzerindeki belirgin etkisi daha net bir

[308] Ernesto Laclau, "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, s. 103.
[309]Emek ve üretim araçları (sermaye-hammadde-toprak-alet-edevat)'ndan meydana gelen bir kavramsallaştırmadır. Bir üretim tarzı içerisinde normal şartlarda üretim ilişkileri ile birbirlerine uyumludurlar. Tom Bottomore (ed.), **Marksist Düşünce Sözlüğü**, çev. Mete Tunçay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 608-610.
[310]Marx'ın alıntısından da anlaşılacağı üzere, üretim ilişkileri; toplumun iktisadi yapısını belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur.
[311] İng. Contradiction.
[312] Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti**, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara,1992, s. 100.

şekilde ortaya konulabilir. Esasen burada ifade edilmek istenen şey, *toplumsal ilişkilerin, üretici güçlere sıkı sıkıya bağlı* olduğudur.[313] Toplum ve onu oluşturan faillerin politik ve sosyal pozisyonlarının tarihselliği, emek ve üretim araçlarından meydana gelen üretici güçler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Netice itibariyle *Önsöz*'de üzerinde durulan argümantasyon, üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan üretim ilişkileri, üretici güçlerin engelleri haline geldiği andan itibaren, yeni bir sosyal değişim aşamasının da başlamış olmasıdır. Toplumsal değişim ve dönüşümün kıvılcımı, üretici güçlerin bir tür varyasyonu haline indirgenerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Ancak Laclau'ya göre, ortaya konulan bu manzarada, nesnel bir sürecin birbiriyle yakından ilişkili iki öğesi arasındaki *çelişki*den başka bir şey söz konusu değildir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın *Önsöz*'ündeki şemanın mantıksal tutarlığının tamamlanabilmesi için, *Manifesto*'da yer verilen sınıflı toplumlardaki antagonistik ilişki formülasyonu, mantıksal çelişkinin belirlemesi altında ikincil bir statüde ele alınmış ve antagonizmalar doğrudan çelişkiye indirgenmiştir. Laclau'ya göre, Marx'ın tarihsel değişim teorisinin tutarlılığı, sınıf mücadelesinin nesnel süreçlerin doğal bir parçası haline getirilmesiyle pekiştirilmiştir.[314]

Ancak Laclau öncelikle, çelişki ve antagonizma arasında belirgin bir ayrım yapmak yoluyla, *Önsöz*'de betimlenen haliyle bir çelişkinin niçin bir tür antagonizmaya yol açamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Söz gelimi A'nın, tam olarak A olması ve kendisiyle özdeş olması nedeniyle, "A-değil" olarak ifade edilmesi bir *çelişki* olarak adlandırılabilir. İlaveten, A'nın yine bizatihi kendisi olmasından ötürü B olması bir *karşıtlık* olarak değerlendirilebilir. Fakat A'nın bir

[313] Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti**, s. 100.
[314] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, Verso Publishing, London-New York, 1990, s. 9-10.

başka B'nin varlığı nedeniyle kendisi olamaması, yani A olma vasfını tamamlayamaması ve kendi kimliğiyle özdeş hale gelememesi; işte *antagonizma*yı ortaya çıkaran başlıca unsur budur.[315] Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, *çelişki* ve *karşıtlık* durumunda A'nın tamamlanmış bir varoluşundan söz etmek son derece mümkünken; antagonizma durumunda ise; A'nın bir başka B varlığı nedeniyle kendisi olamaması gerçeğinden bahsedilebilmektedir. Ortada eksik ya da tamamlanmamış bir özdeşlik durumu, daha doğrusu "özdeş olamama" hali söz konusudur. Bu şartlar altında, B'nin nesnel varlığı, A'nın var olamamasının bir tür simgesi pozisyonuna işaret etmektedir. Bir antagonizma var olduğu müddetçe, kendisiyle özdeş ve tamamlanmış bir varoluştan söz etmek de bu nedenle olanaklı değildir. Bu haliyle, bir *çelişki* ile bir *antagonizma* arasında belirgin ve çok önemli bir farktan söz etmek mümkündür.

Tekrar Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözündeki formülasyonuna geri dönülecek olursa, Laclau ve Mouffe'a göre, ekonomik bir sistemin süresiz olarak genişlemesinin olanaksız oluşunun [bir çelişkiye işaret eden] öncülü, bu nesnel sürece içkin ve onun doğal bir sonucu olarak ücretli emek ile sermaye sahibi gruplar arasında bir *karşılaşma, sınıf mücadelesi* ya da *antagonizma* yaratamayacaktır. Daha açık bir ifadeyle, bir antagonistik gerçekliğin ortaya çıkması, mantıksal ve doğal bir sonuç veya bir çıkarım olarak değerlendirilemez. Laclau ve Mouffe sürece içkin bir çelişkinin, eğer bir tür "sınıf mücadelesi" yaratacağı düşüncesinde ısrar edilecek olursa; "rasyonel olan" bir varsayımın aynı zamanda "gerçek"liğe de tekabül ettiğini öngören epistemolojik bir cepheye saplanmak anlamına geleceğini belirtir. Böyle bir durumda, kurgularımız ve gerçek dünya

[315] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, s. 198-200.

arasında bir tür eşleşme olduğu fikrine dayanan geleneksel felsefi bir varsayım, bu defa farklı ve toplumsal bir meselede, fakat aynı güçlü tonda savunulmak istenecektir. "Rasyonel olan" ile "gerçek olan" arasında özdeş bir bağlantı olduğu tarzındaki bir anlayış, bir sonraki adımda, dolaylı olarak, her şeyin bir zorunluluk ve bir tür belirlenimin basit birer yansımaları olduğunu varsayılabilir bir hale getirmektedir. Ancak Laclau ve Mouffe'a göre, *Önsöz*'deki mantıksal bir eklemlenmenin sosyal bir patlama veya değişim yaratabileceği anlayışı, sadece bir çıkarımdan ibaret olabilir.

Öte yandan yine Laclau ve Mouffe'a göre, emeğini ücret karşılığında satarak yaşayan kişi ile ona ücret ödeyen diğer kişi arasında bir antagonizma olduğuna dair iddia, Marx'ın "artı-değer teorisi"ne dayandırılmaktadır. Ancak emeğe ücret ödeyen kapitalistin emeğini satarak yaşamını kazanan işçiden artı-değer çıkartması durumu, *doğal olarak* bir antagonizma, bir sınıf çatışmasını ortaya koymaz. İki grup arasındaki ilişkinin antagonist olarak değerlendirilebilmesi için işçinin bu "artı-değer sömürüsü"ne direnmesi ve ona doğrudan karşı koyması gerekmektedir. Fakat Marx'ın kavramsal düzeyde yapmış olduğu analize göre, *işçi* sadece bir "emek gücü satıcısı" olarak değerlendirildiği için, onun artı-değer çıkarımına karşı koymasını gerektirecek tamamen ampirik bir çelişki yoktur. Mantıksal bir çelişkiden, işçinin direnmesi şartını çıkarsamak için hiçbir veri söz konusu değildir ve işçinin, kapitaliste karşı koymasını gerektirecek *mantıksal* hiçbir bir sonuç da yoktur.[316] Bu tartışmayla bir bakıma diyalektik eleştirisine de girişen Laclau ve Mouffe, diyalektiğin, gerçekliğin doğasının çelişkili olduğu üzerine bir öğreti olmasına

[316] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 9-11.

karşılık; çelişkilerin gerçeklikte ampirik olarak var olduğuna dair bir çerçeve sunamayacağını ileri sürer.[317]

İlaveten Laclau ve Mouffe'a göre kapitalist üretim ilişkilerinin doğal olarak antagonist olarak değerlendirilememesinin esas nedeni, antagonizmanın üretim ilişkilerine *içsel bir süreç olmamasından* kaynaklanır. Antagonizma, kavramsal düzeyde ekonomik kategorilere indirgenemeyen, diyalektik belirlenim alanının dışında ve üretim ilişkilerinin doğal bir parçası veya sonucu olarak ele alınamayan bir süreci ifade etmektedir.[318] Söz gelimi, fabrika sahibi bir kapitalist olarak X, satabileceğinden daha fazla mal ve hizmet ürettiği için zarar eder ve sırf bu stok fazlası ürünleri nedeniyle iflasın eşiğine gelirse; X hakkında, üretim ilişkilerine içsel bir süreç ve faaliyetten etkilenmiştir, denilebilir. Çünkü gereğinden fazla mal ve hizmet ürettiği ve hesaplanabilir bir yönetim anlayışı sergilemediği için ortada tek suçlu kendisidir. X, X olma vasıflarının tamamına sahip olabildiği için; bir ekonomik fail olarak kendisi karar vermiş ve yanlış bir yargıda bulunmuştur. Ortada X'in kimliğinin inkâr edilmesi gibi bir şey söz konusu olmadığı için, onun iflası bir yandan üretim ilişkilerine içsel ve haliyle onun doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Söz konusu iflas durumunda bir antagonizmadan söz etmek kesinlikle mümkün değildir. Öte yandan, aynı kapitalistin *kazanç sağlama mantığı* gibi toplumsal bir eğilimden hareket edip, emrinde çalışan işçilerinin ücretlerinde belirgin bir kesinti yoluna gitmesi antagonistik bir ilişki açığa çıkarmaktadır.[319] İşçinin ücretindeki düşüş, onun ve ailesinin yaşam ve barınma standartlarını

---

[317] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, s. 199.
[318] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, çev. Nur Betül Çelik, Epos Yayınları, 2007, Ankara, s. 169.
[319] Örnekler Laclau'dan ilham alınıp, biraz değiştirilerek kullanıldı. Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 11, 16.

doğrudan etkileyeceği ve işçinin aynı zamanda farklı bir niteliği olan "tüketici" kimliğini inkâr etmek anlamına geleceği için, ortada üretim ilişkilerine dışsal bir süreç söz konusudur. Antagonizma üretim ilişkilerinin doğasında değil, aksine iki farklı failin kimliğinde ve sürece dışsal bir şekilde meydana gelmektedir. Kapitalist X'in, kazanç sağlama arzusu gibi toplumsal bir kimliği, işçinin tüketici kimliğinin doğrudan bir inkârı anlamına gelmektedir. Fabrikada üretici kimliği ile ortaya çıkan işçinin aynı zamanda bir "aile reisi" ve "sıradan bir tüketici" olduğunun inkârı ise; "işçi" olarak adlandırılan diğer kimliğinin inşa edilmesine, onun oluşmasına, kendi olmasına engel olmaktadır. İşçi ile kapitalistin çıkarları arasındaki bu uzlaşmaz süreç, üretimin kapitalist ilişkilerine içsel bir ilişki olarak değerlendirilmez, çünkü işçi bu ilişkide sadece emek gücü satıcısı olarak yer almaktadır. İşçinin, sermaye sahibi X'in toplumsal çıkarları ve kazanç arzusu nedeniyle kendi varlığını inşa edememesi ve daha da ötesi onun varlığının tehdit edilmesi, antagonistik bir sürecin ta kendisidir. Görüldüğü gibi, antagonistik ilişkide, "öteki"nin mevcudiyeti, "ben" özdeşliğinin engellenmesi ve "ben"in kendisini bütünüyle inşa edememesine neden olmaktadır.[320]

Kısaca, Laclau'ya göre, Marx'ın üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında var olan maddi bir çelişkiyi ön plana çıkaran tarih teorisinde, üretim ilişkileri ve sosyal hayatın dönüşümü ekonominin bir takım hareket yasalarına bağlanmıştır. Tarihsel süreçler, bir takım yasa ve birleşik bir mantığa indirgenmek suretiyle ele alınmıştır. Tarihin rasyonel zemini üretici güçlerin gelişimine bağlanırken; "sınıf mücadelesi" kategorisi bu mantıksal çelişkinin bir tür yansıması olarak argümantasyona sonradan

[320] Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", **Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism** içinde, Sage Publications, London, 2006, s. 97.

yerleştirilmiştir.[321] Yukarıda da belirtildiği gibi, teoride olumsallığa yer vermemek adına, "sınıf mücadelesi" kategorisinde kendisini gösteren antagonizmalar, mantıksal bir çelişkiye indirgenmek yoluyla, nesnel [ya da ebedi] bir aksiyomun parçası haline getirilmiştir. Bu yolla toplumsal kolektif kimlikler, bir rastlantının değil de; nesnel bir sürecin bayağı birer parçaları haline gelmiştir. *Toplumsal kimlik* bu yaklaşımda, Laclau'ya göre, zorunluluğun kendi kendine yayılan bir hareketi olarak yapı tarafından absorbe edilmiş haldedir.

Diğer taraftan yine Laclau'ya göre, Marksizm'in yaşadığı epistemolojik krizlerin esas nedeni de, Marx'ın 1848 tarihli *Manifesto*'da sunduğu "sınıf mücadelesi"ni temel alan tarih görüşleri ile daha sonraki yıllarda tarihin rasyonel zemini olarak değerlendirdiği üretici güçlerin gelişimine bağlanan öteki görüşleri arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Marksizm'in kendi tarihi ise, bir şekilde bu gerilimin, imkânsızlığın ve aradaki bu mesafenin bir tarihi olarak değerlendirilebilir.[322]

İşte Laclau ve Mouffe'un kendilerini *post-Marksist* bir pozisyonda tanımlamalarının başlangıç noktası da, temel Marksist metinlerde betimlenen ve bahsi geçen bu aşılmaz gerilimden beslenmiştir. Onlar ileride "siyasetin kurucu" unsuru olarak da tanımlayacakları antagonistik gelişimi, diyalektik bir dönüşümün gözden kaçırarak nesnel anlamın [önemsiz] bir görüngüsü olarak okumak yerine; tarihin biricikliği ve rasyonalitesi fikrini terk etmek ve olumsallığa bir yer açmak için ön plana çıkarma iddiasındadırlar. Bu bakımdan *post-Marksizm'in başlangıç noktası*, "nesnelci kuramsallaştırmanın emrine verilmemiş olan, [fakat nesnelci]

[321] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 15.
[322] Ernesto Laclau, "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, s. 103, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 17.

kuramsallaştırmanın yanında ikincil olmayan bir antagonistik ilişki ile başlar."[323] Çünkü antagonizmalar, temsiliyet ya da nesnelliğin olanaksızlığına işaret eden, bir kimliğin tamamlanamamışlığının ifadesidirler. Nesnelliğin olumsallığını açığa çıkartarak; bir anlamda onun sınırlarını çizmeye çalışırlar. Antagonizmalar, *kurucu bir dışsal* (constitutive outside) rolü ile bir yandan "ben" kimliğinin kendisiyle özdeş olmasının önündeki bir tür "engel" olarak ifade edilebilirken; diğer taraftan "öteki" kimliğinin tamamlanmamışlığı nedeniyle, "ben" kimliğinin kuruluşundaki bir tür "ön koşul" olarak da değerlendirilebilir.

Marksizm'den post-Marksizm'e giden yolda Laclau ve Mouffe evvela, nesnelliği temsil ettiği iddiasındaki ekonomik bir yapının, bir tür alt belirlenimi olarak ele alınan "sınıf mücadelesi" nosyonunun sunduğu antagonistik ilişkiyi ön plana çıkarmak istemişlerdir. Ardından onun tarihin zorunlu mantığının bir tür yansıması olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu yolla kapitalist üretim tarzı altında inşa edilen indirgemeci toplumsal yapılanma ve Marx'ın nesnelci tarih vizyonunun kabul edilemezliğini vurgulamaya çalışmışlardır. Laclau ve Mouffe ikinci adımda ise bu kez, "sınıf" perspektifli temsiliyet ve sınırlandırmaların toplumsalı açığa çıkarmadaki yetersizliğine dikkat çekmek suretiyle; toplumsal ve siyasal kimliklerin günümüz küresel dünyasındaki karmaşıklığının altını çizmişlerdir. Onlara göre *sınıf çatışması*, kapitalizmin ulaşmış olduğu küresel çağda etkisi giderek azalan antagonizmalardan sadece bir tanesidir. Anti-kapitalist mücadelenin özneleri yalnızca "sınıf mücadelesi" nosyonu ve işçi çıkarlarının savunulması anlayışından beslenemez. Toplumsalın daha geniş kitlelerinin temsil edilmesi ve bu maksatla baskı ve ayrımcılığa maruz bırakılan halk kitleleri karşısında siyasal iktidar

[323] Ernesto Laclau, "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, s. 104.

ilişkilerinin yeni bir kimlik siyaseti ile yeniden düzenlenmesi post-Marksist siyasetin başlıca arayışları arasında olacaktır. Tüm bu arayışlar, Laclau ve Mouffe'u klasik Marksist bir pozisyondan giderek uzaklaştırmış ve siyaset alanının çağın gerektirdiği daha yeni ve karmaşık kodlarıyla anlamlı kılınması çabasına götürmüştür.

Bu başlangıç noktasından hareketle, Laclau ve Mouffe, kimi Marx'ın kendisine kimisi de onun ardıllarına atfedilen klasik Marksçı söylemler çoğulluğunun bir dizi eleştirisine girişmekle, tartışmalı olmakla beraber, içerisinde sayısız siyasal öngörüyü de barındıran bir teoriyi enine boyuna masaya yatırmış oluyorlardı. Laclau-Mouffe'un Marksçı söylemi ele alırken yapıbozumdan da etkilenerek giriştikleri bir dizi değerlendirme süreci başlıklar halinde şu şekilde tasnif edilebilir;

2.2.1. Bir Tür Temelcilik Olarak Marksçılık

Laclau-Mouffe ikilisi, kendisinden hareket etmek suretiyle "bir olayın anlamını herhangi bir eklemleyici pratikten bağımsız olarak sabitleştirmenin olanaklı olduğu"[324] anlayışına dayanan bir tür temelci [ya da özcü] yaklaşımın, *a priori* ayrıcalıklı bir takım noktalar yaratmak suretiyle *dikişli ve kapalı bir toplumsal söylem örgütlenmesi*nin ortaya çıkmasında etkili olduğundan bahsederler. Bu noktada can alıcı olan iddia, Laclau-Mouffe'a göre bu ayrıcalıklı nokta ve toplumsal sabitleştirici kategoriler Marksçı teorinin de en belirgin özelliklerinden birisini oluşturmaktadır. Yani Marksizm, aynı zamanda demokratik bir toplum idealinin tesis edilmesine engel, bir takım temelci argümantasyonlar barındırdığı iddiasıyla suçlanmaktadır. Laclau ve Mouffe'un bu bağlamdaki iddiaları değerlendirildiğinde, genel hatlarıyla *toplumsal nesnellik, tarih* ve nihayet *özne* olmak üzere Marksçı anlayışın hareket noktasını oluşturan başlıca üç alanda bir takım dayanak ya da

[324] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 271.

temellere işaret etmektedir. Şüphesiz, birbiriyle ilişkili bu üç alan içerinde en etkili ve merkezi konumun toplumsal nesnellik olarak da adlandırılabilecek *ekonomi* olduğu bu noktada belirtilmelidir.

2.2.1.1. Toplumsal Nesnellik

Laclau-Mouffe'a göre, Marksçı kategorizasyonun *temelci* olarak adlandırılabilecek unsurlarından ilki, teorinin toplumsal nesnelliğin yaratıldığı yapı olduğu iddiasındaki *ekonomi* alanıdır. Onlara göre farklı şekillerde dile getirilmiş olsa da, Marksçı teoride toplumun hareket yasalarını en azından "son kertede" belirlediği düşünülen ekonominin [ya da üretim tarzının], toplumun diğer tüm dinamik unsurlarını tek yönlü bir şekilde belirlediği ve söz konusu bu unsurların onun içsel bir momenti olduğu anlayışı mevcuttur. Bu anlayış ekonomiye, toplumsal yapının diğer unsurları olarak düşünülebilecek hukuk, sanat, siyaset ve kültür gibi öğeler üzerinde ayrıcalıklı bir yer tahsis etmektedir. Bu ayrıcalıklı ve sabit nokta üzerinden diğer tüm öğelere ilişkin yapılacak tanımlama ve değerlendirmeler kısmen indirgemeci olarak adlandırılma tehlikesi taşımaktadır. Anlaşılan o ki, bu tür bir anlayış, nesnel dünyanın ereksel bir anlama sahip olduğu tarzında, geleneksel kimi felsefi çağrışımları da bulunan bir çerçeve sunmaktadır.[325]

Laclau ve Mouffe ekonominin, toplumun kendisine içsel bir öz olarak sunulması ve yine toplumu oluşturan çeşitli faillerin toplumsal pozisyon ve eylemlerinin belirlenmesinde ayrıcalıklı bir nokta olarak ön plana çıkarılması gerekçesiyle; aşkın bir düzen kurduğu iddiasındadır. Söz konusu bu düzen; iktidar, hukuk ve özellikle bilgiyi birbirine bağlayan bir merkez oluşturmak yoluyla etkisini

[325] Laclau ve Mouffe'a göre, klasik Marksizm'in nesnel bir toplumsallık varsayan arayışlarının geleneksel felsefi eğilimleri çağrıştırmasının temel nedeni, ekonomik, toplumsal ve politik ilişkilerin son derece saydam, yeni yorumlara kapalı ve belirli olarak tanımlanmış olmasına dayanmaktadır. Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 92.

toplumsalın her alanında derinleştirmektedir. Marksçı teoriye göre, bu "aşkın" düzenin merkezinde yer alan sabit öğeyi, yani ekonomi ve onun bağlantılarını, incelemek suretiyle toplumsal yapının tüm diğer unsurları hakkında da bir fikir sahibi olmak mümkün gözükmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Marksizm kabaca, toplumsallığın birer unsuru olan söz gelimi siyaset veya hukuk gibi mekanizmalarda bir problem meydana geldiğinde, ayrıcalıklı yapı olan ekonomiye bakarak bu problemin daha berrak bir şekilde analiz edebilmesinin imkânını sunabilmektedir. Bu tarz bir anlamlandırmaya imkân sunan temel dinamik, merkezde yer alan esas öğe olan ekonomi [ya da üretim tarzı] ve onunla bağlantılı bir aşkınsal toplumsallığın, kendisi dışındaki diğer tüm faktörleri paradigmatik bir saflık içerisinde sanki bu aşkınlığa hizmet ediyormuş izlenimi uyandırmasındadır. Laclau ve Mouffe'a göre bu tür bir aşkınlık sunmak suretiyle Marksizm, "tarihin kaçınılmaz rotasını asli belirlenimleri itibariyle bildiği iddiası"na soyunur. Dahası yine Marksizm, pratikte gerçekleşen herhangi bir olayın anlaşılmasında, "o olayın *a priori* tespit edilmiş bir zamansal sıralanışının bir momenti olarak"[326] tanımlanması yoluyla, merkezde yer alan esas öğenin, sayısız nesnel vurguyla toplumsalı da, *tarihsel bir zorunluluk* fikri ile bağladığı görüşündedir. Bu zorunluluk fikri, geçmişteki toplumsallığın çözümlenmesinde olduğu kadar; gelecekteki toplumsal şeffaflığın öngörülmesinde de bir anlamlandırma süreci sunar. Daha somut bir ifadeyle dile getirilmek istenirse, merkezde üretim tarzının bulunduğu ve belirlediği, sırasıyla, ilkel/komünal toplum-feodal toplum-burjuva toplumu ve nihayet sosyalist/komünist toplumun tarihsel kategorizasyonu içerisindeki bir şema ya da nesnel bir tarihsellik vizyonu, Marksist

[326] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 54. Vurgu bana ait.

anlayış tarafından kabul edilmektedir. Bu verili şema üzerinden "tarihin rotası" hakkında belirli bir fikir sahibi olmak mümkün gözükmektedir.

Bu tür bir manzara doğru olarak kabul edildiği takdirde, henüz burjuva toplumunun gelişmişlik düzeyini yakalayamamış ve köylülük ilişkilerinin devam ettiği örneğin feodal bir R ülkesinde, söz gelimi sosyalizme geçişin koşullarının [işçi ve burjuva sınıfının varlığı ve kapitalist üretim vb.] yeterince sağlanamadığı iddia edilebilir. Dahası bu feodal ülkenin nasıl bir toplumsal yapı, organizasyon ve hiyerarşiye sahip olması gerektiği hakkında da çeşitli öngörülerde bulunabilinir. Her tarihsel-ekonomik evrenin kendi içinde organize bir toplumsal örgütlenmeye sahip olduğu ve bu örgütsel şema veri olarak alındığı vakit, bahsi geçen evreye ait toplumsal koşulları sağlayamayan her toplumun, haliyle bir önceki evreyi tamamlayıp, onun ardından bir sonraki evreye geçmek zorunda kalacağı da rahatlıkla iddia edilebilir. Laclau ve Mouffe'un deyişiyle, Ortodoks paradigmalar üzerinden hareket eden bu şekil bir Marksçılık, "var olanın analitiği olarak, bir tanıma stratejisi postüle eder"[327] ve bu yolla tarih ve toplum indirgeyici bir yaklaşımla katıksız bir biçimde ekonominin bir varyasyonu olarak okunmaya çalışılır.[328]

Yine Laclau ve Mouffe'a göre bu tarz indirgemeci yaklaşımlar Marksizm'in kendi entelektüel tarihi boyunca çok çeşitli şekillerde zuhur edebilmiştir. Belirli bir toplumsal ve politik unsurun, üretim tarzının öngördüğü merkezi bir özdeşliğe indirgenmek yoluyla anlamlı kılınmaya çalışılması, Marksçı teorik analizlerde sık sık karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, ünlü Marksistler Kautsky ve Plekhanov'un Ortodoks Marksçı anlayışları gereğince, belirli bir zamanda milliyetçi ideolojilerin güç kazanması durumunu, "burjuvazinin çıkarlarını gizleyen bir maske" olarak

[327] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 54.
[328] Stuart Sim, "Without Apologies, The Laclau-Mouffe affair" **Post-Marxism, An Intellectual History** içinde, Routledge, London, 2000, s. 34.

değerlendirebildikleri görülmüştür.[329] Yani Kautsky ve Plekhanov'a göre kültürel ve politik bir gelişmenin kendisi veya ortaya çıkış nedenleri anlamlı kılınmaya çalışılırken; kapitalist üretim tarzından beslenen bir sınıfın, yani burjuva sınıfının, kendi çıkarlarını gizlediği vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Bu amaçla burjuvazinin geniş halk yığınları "milliyetçi" ideolojilerle manipüle etmeye çalıştıkları ve neticede uluslar arası işçi mücadelelerini bu yolla sekteye uğratabildikleri vurgulanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla "milliyetçi" ideolojilerin politikadaki artan etkisi, Kautsky ve Plekhanov'a göre yine üretim tarzının öngördüğü merkezi bir özdeşlik yoluyla anlamlandırılmaktadır. Gözüken o ki, Laclau ve Mouffe'a göre, klasik Marksist anlayışta, üretim tarzının yaratmış olduğu toplumsal çıkarlardan bağımsız bir siyaset ve kültür alanının tahayyül edilmesi bile mümkün gözükmemektedir. Bu durum toplumun, olumsallıklara yaşama şansı tanımayan, mutlak bir belirleme ilişkisiyle kuşatıldığını göstermesi açısından ilgi çekicidir.

2.2.1.2. Tarih

Toplumsal ilişkileri düzenleyen ve onları hiyerarşik bir şekilde organize eden ayrıcalıklı noktanın, ekonominin, nesnellik arayışının sadece şu an için değil; geçmiş ve gelecek için de benzer bir potansiyele sahip olduğunu gösterebilmesi için tarihin sunduğu çerçeveye ihtiyaç duyduğu bir kez daha ifade edilmelidir. Bu bakımdan Marksçılığın kendisine has tarih anlayışı Laclau ve Mouffe'a göre, ekonomiden sonra "temelcilik" suçlamalarına maruz kalan ikinci unsuru olarak ortaya çıkmaktadır.[330] Marksçı anlayışta tarih kendisini, yukarıda da değinilen doğrusal bir şemada ulaşılmaya çalışılan bir hedefe, yani sosyalist/komünist toplum idealine

[329] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 54.
[330] Geoff Boucher, "Crop Cricles in the Postmarxian Field: Laclau and Mouffe on Postmodern Socialist Strategy", **The Charmed Circle of Ideology** içinde, Re.press, Melbourne, 2008, s. 77-78, 85.

doğru ilerleyen evrimsel bir gelişimde gösterir. Bu durum sosyalizmin birtakım toplumsal ve tarihsel yasalarla güvence altına alındığına ilişkin *tarihsel zorunluluk* fikrinin savunulmasını da beraberinde getirmiştir. Laclau ve Mouffe için Marksçı anlayış, kapitalizmin tarih sahnesinden silinişini ve onu zorunlu olarak sosyalizmin izleyeceği öndeyisini, sanki bir mukadderatmış gibi ispatlama arayışındadır. Bu söz konusu arayış kimi zaman o kadar abartılı bir söylemin parçası haline gelmiştir ki; söylem, sosyalist toplumun başat failleri olarak nitelenen işçi sınıfının bile edimde bulunmasına izin vermeyecek derece katı bir deterministik anlayışın temelini oluşturmuştur. Yani tarih bir zorunluluk anlayışı çerçevesinde, ekonominin toplumsal failler üzerinde çok katı ve belirgin bir etki kurmasına yardım edecek şekilde kurgulanmıştır. Laclau ve Mouffe, bu durumun çarpıcılığını ifade edebilmek için Kautsky'nin 1881 tarihli bir konuşmasına yer verirler. Buna göre Kautsky, "görevimiz devrimi örgütlemek değil, kendimizi devrim için örgütlemektir; devrimi yapmak değil, ondan yararlanmaktır"[331] diyerek Marksist tartışmalarda katı ve kaderci bir anlayışın belirmesinin sorumlusu haline gelmiştir. Bu katı ve belirlenimci analize göre, toplumsal değişimin gerçekleşmesi o kadar kaçınılmaz bir realitedir ki, onun gerçekleşmesine katkı sağlamak bile anlamsız görüldüğünden; yapılacak en akılcı şey toplumsal değişim anına kendini hazırlamaktır. Görünen o ki, toplumsal bir dinamizm ve değişimin kaçınılmazlığına inanan Kautsky, bu değişimin gerçekleşmesinde toplum yığınlarına hiçbir surette etkin bir kavrayış biçmeyerek, değişimin bizatihi kendisini bu yolla aşkın bir şey haline dönüştürmüştür. Kapitalizm kendi haline bırakıldığı vakit zaten mevcut iç çelişkileriyle yıkılacağı gerekçesiyle, herhangi bir politik kararlılığa da gerek olmadığı düşünülmüştür. Laclau ve Mouffe'a

[331] Karl Kautsky, akt. Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 55.

göre bu düşünce esasen, sosyalizmin tarihsel açıdan verili yasalarca güvence altına alındığı iddiasına dayandırılmaktadır.[332] Tarih ve onun kaçınılmaz yasalarının varlığı, temelci bir yaklaşımla sunulmaktadır. Bu noktada Marksist teorinin en derin kodlarına kadar işlemiş olduğu düşünülen yaygın eleştiri, sadece toplumsal yapının değil, fakat tarihin de bir özü/temeli olduğu ve bu özün ya da tarihin akıbetinin anlaşılması yoluyla, onun da tüm çıplaklığıyla ortaya konulabileceği anlayışının savunulmasıdır.

2.2.1.3. Özne

Marksçı tartışmalarda "temelcilik" eleştirisinin muhatabı olan diğer bir mevzu da, öznenin taşıdığı anlam ve onun nasıl organize olduğu hakkındadır. Laclau ve Mouffe'a göre, Marksist teoride özne kategorisi toplumsal ilişkilerin bir kökeni olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan öznenin yaratıcı ve kurucu bir bütünlük olarak kurgulandığı görülmektedir. Özler düzeyinde, ya da daha açık bir ifadeyle, üretim tarzı temelinde oluşturulmuş ontolojik bir sınıf fikrinin Marksist teoride sahip olduğu bu söz konusu ayrıcalık, teorinin kendisine yöneltilen "indirgemeci" eleştirilerine ilişkin en zayıf halkalarından birisidir.[333] Marksçı kategorizasyonda, farklı şekillerde dile getirilmiş olsa da "özne", üretim ilişkileri içindeki konumlarının belirlediği çıkarlar çerçevesinde oluşturulan *toplumsal sınıflar*'dan başkası değildir.[334] Laclau-Mouffe'a göre, "anti-kapitalist mücadelenin bu ayrıcalıklı özneleri",[335] pratik olmaktan çok ontolojik düzeyde tahayyül edilmiş izlenimini uyandırmaktadır. Buna göre "toplumsal değişimin sosyalist hedefleri" ile toplumsal sınıflar içerisinde merkezi bir konuma sahip olan "işçi sınıfı" arasında mantıksal ve zorunlu bir ilişki

[332] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 56.
[333] Henry Veltmeyer, "Post-Marxist Project: An Assesment and Critique of Ernesto Laclau", **Sociological Inquiry**, Vol. 70, No. 4, 2000, s. 503.
[334] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 190.
[335] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 147.

olduğu iddia edilmektedir. Bu mantıksal ve zorunlu ilişki nedeniyle, söz konusu ayrıcalıklı sınıf, değişimin biricik toplumsal faili olarak ele alınmıştır. Bu nedenle işçi sınıfına bir öncü ve liderlik rolü biçilmiş ve bu rol, tarihe ilişkin yukarıda da değinilen evrimci şemada kendisine belirgin bir yer bularak bu zorunlu bağın bir parçası haline getirilmiştir.

Öte yandan Marksist teoride işçi sınıfının bizatihi kendisi çoğunlukla, birleşmiş, homojen ve evrensel bir çıkarlar kümesi tarafından temsil eden bir "birliktelik" olarak ele alınmıştır. Politik bir kategori olan "sınıf" ile özneye pozitif bir temsil verilerek, özne sadece o pozisyona yerleştirilir.[336] İşçi sınıfı mensuplarının aynı zamanda bir yurttaş, bir kadın ya da bir zenci birey olarak düşünülmesi veya bu kimlikleri nedeniyle de bir ayrımcılığa maruz kalabilecekleri pek hesaba katılmamıştır. Bireyler arasındaki ayrımcılığın, temelde üretim tarzından kaynaklanan sınıfsal çıkarlar etrafında toplandığı; esasen bahsi geçen diğer kimlik ayrımcılıklarının çoğunlukla kapitalist toplum realitesinin sadece birer basit yansımaları olduğu vurgulanmıştır. Şayet bütün bu ayrımcılıkların gerçek suçlusu olarak işaret edilen kapitalist toplum büyük bir dönüşüme uğrar ve tarih sahnesini yeni bir üretim tarzı ve onun toplumsal ilişki ağına bırakırsa; ayrımcılığın da buna koşut olarak tamamen ortadan kalkacağına ilişkin güçlü bir inanç paylaşılmıştır. Bu eğilim, kendisini bir sonraki adımda politik bir takım ideallerle besleyerek, toplumsal süreçlerin kurgulanmasında daha belirlenimci bir zeminin yaratılmasında göstermiştir. Buradan hareketle Laclau ve Mouffe'a göre, işçi sınıfına atfedilen

[336] Benjamin Bertram, "New Reflections on the "Revolutionary" Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", **Boundary 2**, Vol. 22, No. 3, 1995, s. 93. Öznenin bu ayrıcalıklı gösteren statüsünün yerinden edilmesi çok önemli bir sonuç doğuracaktır: politik mücadelenin tek ve birleşmiş bir temeli mümkün değildir. Benjamin Bertram, a.g.e. s. 97.

merkezilik pratik bir merkezilikten çok; "epistemolojik bir ayrıcalığın zemini de olan ontolojik bir merkezilik"[337] olarak gözükmektedir.

2.2.2. Marksçılık'taki Özdeşlik ve Mutlak Temsiliyet Anlayışının Eleştirisi

Yukarıda ekonomik nesnellik alanı, tarihsel zorunluluk ve nihayetinde özne konumlarıyla temelcilik suçlamalarının başlıca muhatabı olmuş Marksçı anlayışın belli başlı kategorilerinin ele alınmasının ardından Laclau ve Mouffe'a göre, eleştirilerin odak noktası bir diğer iddia olan, Marksçı anlayışın toplumsal failler ile sınıf pozisyonu arasında kurduğu güçlü *özdeşlik* ilişkisi tartışılabilir. Laclau ve Mouffe için, sınıf ile failler arasındaki özdeşlik, toplumu giderek daha saf ve daha az karmaşık bir yapı temelinde görme eğilimlerinin başlıca müsebbibi olarak görülmektedir. Özdeşliğin neden olduğu yaygın eğilim nedeniyle, birbirinden çok farklı faillere atfedilen çeşitli özellik ve karakterler, birtakım sınıfsal roller vasıtasıyla homojenize edilerek belirli bir *epistemolojik birlik* yaratılmaya çalışılmıştır. Yani Laclau ve Mouffe nezdinde Marksist teori, çok farklı özne konumlarını tek bir konumun temsillerine indirgemek yoluyla, farklılık ve çoğullukları zihinsel olarak kurgulanmış soyut bir takım kavramlarla sınırlandırmaktadır.[338] Esasen siyaset alanı da toplumsal bölünmenin yarattığı bu sınıfsal ayrışma üzerinden tanımlanmış ve özetle onun da kapsamı belirli ölçülerde daraltılarak; yalnızca ekonominin belirlediği koşul ve bağlamlarda bir hareket sahası bulabilmesine müsaade edilmiştir. Ancak bu noktada üzerinde durulması gereken temel sorun, toplumsal failler ve onların çıkarları ile sınıfsal çıkarların ne ölçüde birbirleriyle örtüştüğü/özdeşleştiği ve sınıfsal çıkarların nasıl temsil edildiği sorunudur.

---

[337] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 101.
[338] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 54.

Bu noktada Laclau-Mouffe'a göre, özellikle Marksizm'in siyaset anlayışında ardı arkası kesilmeyen bir temsiliyet ilişkisi veya daha doğrusu *temsiliyet karmaşası* bulunmaktadır. Söz gelimi, *sınıf*, toplumsal faillerin nesnel çıkarlarını temsil ederken; *işçi sınıfı partisi* ise, işçi sınıfının nesnel çıkarlarını temsil eder; nihayet bir sonraki adımda *Sovyet Devleti* de, uluslar arası işçi partilerinin dünya çapındaki çıkarlarının bir temsilcisi olarak değerlendirilmiştir. Hal böyle olunca, sınıfın katıksız ve mutlak bir şekilde toplumsal failleri; partinin sınıfının çıkarlarını ve en son temsilde Sovyet Devleti'nin de küresel ölçekte işçi sınıfı çıkarlarının mutlak bir temsilcisi olduğu düşünülmüştür. Süreç tersinden okunacak olursa; Sovyet Devleti'nin parti; partinin sınıf çıkarları; sınıf çıkarlarının ise toplumsal failler tarafından doğrudan etkilendiği ve onların somut birer ifadesi oldukları ileri sürülmektedir. Bu şekilde tasavvur edilen bir siyaset anlayışının, "sınıf" zemininden bağımsız bir kitlesel siyasete izin vermediği görülebilir. Çünkü bütün kitleler belli bir sınıf çıkarı üzerinden temsil edildiği için, herhangi bir sınıf ile özdeşleşmeyen ya da bu temsil ilişkisinin dışında kalmayan hiçbir bir kitle de yok gibidir. Bu manzarada hiçbir toplumsal fail açıkta kalmamakta, her biri bir sınıfsal konumun taşıyıcısı haline gelebilmektedir. Bu nedenle Marksizm'de farklı bir siyaset alanına bugüne kadar herhangi bir ihtiyaç duyulmamıştır. Öte yandan bu çerçevede zaman zaman gündeme gelen farklı ve çeşitli siyaset anlayışları ise, ya bu söz konusu temsiliyet potası içerisinde eritilmiş ve ona eklemlenmiştir; ya da "sınıf düşmanlığı" olarak nitelendirilerek yine bu verili sınıf ilişkileri çerçevesinde tüm ilişki ağından tamamen dışlanmıştır.

Verili temsiliyet ilişkisinin bir diğer özelliği, bütün toplumsal ve kitlesel zemini kendi içinde barındırabilecek kadar kapsayıcı bir ölçeğe sahip oluşudur.

Ancak temsiliyetin bu mevcut özelliği, bir takım sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Söz gelimi Laclau ve Mouffe'a göre, toplumsal öznenin üretim ilişkilerinin yaratmış olduğu temsiliyet ilişkileri çerçevesinde bu şekilde sunuluyor olması; saydam, döngüsel ve kapalı toplum suçlamalarının Marksizm ile birlikte anılmasının esas nedenidir. Bu bakımdan Laclau ve Mouffe'un gözünde mevcut haliyle Marksizm, totaliter ve demokrat olmayan bir epistemolojik proje izlenimini uyandırmaktadır. Özne konumlarının temsiliyet ilişkisi ekseninde birbirine katı bağlarla tutturulması, onları farklı bir toplumsallığın olanağından mahrum bırakmakta ve siyaset sathını farklı kimliklere [ya da özdeşliklere] kapatmaktadır. Neticede Marksizm toplumsal ilişkilerin tamamını açıklamaya çalışan ve kendisini bu ilişkilerin merkezine yerleştirerek monistik bir manzara sunmak konusunda ısrarcı gözüken bir proje haline dönüşmektedir. Bir yandan toplumsalın tüm veçhelerini tek bir unsurun parçaları haline getirirken; diğer yandan da toplumsalın tamamını katı bir belirlenimcilikle tasarlayarak; farklılıklara kapıları kapatan, fazlasıyla saydam ve dikişle tutturulmuş (sutured) bir toplum modeli sunmaktadır. Aslına bakılırsa, Marksizm'in demokrasi hususunda yaşadığı krizin temelinde de, bu mutlak temsiliyet arayışının yaratmış olduğu sorunlar bulunmaktadır. Bu bağlamda post-Marksizm işte, iyice kurgulanmış bu temsiliyet ağının yerinden edilmesi ihtiyacının doğurduğu teorik bir proje olarak ele alınabilir.

2.2.3. Markçı Kavramların Yerinden Edilmesi

Marksizm'in teorik kategorizasyonuna ait birtakım temelcilik ve özdeşlik karşıtı öğeleri kıyasıya eleştiren Laclau ve Mouffe, ikinci adımda ise onların saf dışı bırakılması gerektiğini salık verirler. Ayrıca yine bu kategorizasyona ait birtakım

kavramların *yerinden edilmesi* suretiyle, niçin ayıklanmaları gerektiği sorusuna da cevap bulmaya çalıştıkları söylenebilir.

2.2.3.1. Özgürlük

Marksizm'in iktidar ilişkilerinin ortadan kalkacağını iddia ettiği ve kendisine ihtiyaç duyulmayacağı için devletin sönümleneceğini öngördüğü *özgür toplum ideali,* Laclau tarafından masaya yatırılmış ve böylesi saydam bir toplumun gerçekte var olup olamayacağı tartışmaya açılmıştır. Marksist teoride, bütün sınıfların ortadan kalkacağı, ezen/ezilen karşıtlığının son bulacağı ve bunun doğal bir sonucu olarak da, iktidarın sönümleneceğinin öngörüldüğü komünist toplum ideali, mutlak anlamda özgür bir toplum modeli olarak da düşünülmüştür. Ancak Laclau'ya göre, "kendi kendini belirleme ve bu kendilik dışında hiçbir şey tarafından belirlenmemiş ve sınırlanmamış olma"[339] durumu olarak tanımlanan mutlak *özgürlük* kavramı, bir insan varlığına değil de, olsa olsa ancak Tanrısal bir varlığa ait bir özellik olarak değerlendirilebilir. Böyle bir toplum için idealize edilen özgürlük biçimi de aslında, insanı aşan, aşkın bir özgürlük biçimine işaret eder. Neticede özgürlük, her koşulda kendi karşıtı olan iktidar kavramı ile birlikte var olur ve ancak onun ile birlikte imkân kazanabilir. Yani özgürlüğü ortadan kaldıran şey, aynı zamanda onun olanaklılık koşullarını da birlikte yaratmaktadır. Bu bakımdan Laclau'ya göre, özgürlük ve iktidar arasında bir *karar-verilemezlik* durumu söz konusudur. Laclau özgürlük ve iktidar ilişkisini şu cümlelerle dile getirir:

> İktidar, özgürlüğün gölgesidir ve bir Arap atasözünde dendiği gibi, kendi gölgenin dışına sıçrayamazsın. Tabii ki bazı olanakları özgürleştirebiliriz ama sadece başka olanakları bastırma pahasına.[340]

---

[339] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 89.
[340] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 89.

Görüldüğü gibi Laclau'nun bu tartışmada belirtmeyi istediği şey, iktidar ve özgürlük arasındaki ilişkinin üstesinden gelinemeyecek bir paradoks olduğu ve en demokratik toplumlar da dahi bu kavram çiftinden birini ötekine rağmen tercih etmenin mümkün olamayacağıdır. Olaya bu açıdan yaklaşıldığında, Marksizm'in öngördüğü özgür toplum modeli, iktidarın sönümlenmesinin mümkün olmadığı ve bu bakımdan da mutlak anlamda özgür olmayan bir toplum olarak tasarlanabilir. Laclau'dan hareketle, komünist toplum, kapitalist toplumun sunduğu olanaklardan olsa olsa görece daha özgür bir toplum olarak düşünülebilir. Daha açık bir ifadeyle, Marx'ın öngördüğü komünist toplum mukayeseli olarak kapitalist toplumdan şüphesiz daha özgür bir toplumdur, ancak aynı zamanda iktidarın hiçbir surette ortadan kaldırılamayacağı bir toplumdur da. Laclau'nun burada esasen altını çizdiği şey, Marx'ın betimlediği şekilde böylesi saydam bir toplumsallığın hiçbir surette mümkün olamayacağı ve bu itibarla Marksçı teorinin de bu abartılı özgürlük vaadinden artık vazgeçmesi gerektiğidir. Laclau'ya göre, Derrida'nın da sıklıkla altını çizdiği gibi, "mükemmel zamana asla varılamaz."[341] O vakit komünist toplumu eşi benzeri olmayan ideal bir toplum olarak görüp, kendisine aşkınsal bir değer atfetmektense; onun birtakım demokratik mücadeleler eşliğinde, eskisinden daha demokratik bir topluma doğru evrildiğini düşünmek olanaklı ve daha gerçekçi bir düşüncedir. Burada üzerinde önemle durulması gereken bir diğer nokta da, Laclau'nun özgürlüğün imkânsız olduğunu belirtmekten öteye, onun mutlak bir şekilde gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu vurguladığıdır. Öte yandan başta ekonomik bir çelişkinin politik bir ifadesi olarak sunulan işçi ve burjuva sınıfı arasındaki çelişki olmak üzere, bütün çelişki ve uzlaşmaz kategorilerin ortadan

[341] Ernesto Laclau, "Zaman Çığrından Çıktı", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 129.

kalkacağının iddia edildiği komünist bir toplumda, Laclau ve Mouffe'a göre, ileri sürülenin aksine, çatışma ve antagonizmaların üstesinden gelmek öyle zannedildiği gibi kolay değildir. Aksine Laclau ve Mouffe antagonizma ve çatışmanın siyasetin bizatihi mevcut dinamosu olduğu düşüncesindedir. Her şey bir yana, komünist toplum idealinde savunulduğu şekliyle mutlak bir özgürlük ve uzlaşma sürecinin var olması durumunda, hiçbir çelişki ve uzlaşmazlığa yer verilmeyeceği için, aynı zamanda siyasetsiz bir toplum modelinin de varlığı savunulmuş olmaktadır. Çünkü birbiriyle çatışan kolektif kimlikler yoksa ortada siyasete de gerek yoktur. Öngörülen bu tür bir toplum ideali, siyasete hiçbir olanak tanımaz. Bu itibarla böyle bir toplumun varlığı, Laclau ve Mouffe'a göre inandırıcı gözükmemektedir, mevcut olsa bile bu şekil bir toplumsallığa demokratik değil; olsa olsa "otokratik"lik yakıştırması yapılabilir.

2.2.3.2. Temsiliyet

Laclau, mutlak özgürlüğün imkân dışı değerlendirilmesine benzer şekilde, klasik Marksçı anlayışın savunduğu şekliyle mutlak bir temsiliyet ilişkisi ve bunun doğal bir sonucu olarak sunulan saydam bir toplum modelinin de olanaklı olmadığını ileri sürer. Laclau'ya göre, politik dil, onun nesnesini asla basit bir şekilde temsil edemez veya nesnesine birebir tekabül etmez. Bu bakımdan sembolik ve metaforik bir dil ile ancak kısmi bir temsiliyet ilişkisi kurulabilir.[342] Halbuki Laclau'nun Marksçılığın temsiliyet ilişkisine değinirken verdiği örnek hatırlanacak olursa, toplumsal faillerin yani işçilerin, sınıf çıkarları tarafından, sınıf çıkarlarının parti ve nihayet partinin de Sovyet Devleti tarafından hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde temsil edildiği görülmektedir.

[342] Jules Townshend, "Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far", **Political Studies**, Vol. 52, 2004, s. 271.

İyi kurgulanmış bir temsil ilişkisinde, temsil edenin, temsil ettiklerinin iradesini mutlak bir uyumla ve kusursuz bir şekilde yansıttığı kabul edilirse;[343] temsilin en üst basamağında bulunan Sovyet Devleti'nin, yani temsilcinin, işçilerin çıkarlarının en üst merci olduğu düşünülebilir. Eğer temsil bu kadar saf, organize ve mutlak bir şekilde gerçekleşseydi, Sovyet Devleti'nin yaptığı her işlemi de, bu devlet içinde yaşayan işçi faillerinin iradesinin birer yansıması olarak kabul etmek gerekecekti. Ancak durumun bu kadar katıksız olmadığı, söz konusu bu ilişki içinde temsilcinin bizatihi kendisinin de, temsil edilenin kimliği ve iradesine büyük bir katkı sağladığı ve onun kimliğini dönüşüme uğrattığı veya kimliğini bozduğu görülmektedir. Bu sebeple Laclau'un öne sürdüğü gibi, "temsilcinin temsil edilenin kimliğine katkıda bulunma zorunluluğu her türlü temsil sürecinin özü" olarak görülmelidir.[344] Hal böyle olunca 20. yy. siyasi tarihinde, Sovyet Devleti'nin, işçi sınıfı çıkarları ile uyuşmayan birtakım kararlar alıp, bazı politikalar yürütmesi de temsil sürecinin ancak bu iki yönlü konumuyla değerlendirilebilir. Temsil aşağıdan yukarıya doğru genişleyen tek taraflı bir süreç değil; aynı zamanda yukarıdan aşağıya doğru da ilerleyen çift yönlü bir süreçtir. Öte yandan bütün bu ifadelerden temsilin, terk edilmesi gereken veya gereksiz bir kavram olduğu sonucu çıkartılamaz. Laclau'ya göre bu konuda üzerinde durulması gereken nokta, temsil sürecinin her iki veçhesinin de hiçbir surette göz ardı edilmemesi gerektiği doğrultusundadır. Öte yandan süreç bu şekilde değerlendirildiğinde, Marksçı birtakım tarihsel öndeyi ve politik çıkarımların reel pratikler neticesinde yanlışlanması, temsil sürecinin Marksizm tarafından tek yönlü olarak ele alınmış olmasıyla açıklanabilir.

2.2.3.3. Özne

[343] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 84.
[344] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 139.

Laclau'nun temsil sürecinin karmaşıklığına yapmış olduğu vurguya yakından bakıldığı vakit, Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki *lümpen proletarya* 'ya ilişkin özne konumunun türetilmesine duyulan ihtiyaç, daha net bir şekilde ortaya konulabilir. Çünkü Marx, çağdaş toplumlardaki sınıf çatışmasını burjuva ve proletarya olarak iki karşıt toplumsal kamp üzerinden serimlemeye çalışırken, yaşam standartları itibariyle proletaryaya benzemesine rağmen; sınıf bilincine sahip olmayan ve bu nedenle de gerici bir takım entrikalara alet olabilecek pozisyondaki güruhu, "lümpen proletarya" terimi altında tanımlamıştır. Marx'a göre sözü edilen lümpen proletarya, reel politikte çoğunlukla burjuva sınıfına hizmet etme noktasına gelmektedir.[345] Özetle Marx, "lümpen "proleter" gibi bir özne kavramsallaştırmasına, proletarya sınıfına mensup olmasına rağmen, *sınıf çıkarı* tarafından temsil edilemeyen bir toplumsal grubun, niçin eksik temsil edildiğini açıklamak için başvurmuş gözükmektedir. "Nesnel sınıf çıkarları"na rağmen, kendisinden beklenmeyen politik edimlerde bulunan bir güruhun varlığı, aslında temsil ilişkisinin yeterince kapsayıcı olmadığının da bir işaretidir. Ancak Marx, mutlak bir temsiliyet ilişkisinin olanaksızlığını kabul etmek yerine, başvurduğu "lümpen proletarya" kavramsallaştırmasıyla soruna bir gerekçelendirme üretmiştir. Onun bu çabası, temsiliyet krizinin bir tür aşılma teşebbüsü olarak da okunabilir. Temsiliyetin bu karmaşıklığı, bizatihi Marx tarafından oluşturulan farklı özne statüleri ile üstesinden gelinmeye çalışılmıştır. Eğer işçi sınıfı için toplumsal bir değişim ya da sosyalizm onların "nesnel" çıkarları gereği zorunlu olarak ortaya konulan temel bir unsur ise; emekçilerin politik bir tercih meselesi olarak "blok" halinde bu değişimi

[345] Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, s. 40. Bahsi geçen pasaj şu şekildedir: "Toplumun tortusundan başka bir şey olmayan ayak takımı [lümpen proletarya] eski toplumun aşağı tabakalarının içlerinden çıkarıp attığı o kendi kendine çürüyen yığın, yer yer bir proletarya devrimiyle harekete sürüklenebilir; ama aslında, *yaşama koşulları onu gerici entrikalara alet olmaya çok daha fazla hazırlamaktadır*."

desteklemesi gerekirken; emekçiler içindeki bir grup burjuva sınıfı saflarına geçmektedir. Bu "çarpık" temsiliyetin Marx tarafından yeniden formüle edilmesi ve genel teorik formülasyondaki yerinin bir kez daha tespiti, bu nedenden ötürü büyük bir önem arz etmektedir.

Öte yandan Marx'ın temsiliyet kavramsallaştırması, bu kez de "proletarya" ve "lümpen proletarya" gibi farklı bir dikotominin ortaya çıkmasına yol açmış, devrimin "gerçek" öznesi olarak sunulan proletarya ile; istikrarlı bir toplumsallık barındırmayan, sefillik, bayağılık ve kaba-sabalığın ifadesi olarak görülen "lümpen" proletarya güruhu arasında yeni bir hiyerarşi tesis edilmiştir. Buna göre Marx, endüstriyel işçi sınıfının kavramsal bir ifadesi olarak görülen proletarya teriminin temsil ettiği sınıf dışındaki *heterojen fazlalılığı*, Laclau ve Mouffe'a göre, belirli sınırlar içerisinde tutabilmek ve tarihin bir bakıma diyalektik örüntüsünü elde edebilmek için; [burjuva] iktidarın dışladığı bütün diğer sefil kesimleri, yahut proletarya dışındaki diğer bütün yoksulları, *lümpen proletarya* kavramına indirgemiştir. Tarihin, "bir sınıf çatışması tarihi" olarak değerlendirilebilmesi, "bütünleşik ve tutarlı bir hikâyenin serimlenebileceği [bir] zemin"in[346] ortaya çıkarılabilmesi için, proletaryanın onun dışındakinden farklılaştırılması yoluna gidilmiştir. Üretici güçlerin gelişiminin yeni failleri olan endüstriyel işçi sınıfının, yani proletaryanın, kavramsal gösterimi için, diğer heterojen fazlalık *marjinal bir mevcudiyete* indirgenmiştir. Bu durum esasen, toplumsalın oluşumunda proletarya terimi altında kategorize edilemeyen negatif bir yönün ortaya çıkması karşısında, negatif yönün toplumsalın daha yüksek bir pozitifliği tarafından bir nesnelliğe indirgenmesi süreci olarak da okunabilir. İstikrarsız toplumsallık ve yoksulluğun

[346] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 163, 166.

ifadesi olan gruplar "lümpen proletarya" olarak adlandırılarak, iktidarın dışladığı bu "sefil" kesim, sınıf çıkarları ve ittifak ihtimalleri nedeniyle burjuva sınıfına bağlanmıştır. Bu yolla bir yandan iki sınıflı toplumsallık yeniden inşa edilirken, diğer yandan da hem eksik temsiliyet sorunu aşılmaya, hem de üretici güçler üzerinden açıklanan tarih vizyonunun toplumsal faili olan proletaryaya anlamsal bir istikrar kazandırılmaya çalışılmıştır. Laclau, Marx'ın bu yolla, Derrida tarafından *mevcudiyet metafiziği* olarak adlandırdığı şeyi temel alan bir teori oluşturduğu görüşündedir.[347] Homojenize edilemeyen ve bu nedenle de teorik bütünlüğün bir parçası haline getirilemeyen bir heterojen fazlalılık, *marjinal bir mevcudiyete* indirgenerek bu tarz bir teorik çerçeve oluşturulmuştur. Bu yolla, "proletarya" olarak sınıflandırılamayan bir yoksullar grubu, kavramsal bir süreçten toplumsallık içindeki belirli bir zaman ve mekâna taşınarak değişmeyen bir özü temsil eder hale gelebilmiştir. Öte yandan söz konusu "lümpen" adlandırmasıyla birlikte, tutarlı ve bütünleşik bir vizyonunun sunulabilmesi amacıyla, tarihin *ayrıcalıklı özneleri* olarak tasnif edilen *homojen* bir "proletarya" kategorizasyonun da inşa edildiği görülmektedir.

Bu tartışmanın post-Marksist kavramsallaştırma açısından önemi ise; Laclau ve Mouffe'un, Marx'ın ayrıcalık atfettiği homojen kolektif özne yerine, görmezden gelinen, "lümpen" adı altında göz ardı edilen ve bu nedenle sistemin dışında bırakılan heterojen grupların, toplumsallığın yeni ve çağdaş aktörleri olabileceğini dile getirerek, Marx'ı bir anlamda ters düz etmeleridir. Laclau ve Mouffe'a göre, toplumsal mücadelenin öznelerinin sadece işçiler olacağının hiçbir bir ampirik ve toplumsal sağlaması yoktur ve bu bakımdan işsizler, sefih serseriler, küçük suçlular ve iktidarın dışladığı bütün diğer kesimler bu "homojen uzamın tam kalbindeki

[347] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 17.

heterojen unsurlar" olarak çağdaş siyasetin geçmişte görmezden gelinen, fakat şimdi yeni failleridirler. Laclau'nun ifadesiyle, "dışarıdakilerin bulanıklığı, tam da içerdekileri tanımlayan kategorileri her zaman karartacak"tır.[348]

Görüldüğü gibi Laclau ve Mouffe, Marx'ın tutarlı bir tarih vizyonu sunmaya çalışırken; bir "içerideki" ve "dışarıdaki" karşıtlığı yaratmak suretiyle belirli bir ayrım yaptığını ileri sürmüşlerdir. *Proletarya* kimliğinin oluşumu, bir *dışarıdaki*ne bağlanarak; kutuplar arası bir hiyerarşi kurulmuştur. Laclau ve Mouffe bu noktada Derrida'ya atıfta bulunarak, bu hiyerarşinin, dilde *işaretlenmiş* (marked) ve *işaretlenmemiş terimler* arasında bir ayrım yapılmak suretiyle işlediğinin altını çizerler. Buna göre işaretlenmemiş olan, kavramın prensip anlamını naklederken; işaretli terim ise, bir *ek* [ya da tamamlayıcı] işaretle ortaya çıkar. İkinci terimin söylemsel inşası, iki terim arasındaki farklılığı temel alırken; birinci terimin tutarlılığı da bu yolla belirli bir süreklilik kazanmış olur. Söz gelimi, İngilizcedeki "dogs" (köpek-ler) sözcüğü, tekil haldeki "dog" (köpek) sözcüğünün "s" *eki* almış halidir. Buna göre çoğul eki almış, yani işaretlenmiş ikinci terim, aslında ilk terim üzerinden tanımlanarak onun anlam prensibi tarafından oluşturulmuş hale gelir.[349] Benzer şekilde, Marx'ın "*lümpen*-proletarya" kavramı da, proletarya kavramının bir tür işaretlenmiş halidir. Bu işaretleme sonucunda aralarındaki farklılık bir yandan belirgin bir şekilde ortaya konulurken; diğer yandan da işaretlenmemiş olan, yani proletarya, üretici güçlerin gelişimi içindeki sosyal değişim çağının faili olarak anlamsal bir tutarlılık kazanmıştır. Esasen Derrida'nın da dile getirdiği gibi merkezin yerini alan, ona ikame edilen "bu katılan şey", yani "ek"; vekâleten iş görür ve

[348] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 173.
[349] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s.31-33.

gösterilenin tarafındaki noksanlığa tamamlayıcı olur.[350] O vakit "lümpen" eki, proletarya gösterilenin yokluğunda onun yerini tutan gösterge bir fazlalık olarak, anlamlandırma sürecine katkı sağlamıştır. Burada da görüldüğü gibi, "adlandırma anı" kimliklerin kurulması ve birbirlerinden farklılaştırılmasında göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir özelliğe sahiptir. İşte Laclau ve Mouffe, proletarya kimliğine, Marx tarafından "dışarı" karşıtlığı üzerinden mantıksal bir tutarlılık kazandırıldığını açığa çıkartmak suretiyle, "homojen ve heterojen olan" ya da "proletarya [olan] ve lümpen-proletarya [olan]" terimleri arasında özsel bir karar-verilemezliğin var olduğunu da ifade etmeye çalışmışlardır.[351] Onlara göre, bu iki farklı terimin anlam yönünden birbirlerinden mutlak bir sınırla tamamen ayrıştırılması olanaklı gözükmemektedir. Ayrıştırma çabaları ise, dönüp dolaşıp "mevcudiyet metafiziği" denen yapıbozumcu kavramsallaştırmaya çarpmaktadır.

2.2.3.4. Devrim

Laclau ve Mouffe ikilisinin Marksist teoriyi değerlendirirken, yeniden irdelenmesi ve ondan vazgeçilmesi gerektiği düşüncesinde oldukları bir diğer kavram da, geleneksel felsefi çağrışımları da bulunan [büyük harfle] **D**evrim fikridir. Marksist teoride, yeni bir toplumun inşası aşamasında çoğunlukla romantize edilen **D**evrim kavramı kurucu bir moment olarak çok büyük bir nosyon taşımaktadır. Laclau-Mouffe, özellikle Jakoben atıfları da barındıran bu anlamın, toplumun çıkış noktası olarak görüldüğü ve yeni bir toplumun zihin yoluyla yeniden kurulabileceği bir iktidar yoğunlaşmasını ifade ettiğini düşünmektedirler.[352] Bu iktidar yoğunlaşmasının en büyük iddiası, tüm iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırılacağı ve

[350] Jacques Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel, **Toplumbilim**, Bağlam Yayınları, Ankara, 1999, s. 173.
[351] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 173.
[352] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 272.

üretimin özel mülkiyet araçlarının kamulaştırılacağı düşüncesidir. Laclau ve Mouffe bu klasik **D**evrim düşüncesinin çoğulcu bir toplumun ihtiyaçlarına cevaz vermeyen tek yönlü bir değişim anlayışına sahip olduğu gerekçesiyle kendisinden vazgeçilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Öte yandan, yine Laclau ve Mouffe "işçi sınıfı" gibi toplumsal bir failin kapitalist üretim tarzının bir sonucu olarak ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte, bu sınıfın **D**evrim yoluyla tarihin kurtarıcı bir öznesi olarak Mesihçi bir anlayışla değerlendirilerek ele alınması için herhangi bir delilin bulunmadığında da ısrarcıdırlar. Netice itibariyle Laclau ve Mouffe'a göre, işçi sınıfının varlığı çağdaş toplumlar için önem arz etmekle birlikte, bu varlık ile toplumsal bir **D**evrim fikri veya sosyalizm arasında zorunlu bir korelasyon kurmak, doğal ve kaçınılmaz bir sonuç olarak sunulamaz.

2.2.3.5. Tarih

Laclau ve Mouffe'a göre bu tartışmanın bir uzantısı olarak, tarihin örtük ve gizli bir anlamı olduğu ve bu anlamın birtakım yasalar çerçevesinde ortaya çıkarılabileceği yahut anlaşılabilir bütünlükler haline getirilebileceği tarzındaki bir yaklaşımdan da mutlak suretle vazgeçilmesi gerekmektedir. Klasik Marksizm'e ait ve romantik bir **D**evrim fikri ile eklemlenerek bir tür kurtuluş günü arzusu sunan eskatolojik [büyük harfle] **T**arih anlayışı, ayıklanması gereken bir diğer unsurdur. Bu tür bir anlayışta ısrarcı olmak, dinsel eskatolojilerde vahiy yoluyla gerçekliğin bütüncül bir şekilde temsilinin yerine, akıl yoluyla inşa edilen laik fakat yeni bir eskatoloji ikame etmek anlamını taşımaktadır ki[353], post-Marksizm buna şiddetle karşı çıkar.

[353] Ernesto Laclau, "Özgürleşimin Ötesi", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 49.

2.2.3.6. Ekonomizm

Laclau ve Mouffe'un klasik Marksist şemada temelci/özcü içeriği nedeniyle reddettikleri bir başka unsur, bir tür indirgemecilik olarak da değerlendirilen *ekonomizm*'in, teoride sahip olduğu ayrıcalıklı konumdur. Daha önce de ifade edildiği gibi, toplumsallığın zemini olarak tarif edilen ve bulunduğu bu zeminden tüm toplumsal süreçleri [en azından son kertede] belirleyebilen bir tür aşkınsallık olarak ekonomi, yapısal bir determinizmin varlık koşulu olarak gözükmektedir. Bu *a priori* sabit ve ayrıcalıklı nokta, birçok toplumsal öğenin yanında söz gelimi bir müessese olarak politika ve politik kimliklerin tamamını da kendine tabi kılmakta ve politik ve ideolojik mücadeleler ancak ekonomi tarafından yönetilir hale gelmektedir. Öte yandan Laclau ve Mouffe'a göre, ekonomizmin boyunduruğundan kurtulan bir politik alan, nihayet sadece politik pratiğin içinden doğan bir takım çıkarlar arası mücadeleye dönüşecektir. Belki de kısmi politik bir özgürleşme olarak da adlandırılabilecek bu çabayla Laclau-Mouffe, politikanın yalnızca pratik yaşantı birliği tarafından belirlendiği bir atmosferin tarifini yapmaktadır. Bu yolla, politik çıkarlar, ayrıcalıklı epistemolojik manzaranın bir parçası olan ekonomiden icazet alarak ortaya çıkan bir pozisyondan, politik pratiğin kendisi tarafından üretilen bambaşka bir pozisyona doğru genişleyecektir. Yine bu yolla, ekonomik kimliğin mutlak belirleyiciliğinden kurtulan bir politik kimlik, haliyle toplumsal faillerin ön plana çıkmaya başladığı bir toplum tahayyülüne vesile olduğu için, doğal olarak daha dinamik bir politika alanını da öngörebilir.

2.2.3.7. Sınıf Mücadelesi

Laclau ve Mouffe'a göre, Marksizm'in aşkın gösterenlerinden bir diğeri de şüphesiz "sınıf" kavramıdır. Bu kavram ile teorik çerçevede bir yandan nihai bir

anlam sabitliği yakalanmaya çalışılırken; diğer yandan da toplumun kendisiyle özdeş olduğu tamamlanmış bir kimlik yaratılmakta ve bu kimliğin tarihsel politik bir mücadelenin toplumsal çıkarlarını temsil ettiği ilan edilmektedir. Ancak sınıf kavramı ve onun siyasetteki yansıması olarak sınıflar arası mücadelenin nihayete erdirilmesi hep bir "gelecek" beklenti olarak kalmıştır. Söz gelimi Laclau-Mouffe'a göre,

> …politik bölünmenin temel ilkesi olarak sınıf mücadelesinin öne sürülmesine her zaman, bu ilkenin tam uygulanabilirliğini geleceğe havale eden tamamlayıcı hipotezlerin eşlik etmesi gerekmiştir: Tarihsel-sosyolojik hipotezler (üretim ilişkileri düzeyinde oluşmuş failler olarak sınıflar arasındaki mücadeleler ile gerçek politik mücadelelerin rastlaşmasına yol açacak olan, toplumsal yapının basitleşmesi)… Hem toplumsal hem de politik nitelikteki bu iki kampa bölünme geleceğe havale edildiği için, zamansal boyut değişmiştir sadece…[354]

Burada da görüldüğü gibi, Laclau ve Mouffe bir yandan sınıf çatışmasının nihayete erdirilmesi ya da üstesinden gelinmesi gibi bir durumun mümkün olamayacağının altını çizmeye çalışırken; diğer yandan da "sınıf" kavramının bütün toplumsal hareketleri kapsayacak derecede uygun ve yeterli bir açıklama sunamayacağına işaret etmektedirler. Yakından bakıldığında Laclau ve Mouffe'un, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de Marksizm konusundaki en şiddetli eleştirilerini bu mevzu üzerinden dillendirdikleri görülmektedir. "Bu işçi sınıfı mücadelesi nosyonunun sorunlu doğasında takılıp kalmak anlamsızdır"[355] ve "sınıf gettosu terk [edilmelidir]"[356] ifadeleriyle başladıkları eleştirilerine Laclau ve Mouffe, kentsel, ekolojik, otoriteryen rejim karşıtları, feminist, ırkçılık karşıtları, etnik-bölgesel mücadeleler ve cinsel azınlık mücadeleleri gibi "yeni toplumsal hareketler" başlığı

[354] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 235.
[355] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 246.
[356] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 103.

altında çeşitlilik kazanan birçok farklı mücadelenin, işçi sınıfı mücadelelerinden çok farklı bir mahiyet taşıdığı iddiasıyla devam etmektedirler. İşçi sınıfı mücadeleleri, çok sayıda ilişki biçimini bir arada barındıran toplumsal çatışma ve çelişkilerin giderek karmaşık bir hal aldığı çağdaş dünyada diğer toplumsal ve politik öznelerden ayrıcalıklı bir mücadele türü değil, aksine bu çeşitliliğin unsurlarından sadece bir tanesidir. Laclau ve Mouffe'a göre,

> *Bir "evrensel sınıf" olarak işçi sınıfı anlayışı bir kez reddedildiğinde*, keyfi bir şekilde "işçi mücadeleleri" etiketi altında toplanan şeyin alanında yer alan antagonizmaların çoğulluğunu ve bunların büyük çoğunluğunun demokratik sürecin derinleştirilmesi için taşıdıkları paha biçilmez önemi kabul etmek olanaklı hale gelir.[357]

Buradan anlaşıldığı üzere, toplumsal mücadeleler ve bu mücadelelerin üstünde yükseldiği ilişki zemininin çoğulluğu, Laclau ve Mouffe'a göre birleşik, tek ve homojen bir mücadele alanı ile sınırlandırılamaz. Onlara göre, ne zaman bu tek tip anlayıştan vazgeçilirse, o vakit direniş biçimlerinin çoğulluğuna da kapı aralanır ve ayrıcalıklı bir söylem kapı dışarı edilmiş olur. Böylelikle, "sınıf" dışındaki diğer [etnik, cinsel ve kültürel] kimlikler de, yalnızca üretim ilişkileri içerisinde sahip oldukları pozisyonlar tarafından değil, ancak pratik politik mücadelelerce biçimlendirilmiş bir karaktere sahip olabilirler. Post-Marksist bakış açısına göre, bu yolla anti-kapitalist mücadelenin özneleri, küreselleşen dünyada çoğul bir mücadele alanına sahip olacakları için "sınıf mücadelesi" gibi bir kategoriye indirgenerek açıklanmak zorunda kalmayacaklardır. "Emperyalist sömürü, ekolojik krizler ve ekonominin farklı sektörleri arasındaki artan dengesizlikler", giderek daha fazla kişiyi dışlamakta ve daha çok "öteki" yaratmakta; bununla bağlantılı olarak toplumsal mücadeleler çeşitlilik kazandıkça geniş halk kitlelerinin tek bir kategoride

[357] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 257.

temsil edilmesi de giderek güçleşmektedir.[358] Bütün bu nedenlerden ötürü post-Marksist konumlanışa göre, çağdaş toplumların yaşadığı demokratik dar boğazın aşılmasında, en büyük eşiklerden birisi de "sınıf mücadelesi" kavramının ayrıcalıklı pozisyonun yerinden edilmesinin gerekliliği olarak tanımlanabilir. Ancak bu şekilde toplumsalın demokratik mücadele zenginliğinden bahsetmek olanaklılık kazanabilir.[359]

Mevcut kapsayıcı haliyle terk edilmesi gerekliliğine vurgu yapılan "sınıf mücadelesi" kategorisi, esasen "nesnellik" tartışmasının bir uzantısı olarak ele alındığında, niçin yapıbozuma uğratılması gerektiği de daha rahat bir şekilde algılanabilir. Çünkü Laclau ve Mouffe "nesnel bir kimlik" iddiasının geçerliliğini tahrip ederek, onun kendisini sorgulanır hale getirmeyi amaç edinmişlerdir. Bunun için onlar failin [ya da öznenin] toplumsal yapının kendisine tamamen içsel olmadığı ve söz konusu belirli yapı tarafından belirlenmediğini vurgulamak suretiyle, bunun nesnel yani homojen, sabit ve kararlı bir kimlik iddiasını bozduğunu ve onun kendisi olmasını engellediğini açığa çıkarmışlardır. Dolayısıyla failin yapının doğal bir sonucu olmadığını; fakat sürekli dönüştürülen ve bozulan yapı ile olan gerilimli ilişkisi içinde ortaya çıktığını göstererek, mutlak değil; ancak olsa olsa *tehdit edilmiş bir nesnellik* anlayışından bahsedilebileceğini dile getirmişlerdir.[360] Zorunluluk ve olumsallık kavramları arasında gidip gelen, yani yapısal bir karar-verilemezliğin mevcut olduğu böyle bir atmosferde, nesnel bir kimlik iddiası da kendisini

[358] Ernesto Laclau, "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, Routledge, Taylor & Francis Group, 11 (2), 2006, s. 113.
[359] Laclau ve Mouffe özellikle 3. Dünya ülkelerinde sınıf mücadelesinin klasik bir kalıp şeklinde gerçekleşmediğini, bu ülkelerde yeni toplumsal protesto biçimlerinin gerçekleştiğini belirterek, "sınıf mücadelesi" kategorisinin toplumsalı açıklamada giderek önemini yitirdiğinden bahseder. Chamsy el-Ojeili, "Post-Marxist Trajactories: Diagnosis, Criticism, Utopia", **Sociological Inquiry**, Vol. 80, No. 2, 2010, 264.
[360] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, Verso Publishing, London-New York, 1990, s. 32.

olumlayarak artık belirli bir mutlaklık kazanma olanağına sahip değildir. Neticede homojen ve tamamlanmış bir kimlik ideali, bunu ancak kendisini tehdit eden diğer bütün kimlikleri baskılamak yoluyla gerçekleştirebilir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, 20. ve erken 21.yy. siyasi tarihinin, özellikle Avrupa'da, niçin baskılanan bütün kimliklerin bir tür başkaldırısı olarak görüldüğü daha net bir şekilde anlaşılabilir.

O vakit, baskılanan her farklı kimlik, nesnel [ya da homojen] kimlik idealinin bir tür negatif karakteri (negativity), onun saflığını bozan potansiyel birer tehdit olarak değerlendirilebilir. Baskı altına alınan her kimlik, nesnel kimliğin saflığını bozup, onun tamamen kendisi olması ve tamamlanmasını engellemekte; bu nedenle de kendisiyle özdeş hale gelebilmesi önünde bir tehdit oluşturmaktadır.[361] Bu bakımdan, "sınıf mücadelesi" gibi bir kategori, zorunlu ve homojen bir nokta olarak değerlendirilmek yerine; sadece eklemlenmiş bir unsurlar [ya da failler] kümesi olarak ele alınacak olursa; daha geçerli bir işlevsellik kazanabilir. Bu yeni yorum, "sınıf"ın kendi kendisini olumlayan, onu pozitif bir teori olarak sunarak bir takım zorunlu ekonomik unsurların doğal bir sonucu olarak gören bir yaklaşımı artık savunulabilir bulmaz. Bu yoruma göre "sınıf" da, tıpkı diğer toplumsal kimlikler gibi, kendisinin inkârı üzerine eklemleyici bir şekilde oluşturulmuştur. Söz gelimi Laclau Alman işçi sınıfının birliğinin, 1878'de Alman şansölyesi Bismack'ın çıkarmış olduğu anti-sosyalist yasaların neden olduğu yoğun yasakçı ortam neticesinde kurulduğu düşüncesinin buna örnek olarak gösterilebileceğini düşünür.[362] "Sınıf" kimliğinin reddi ve onun yasaklanması konusundaki mücadeleler, yani kimliğin bizatihi kendisi ve olumlanması değil de; onun varlığının inkârı üzerine

[361] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 27.
[362] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 32.

kurulu negatif gerçeklik, işçi sınıfı kimliğinin kendisini inşa etmesine olanak sağlamış ve Almanya'da işçi sınıfı giderek güç kazanmıştır. Sadece bu tarihsel örnek bile, sınıf kimliğinin önceden verili ve sürece içkin epistemolojik bir kurgu değil; ancak sonradan inşa edilmiş bir özdeşlik olduğunu göstermesi açısından ilgi çekicidir. Benzer şekilde evrensel bir Batılı kimliği de, geleneksel anlamda düşünüldüğünde Batı menşei taşıyan bütün bir medenileşme ve ilerleme projelerinin içinde kendi varlığını olumlayan bir mahiyete sahip gözükebilir. Ancak söz konusu Batılı kimliği, bu kimliğin mücadele halinde olduğu bütün Müslüman, Budist, Hint vb. diğer kimlikler nedeniyle kendisiyle özdeş olamamakta, biricik saflığını yitirmekte ve nihayetinde kendisini nesnel bir kimlik olarak asla sunamamaktadır. Batılı kimliği bu yönüyle nasıl ancak *tehdit edilmiş bir nesnellik* olarak ele alınabilirse; kapitalizmin toplumsal yapısına içsel ve onun doğal bir sonucu olarak değerlendirilen "sınıf mücadelesi" kimliği iddiası da, Laclau ve Mouffe'a göre benzer şekilde "nesnel" bir toplumsal kimlik olarak ele alınmaktan çıkarılmalıdır.

2.3. Laclau ve Mouffe'un Post-Marksizmi'nin Felsefi ve Siyasi Öncülleri

Bu noktaya kadar, Laclau ve Mouffe'un Marksizm eleştirileri ve klasik Marksist öncüllerden niçin vazgeçilmesi gerektiği tartışılmaya çalışıldı. Bazı temel Marksçı kategorilerin Laclau ve Mouffe tarafından nasıl yapıbozuma uğratılmaya çalışıldığı ifade edildi. Bu eleştirilerden hareketle Laclau ve Mouffe'un sunmuş olduğu post-Marksist anlayışın klasik Marksist şemadan ayrılmış olduğu noktaların altı çizilerek satır aralarında kısmen de olsa post-Marksizm'in "ne olmadığına" ilişkin bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Artık bu noktadan sonra post-Marksist yaklaşımın ne tür imkânlar sunduğu, onun felsefi ve siyasi öncülleri ile birlikte daha

geniş bir çerçevede tartışılabilir. Bu maksatla Laclau ve Mouffe tarafından sunulan post-Marksist anlayışı şu şekilde formüle etmek mümkündür;

I. Güçlü bir entelektüel geleneğin çağdaş problematikler ışığında zorunlu bir eleştirisi ve onun ötesine geçilmesi süreci olarak tarif edilen post-Marksizm'in, en önemli özelliğinin klasik Marksizm ve onun formülasyonlarının çoğunlukla karşı sathında yer aldığını belirtmek yerinde olacaktır. Sözü edilen klasik formülasyon hiç şüphesiz, yukarıda da değinildiği gibi, "tarihsel zorunluluk", "ekonomizm", "**D**evrim", "sınıf mücadelesinin ayrıcalıklı pozisyonu", "proletarya diktatörlüğü" ve "belirlenimcilik" gibi Marksçı anlayışın tipik kavram ve kategorilerini içerir ve Laclau ve Mouffe doğal olarak bunların tamamından vazgeçilmesini salık verir.

Yeni zamanların bir tür "Yeni Marksçılığı" olarak da adlandırılabilecek olan post-Marksizm'in, klasik Marksist çağrışımları anımsatan birtakım kodları halen barındırdığı da bu noktada belirtilmelidir. Söz gelimi, yeni zamanların Marksçılığının, *pazar ekonomisi*yle her koşulda sorunları olduğunu iddia ettiği bilinmektedir. Mevcut ekonomik sistem hakkında farklı alternatiflerin geliştirilememiş olması ve bu sistemin sanki insanoğlunun değişmez bir kaderiymiş gibi değerlendiriliyor olması post-Marksistlerin en çok şikâyetçi olduğu alanların başında gelmektedir. Neticede Laclau-Mouffe'a göre, kapitalizm yegâne toplum biçimi değil; aksine sadece mevcut güç ilişkilerinin şu anki olası bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu ikilinin kapitalizme olan hasmane tutumlarının nedenini, Marksizm'in onların hala ortak bir geçmişini oluşturuyor olmasına bağlamak mümkündür.[363] Ancak post-Marksizm'in kapitalizm karşıtlığı, Marx'ın kapitalizmi salt ekonomik bir gerçeklik olarak değerlendiren yaklaşımından önemli ölçüde

[363] Metindeki orijinal ifade şudur: "Bu kalkış noktasını bizim açımızdan geçerli kılan tek şey, Marksizm'in bizim kendi geçmişimizi oluşturmasıdır." Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 29.

farklılaşır. Laclau ve Mouffe'a göre, kapitalizm olarak adlandırılan bütünlük, sadece ekonomik değil; siyasal, askeri, teknolojik vb. birçok öğenin belirli bir özerklik içinde dolaşıma girdiği bir tür karmaşadır. Kendi dinamiği içinde hareket eden ve heterojen bir gerçeklik olarak da tarif edilebilen kapitalizm, hiçbir surette kapalı ve tamamlanmış bir form olarak değerlendirilmemelidir.[364] Bu nedenle iddia edilen kapitalizm karşıtlığı da artık bu heterojen yapıya uygun bir şekilde organize edilmelidir.

II. Tüm bu reel politik iddialarına ilaveten, post-Marksizm'in çağdaş felsefeden beslenen *bir anlam anlayışı*na sahip olduğu belirtilmelidir. Post-Marksizm toplumsal süreçleri tamamen açıklamak ve onları saydamlaştıracak derecede anlaşılır kılmak gibi bir arayış içinde değildir. Yani post-Marksizm'e göre anlama ilişkin olarak belirli kavramlar yoluyla mutlak bir sabitlik oluşturmak her halükarda olanaksızdır. Bu bakımdan özellikle tarih ve toplumla ilgili alanlarda nihai anlam kalıpları ya da yasa niteliğindeki saptamaların olanaksızlığı, kuramın çok belirgin özelliklerinden birisi haline gelmiştir. Zaten bu maksatla, klasik Marksizm'e ait "sınıf" gibi gösterenler, aşkın oldukları iddiasıyla Laclau-Mouffe tarafından tamamen reddedilmiştir. Laclau ve Mouffe kaleme aldıkları çalışmalarının konusundan bahsederken bile bu yüzden "özgül [bir] olumsallık mantığını"[365] ortaya koymanın amaçları olduğunu vurgulamışlardır. Yine bu nedenle aşkın gösterenler yoluyla oluşturulmuş toplumsal ve tarihsel süreçlerin katı belirlenimciliğini savunmak yerine; onlar mutlak ve sabit bir anlam arayışının mevcut olmadığı bir olumsallıktan bahsetmişlerdir. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir husus da, Laclau ve Mouffe'un "herhangi bir anlam sabitliği meydana getirmeyen bir

[364] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 251.
[365] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 28.

söylemin, psikozlunun söylemi"[366] olduğunu ifade etmiş olmalarıdır. Bu yolla Laclau ve Mouffe, nihai bir anlam sabitliğinin olanaksızlığının aslında nihai bir anlam değişkenliğinin olanaksızlığını da açığa çıkardığına işaret etmektedirler. Esasen Laclau ve Mouffe'un bu bağlamda vurgulamak istedikleri şey, siyaset alanının bir "karar" alanı olması nedeniyle, nihai bir karar-verilemezlikten bahsetmenin siyaset için olanaksız olacağını gösterebilmektir. Onlar siyaset tartışmalarında, karar-verilemezliğin deneyiminden geçen bir kararın özgünlüğüne, ya da daha açık bir ifadeyle kısmi sabitleştirmelerin mümkün olabileceğine inanmaktadırlar. Tarih ve toplumsal süreçlerin mutlak belirlenimciliğinden kaçarken ya da daha anlaşılır şekliyle, evrensel söylemler çağının bittiğini ilan ederlerken; onlar bu kez de içinde hiçbir anlam sabitliğinin barınamadığı, aşkın bir tikelcilik alanına hapsolunmaktan açıkça çekinmektedirler. "İşçi sınıfı" gibi evrensel, sabit ve homojenize edici bir söylemin siyaset sathının tek geçerli akçesi olduğu anlayışından vazgeçerlerken; kültürel, cinsel, ırksal vb. birçok aşırı tikel farklılıkların bir araya getirilmesinin mümkün olmadığı politik bir kargaşa ortamını ön plana çıkarmak, şüphesiz Laclau ve Mouffe'un isteyecekleri son şeydir. Laclau'nun belirttiği gibi, "bütün bütüne özgür bir toplum ile bütün bütüne belirlenmiş bir toplum arasında zerre kadar bir fark yoktur."[367] Bu açıdan bakıldığında, eleştiri unsuru yapılan Marksçı determinizm yahut toplumsal nesnellik arayışlarının bir alternatifi olarak mutlak bir olumsallık ya da bir kaos durumu hiçbir surette ortaya konulmamıştır. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe her halükarda istikrarsız bir anlam sabitliğinden yanadır.

Öte yandan Laclau ve Mouffe'un *gerçeklik* ve *anlam* arasındaki ilişkinin oluşturulmasında ilgi çekici bir tartışmaya giriştikleri söylenebilir. Onların post-

[366] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 181.
[367] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s.179.

Marksist yaklaşımlarına göre, *gerçeklik* insanoğlunun belirlenimlerinden bağımsız bir kavram olarak ele alınmasına karşılık; söz konusu gerçeklik hakkındaki *anlam* arayışı ise, durmaksızın inşa edilen ve yenilenen aktif bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle post-Marksizm, ilk etapta insanoğlunun düşünce, dil ve onun varlığından bağımsız bir nesnesel varoluşunu kabul etmektedir. Onlar bu varoluşun insanoğlu tarafından verilmiş olmadığını vurgulayarak tamamen *realist* bir bakış açısını benimsemektedirler. Öte yandan toplumsal olan hakkında *söylemsel* (discursive) olarak inşa edilebilir bir anlam arayışını benimsemişlerdir. Bu söylemsel arayışın sonucu olarak, dış dünya hakkındaki bütün anlamın söylemsel olarak inşa edildiği iddia edilmektedir. Laclau ve Mouffe söz gelimi, "deprem" gibi fiziksel olayların bile dil dışında bir anlamı olmayacağını ifade etmek istemişlerdir.[368] Bu yolla toplumsalın değişmeyen belirli bir öze sahip olmadığını ve onun söylemsel eklemlenmeler yoluyla yeni perspektifler kazanıp değişebileceğini iddia etmektedirler.[369]

III. Laclau ve Mouffe post-Marksist siyasal-düşünsel yaklaşımları ile toplumsal olan arasındaki ilişkiyi irtibatlandırırken kullandıkları, *söylem* (discourse) *analizi* yaklaşımlarını, çağdaş dil felsefesi tartışmalarından özellikle *Wittgenstein'ın dil oyunları* kuramının bir parçası olarak ele alırlar. Onların ortaya koydukları söylem analizi kuramlarına, yine Wittgenstein'dan esinlenerek bir örnek üzerinden açıklık getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bahsi geçen örneğe göre, bir duvar işçisi, çırağıyla birlikte tuğlalardan bir duvar inşa etmektedir. Duvarcı, çalışma

[368] Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", **Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism** içinde, Sage Publications, London, 2006, s. 95. Burada kastedilen şey, deprem "doğal bir görüngü" ya da "Tanrı'nın gazabının ifadesi" olarak, ancak söylemsel eklemlenme ile adladırılarak ancak tam olarak anlamlandırılabilir.
[369] Chantal Mouffe, "Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe", Nico Carpenter, Bart Cammaerts (Ed.), **Journalism Studies**, 7, (6), 2008, s. 967.

esnasında bir an için diğer iş arkadaşından kendisine bir tuğla getirmesi için ricada bulunur. Hemen ardından duvarcı, arkadaşının verdiği tuğlayı alır ve yapımına devam etmekte oldukları duvara ekler. Bu duvar yapımında gerçekleşen ilk eylem, yani duvarcının çalışma arkadaşına tuğla için ricada bulunması *dilsel* (linguistic) bir unsuru oluştururken; ikinci eylem, yani duvarcının arkadaşından aldığı tuğlayı duvara eklemiş olması durumu, *dilsel olmayan* (non- linguistic ya da extra-linguistic) bir unsuru ifade eder. Gelinen noktada "ricada bulunma" ve "tuğlayı duvara yerleştirme" gibi iki farklı eylemin sonucunda "duvarın inşa edilmesi" süreci meydana gelmiştir. Kısaca ilki dilsel, ikincisi dilsel-olmayan [ya da fiziksel] iki eylem, bütün bir işleyişin iki farklı parçasını oluşturmaktadır. İşte Laclau ve Mouffe, Wittgenstein'dan alıntıladıkları bu örnek üzerinde, işleyiş sürecine ilişkin "hem dilsel hem de extra-dilsel unsurlar içeren bu bütünlüğü "söylem" olarak adlandırırlar.[370] Anlaşıldığı gibi, söylem sadece dilsel değil, fakat ondan daha geniş bir etkinlik alanı olarak dil ve fiziksel toplamın bir ifadesidir. Buradan hareketle, Laclau ve Mouffe'un daha sonra hegemonik siyasal paradigmalarının kalkış noktasını da oluşturacak olan söylem analizlerinin, salt zihinsel bir karaktere değil; edimsel ve pratik bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Tıpkı Wittgenstein'ın "dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütünü"[371] olarak tanımladığı *dil oyunu* kuramında olduğu gibi, Laclau ve Mouffe'un "söylem" kavramları da hem dilsel hem de dil ötesi bir etkinlik bütünlüğünden hareket eder. Laclau ve Mouffe bu yolla söylem ve pratik arasındaki ayrımı da reddetmiş olmaktadırlar.[372]

---

[370] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", **New Left Review** I/166, Nov.-Dec. 1987, s. 82.
[371] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 26.
[372] Geoff Boucher, "Crop Cricles in the Postmarxian Field: Laclau and Mouffe on Postmodern Socialist Strategy", **The Charmed Circle of Ideology** içinde, s. 78.

"Söylem" olarak adlandırılan etkinlikler toplamının en önemli özelliği, nesnelerin varlığı hakkındaki "gerçeklik" ve "doğruluk"a ilişkin anlamsal iddiaların sadece söylemsel bağlam içerisinde üretildiği yönündedir.[373] Laclau ve Mouffe'un kastettikleri şey, söylem dışı bir anlamdan bahsetmenin mümkün olmadığı gibi, anlamın her yeni bağlamda geliştiği, genişlediği ve zenginlik kazandığıdır. Söz gelimi insan varlığından bağımsız bir gerçeklik olarak "dağ" diye bir nesneden söz edilebilir. Ancak bu gerçeklik sadece insan varlığı ile birlikte anlam kazanmaktadır. Çünkü söz konusu dağ, bir savaş sırasında düşman saldırılarından koruyan korunaklı bir kale, fakat farklı bir zamanda güzel vakit geçirmek için nezih bir gezinti yeri olarak düşünülebilir. Aynı dağ, farklı bir bağlamda değerli madenlerin çıkarıldığı bir kaynak yahut kayak yapmak için ideal bir spor alanı olarak da değerlendirilebilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, anlam süreci baştan verili değil; kullanım aşamasında "bağlam"a göre biçimlenen bir süreçtir. Benzer pragmatist bağıntıyı toplumsallık üzerinden düşünmek gerekirse, toplumsal ilişki ve kimlikleri doğal bir toplumsallığın sonucunda ortaya çıkmış, sabit ve değişmez anlamlara sahip doğal gerçeklikler olarak değil de, farklı dil ve etkinlik süreçlerine göre anlamın yeniden üretilebileceği birer süreç dahilinde okumak daha olasıdır. Söylem analizine dayanan bu anlamlandırma süreci politik failler üzerinden değerlendirilecek olursa; söz gelimi "sınıf" gibi bir kategori de, önceden verili bir gerçeklik olarak değerlendirilmek yerine; söylem olarak adlandırılan etkinlikler toplamıyla inşa edilen bir süreç olarak ele alınmalıdır.

Yakından bakıldığı vakit bu anlamlandırma sürecinin, Laclau tarafından aynı zamanda "yüzen gösterenlerin eklemlenmesi" (the articulation of floating signifiers)

[373] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 86.

olarak da adlandırıldığı da görülmektedir. Söz gelimi *demokrasi* gibi bir gösterenin barındırmış olduğu geniş politik kapsamlılığı itibariyle, kendi başına ve önceden verili bir anlamsal karşılığı olduğu söylenemez; o tek başına artık özgün ve net bir anlamsal karşılık sunamaz. Ancak aynı "demokrasi" kavramı, "faşizm karşıtlığı" ile eklemlendiği vakit farklı bir anlama gönderme yapmasına karşılık; örneğin "komünizm karşıtlığı" gibi ayrı bir politik mücadele ile eklemlendiği vakitse bambaşka bir anlama karşılık gelir.[374] Yani söylem analizi, farklı bağlam ve ilişkilerle anlam zenginliğinin türetilebileceği dil oyunun bir tür parçası olarak ele alınmaktadır. Anlam, toplumsal olarak inşa edilmiş bir ilişki sistemi boyunca sürekli üretilir ve yeni gösterenlere karşılık gelir.

IV. Post-Marksizm'in çağdaş politik bilim tartışmalarında özgün bir yer bulmasına olanak sağlayan en etkin argümanı şüphesiz, özneyi toplumsal ilişkilerin kökeni olarak görmek yerine yukarıda da görüldüğü gibi, onu *söylemsel* bir sürecin parçası olarak değerlendirmek yönündeki eğilimidir.[375] Post-Marksizm, özne ve toplum arasındaki geleneksel ilişkileri yeniden yorumlamaya çalışır. Post-Marksizm, çağdaş felsefe tartışmalarında Wittgensteincı dil oyunları çoğulluğunun yaratmış olduğu etkiye benzer şekilde, Marksizm içi tartışmalarda da Antonio Gramsci'nin *Hegemonya* anlayışının politik çoğulculuğunu dayanak olarak görür. Laclau ve Mouffe'un Gramsci'den devraldıkları "hegemonya" kavramını esasen, "rızanın örgütlenmesi" ve "bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurulmadan inşa edilmesi süreci" olarak tanımlamak mümkündür.[376] Laclau ve Mouffe, toplumun kendi yasalarıyla oluşturulmuş içsel bir bütünlüğe sahip olduğu yolundaki klasik

[374] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 28.
[375] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 186.
[376] Michéle Barret, "İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'a", **İdeoloji'yi Haritalamak** içinde, (Ed.) Slavoj Zizek, Dip not yayınları, Ankara, 2013, s. 358.

Marksçı bakış açısının, bu yasalara uygun bir sınıf siyasetini gerekli kıldığını, ancak siyasetin sadece bu yolla yapılmasının çok sınırlı ve dar bir çerçeve sunabileceğini düşünmektedirler. Onlara göre mevcut politika dilinin doğal toplumsal yasaları resmettiği veya bu doğal yasalara dayanan baştan verili bir anlamı temsil ettiği tarzındaki bir görüş artık kabul edilemez. Bu bağlamda, Gramsci'nin analizlerinden hareket ederek, hegemonik ya da olumsal eklemlenmelere izin veren, siyasetin kurucu nosyonunu bizatihi kendisinden aldığı yeni bir mücadele alanının ön plana çıkarılması gerekliliğine dikkat çekerler. *Hegemonya* ile kastedilen, ekonomik düzeye ait bir kavram değil; aksine söylem yoluyla toplumsallığı inşa eden yeni tür siyaset anlayışının temel bir paradigmasıdır. Laclau ve Mouffe bu kavrama başvurmak suretiyle, toplumsalın mantığını açıklamak ya da klasik Marksizm'in söz gelimi "sınıf" kavramında olduğu gibi toplumsalın merkezini oluşturmak gibi bir gayret içerisine girişmezler. Bu bakımdan yeni bir sistem inşa etme çabası içerisinde olmadıklarında ısrarcıdırlar.

Rorty'nin, felsefeyi hiçbir şeyin değişmeyeceği bir dünyaya kaçış teşebbüsü olarak gören sistem kurucu filozofları temelcilik suçlamalarıyla eleştirmesine karşılık, onun yerine yeni bir sistemi ikame etmek gibi bir niyeti olmadığı ve filozofa dil oyunlarının sunduğu zengin betimlemeler sahasını açmış olduğu daha önce tartışılmıştı. Benzer şekilde Laclau ve Mouffe da, Rorty gibi, toplumun değişmeyen yasalarını bulup çıkarıp, daha sonra onun yoluyla siyaseti şeffaflaştırma gayretlerini beyhude bir çaba olarak değerlendirirler. Onlar değişmez yeni toplum yasalarını sunmaya asla çalışmazlar. Yerine hegemonik söylem yoluyla oluşturulmuş bir toplumsal özne kategorisini, yeni tür siyaset dilinin kurucu unsuru olarak düşünürler.

Esasen Laclau ve Mouffe siyasetin, Marksizm'in iddia ettiği gibi birtakım ekonomik, toplumsal ve tarihsel [sınıfsal] çıkarların mutlak anlamda temsili üzerine kurgulanan bir süreç olmadığına inanırlar. Aksine onlar siyasetin temsil ettiği çıkarları bizzat kendisinin hem de söylem yoluyla oluşturduğunu göstermek yoluyla, daha dinamik bir siyaset alanının önünü açarlar.[377] Bu yolla, Laclau ve Mouffe ekonomi ve siyaset alanını birbirlerinden koparmak şöyle dursun, aksine birbirlerine daha da yaklaştırmışlardır. Laclau ve Mouffe'un belirttiği gibi, artık "ekonomik siyasalın içinde ve siyasal da ekonomiğin içinde hem vardır, hem de yoktur"[378], artık aralarındaki ilişki birinin ayrıcalıklı pozisyonundan ötekini belirleyerek kendisinin varyasyonu haline getirdiği tek taraflı bir bağımlılık ilişkisinden; istikrarsız bir analoji ilişkisine dönüşmüştür. Üzerindeki tek taraflı bir bağımlılık ilişkisinden kurtulan siyaset alanı da, işte bu yüzden daha dinamik ve çoğulcu bir karaktere bürünmüştür.

Öte taraftan Laclau-Mouffe'un toplumsal failleri temsil eden "sınıf" gibi bir kolektif kimliği teorinin ayrıcalıklı merkezinin dışına çıkarmasıyla birlikte, yeni bir sorunun gündeme geldiği de görülmektedir. Şöyle ki, mutlak bir temsil ilişkisinin yahut kapalı ve saydam bir toplum tahayyülünün ortadan kalkması ile birlikte, toplumun kendisini nasıl inşa edeceği ya da kolektif kimlikleri içerisinde barındıran toplum diye bir gerçekliğin bu aşamadan sonra var olup olamayacağı içinden çıkılamaz bir muamma haline gelmiştir. Ancak bu muammanın çözümü, hegemonyanın bizzat kendi içinde saklı durmaktadır. Çünkü artık siyaset ya da siyaset alanında temsil edilen bir toplumsallık, ancak olumsal eklemlenmelerle mümkün hale gelebilir. Laclau ve Mouffe'un olumsal eklemlenme ile kastettikleri

[377] Jules Townshend, "Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far", **Political Studies**, s. 270.
[378] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 194.

şey, politik bir mücadele verme arayışındaki toplumsal faillerin, baştan verili bir anlam ya da kendinden menkul bir gerçeklik ile yola çıkmak yerine; mücadelenin kendisinin bizatihi bu anlamı üretmiş olduğunu vurgulamalarıdır. Söz gelimi bir ekoloji temelli duyarlılıklar ya da cinsel bir azınlığın hak ve özgürlük talepleri, diğer mücadele biçimleri ile eklemlenerek mücadelesini geliştirebilir.[379] Yani "sınıf", "arî bir ırk" ya da "insanlık" gibi önceden verili bir anlam demeti üzerinden yürütülen bir politik mücadele geçerliliğini yitirmiştir. Artık çevreyle ilgili bir duyarlılık, cinsel ayrımcılık ve ırkçılık karşıtlığı, nihayet ekonomik adaletsizliklere gösterilen tepkiler gibi farklı talepler çoğulluğunun eklemleyicisi haline gelmiş hegemonik bir politika anlayışı ve bunun üzerinden yürütülen bir mücadele biçimi post-Marksist siyaset anlayışının öncüllerini oluşturmaktadır. Laclau ve Mouffe'a göre, bu yolla bir yandan siyasete özerk bir eylem alanı sunulurken; diğer yandan da belirli bir epistemolojinin acenteliğini yapmaktansa, kendi anlamını eklemleyici süreçler içerisinde kendisi yaratan daha aktüel bir siyaset anlayışına olanak kazandırılmış olur. Talepler çoğulluğunu yansıtan bu hegemonik eklemlenmede, sabit bir kolektif kavram ya da kimlik vasıtasıyla hareket etmek yerine; kimliğin tamamen ilişkisel bir süreç halini aldığı, bu bakımdan anlamın sürekli ertelenmiş olduğu bir durum ortaya çıkmaktadır.[380] Kendi tamlığı içinde evrenselin somut bir temsili olarak sunulan bir özne fikri zayıflamıştır. Özne, herhangi bir yapıya indirgenemeyen, nesne ile arasında organik bir bağımlılık ilişkisi olmadığı için doğal bir sürecin sonucu olarak tasarlanamayan bir içeriğe sahiptir.

Toplum ise, nihayet belirli sınıflardan oluşan bir bütünlük olarak düşünülmek yerine; eklemlenen tüm öğelerin ayrı ayrı tanımlanabileceği, bu bakımdan organize

[379] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 148.
[380] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 146.

bir bütünlük ve yine tamamlanmışlık fikrinden çok, tikelliğe işaret eden; ancak *görece kararsız sabitleştirme biçimleri*nden oluştuğu için olumsal ve *söylem* yoluyla oluşturulmuş bir *düzen*e işaret etmektedir. Yani toplum, talepler çoğulluğunun sadece birbirine eklemlenmesiyle politik ve toplumsal bir kolektivite halini almış olur. Söz konusu bu eklemlenme ile ortaya çıkan yapılaşmış bütün ancak söylem yoluyla inşa edilir ya da belirir.[381] Laclau ve Mouffe'a göre,

> …her toplumsal pratik -bir boyutuyla- eklemleyicidir. Toplumsal pratik kendinden-tanımlı bir bütünün içsel momenti olmadığı için, sadece zaten elde bulunan bir şeyin ifadesi olamaz, bütünüyle tekrarlanma ilkesi altında toparlanamaz; tersine, her zaman yeni farklılıkların kurulmasından oluşur. *"Toplum" olanaksız olduğu ölçüde, toplumsal eklemlenmedir*.[382]

Bu sözler, geleneksel anlamıyla belirli bir tamlık olarak "toplum" fikrinin imkânsızlığı vurgulanmaktadır. Böylelikle iktidarın artık homojen, merkezi ve sadece tek bir görünüme sahip mutlak bir yapı olarak düşünülmesinin olanaksızlığı ortaya çıkarılmaktadır. Artık iktidar, sürekli mevzi değiştiren ve birbirlerinin yerlerini alan siyasal kimlikler çoğulluğu olarak düşünülmekte, hegemonik pozisyonlar arasında sürekli el değiştirmekte ve hiçbir zaman tamamen kendiyle özdeş olamamaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak da, homojen bir bütünlük olarak toplum fikrinden vazgeçilmektedir. Bütün bu süreçlerin sonrasında sosyolojik bir tamlık olarak kendisinden bahsedilemese de zihinsel bir kategori olarak "toplum"; heterojen kimliklerin sadece geçici ve istikrarsız bir göstereni olarak var olabilir.[383]

---

[381] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 155-158, 169.
[382] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 183.
[383] Oliver Marchart, "The Political and the Impossibility of Society: Ernesto Laclau" **Post-Foundational Political Thought** içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, s. 139.

V. Her tür toplumsal pratiği hegemonik, yani olumsal bir *eklemlenme* durumu olarak açıklayan post-Marksizm, toplumsalın tamamını kapsayabilecek kadar yeterli ve sistematik bir açıklayıcı sunmadığı için, hegemonya söylemini aynı zamanda evrenselin bir söylemi olarak da değerlendirmez. Bu nedenle hegemonya, toplumsallığı billurlaştırma gayesini taşımaz. Söylem yoluyla inşa edilen hegemonya, bütüncül bir teorik analiz malzemesi olarak değil; kısmi ve istikrarsız eklemlenme ve ortaklıklar manzumesi olarak görülmelidir. Buna ilaveten, Laclau ve Mouffe'a göre söylemsel olarak oluşturulan bir hegemonyanın ortaya çıkış koşullarını oluşturan zeminin bozulmayacağının hiçbir üstün garantörü yoktur.[384] Yani hegemonik eklemlenmeler sonucu inşa edilen kolektif birliktelikler ya da bu şekilde tahayyül edilen bir toplum modeli ebedi ve gizli bir amaca hizmet edemez ve sadece kısmi bir evrenselliği temsil eder. Zaten aşkın bir amaca hizmet edebilecek kadar ebedi bir ortaklık kurmak da mümkün değildir. Bu bakımdan hegemonik evrensellik ancak, toplumsal ilişkilerin anlamını istikrarsız bir şekilde sabitlemeye yönelik girişim hareketleri olarak değerlendirilebilir.[385]

Hegemonik eklemlenmeye dayalı yeni tür toplumsallığın en büyük özelliği, evrenseli tikele, tikeli ise evrensel olana feda edebilecek bir görünüme sahip olmamasıdır. Evrensel olan ile tikel olan arasında hiçbir seçim noktası arayışında olmayan post-Marksist iddia, mevcut haliyle modernite ile postmodernitenin hâkim anlayışları arasındaki tartışmanın da bir bakıma konusunu oluşturmaktadır. Evrenselliğin yerini mutlak tikelliğe bırakarak tümüyle ortadan kalktığı konusundaki vurgunun, özellikle François Lyotard'ın etkisiyle postmodern söylemin bir parçası haline gelmesi, Laclau ve Mouffe tarafından çok büyük bir eleştiri konusu olmuştur.

[384] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 223.
[385] Simon Critchley, Ethics, Politics and Redical Democracy-The History of a Disagreement", **Culture Machine**, Vol.4, 2002, s. 1.

Laclau ve Mouffe'un postmodern teorinin etkisiyle tikellik karşısında evrenselliğin ötelenmesi durumuna tepki göstermelerinin önemli bir sebebi bulunmaktadır. Söz konusu mevzunun bu kadar yoğun bir ilginin muhatabı olmasındaki temel espri, siyaset mekanizmasının kolektif bir etkinlik olarak tikel ve fark ilişkisine dayanmasından çok; evrensel bir söylemin bir parçası olmasından kaynaklanır. Laclau ve Mouffe bu sebeple, "tüm toplumsal içeriklerin net bir anlam kazanmasını sağlayan bir zemin vardır" tarzındaki evrenselci ve soyut bir iddianın olumsuzlanmasının bireyleri doğal olarak, "toplum tümüyle anlamsızdır" tarzında başka bir iddiaya götürmesine hiçbir surette katılmazlar.[386] Post-Marksist söylem, siyaset ile olan ilişkisi sebebiyle; epistemolojik, tarihsel ve toplumsal bir anlam sabitliğinin yaratılmasında evrensel bir söylemin varlığını göz ardı etmeme taraftadır. Dahası büyük anlatıların ortadan kalkmış olduğuna ilişkin yaygın ve postmodern bir iddianın, tikellik ya da farklılıkların hiçbir ortak noktada birleştirilemeyeceği anlamını taşımayacağında da ısrarcıdır. Evrensellik ile tikelcilik arasındaki ilişki Laclau ve Mouffe'a göre, birinden, ötekine rağmen vazgeçilmesi şartını taşımaz. Söz gelimi, tüm tarihsel ve toplumsal çıkarları mutlak bir şekilde temsil ettiği varsayımından hareket eden kurgusal bir "sınıf" kavramının reddiyesi, pratik göndermeleri de içinde barındıran ve bu yönüyle bir temsil ilişkisi yaratan toplumsal "sınıf" yapısının bir gerçeklik olarak tamamen reddedilmesini nasıl öngörmüyorsa; bu benzer ilişkiyi evrenselciliğin tikelcilik ile olan ilişkisi için de düşünmek olanaklıdır. Yanlış ve eksik bir şekilde tanımlanan soyut, temelci ve evrenselci bir temsiliyetin post-Marksist anlayışın şiddetli eleştirilerinin odak noktası haline

[386] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", s. 138.

gelmesi; temsiliyet ilişkisinin tamamen imkânsız ya da vazgeçilmesi gereken bir kurgu olduğu anlamını taşımaz.

Laclau'ya göre, klasik Marksçı iddia, işçi sınıfının evrenselliği temsil ettiği anlayışı üzerine kurulmuştu. Söz konusu bu evrensel sınıf, egemen burjuva sınıfının bir tahakküm aracı haline gelmiş ve bu nedenle de sadece bir tür tikelliği temsil ettiği iddiasındaki "devlet" yapısından bağımsız bir alana işaret etmekteydi. Bu yüzden Marksçı evrensel toplumsallığın ortaya çıkışı devlet üzerinden değil de; ondan bağımsız bir alan olarak düşünülen "sivil toplum" yardımıyla, "üretim ilişkileri" üzerinden ortaya konmuş ve toplumsallık "sınıf" kategorisi altında homojen bir unsur olarak ele alınmıştır. Sivil toplumun varsayılan homojenleşme süreci, toplumun diğer tüm öğelerinin evrenselliğin kendisinde tecessüm ettiği işçi sınıfı kategorisi altında zamanla yoğunlaşacağı düşüncesine bağlanmış ve orta sınıf ve köylülük başta olmak üzere nüfusun neredeyse tamamının bu sürecin doğal bir sonucu olarak burjuva sınıfının karşı sathında, proleterleşeceği öngörülmüştür.[387] Bu durum, sivil toplumda organize olmuş ve kendisini etkili bir güç haline getirmiş evrensel sınıfın, tüm farklılıkları da kapsayacak şekilde, toplumsallığın tamamını temsil edebilecek noktaya kadar genişletilebilmesi sonucunu doğurmuştur. Öte yandan tikellik ile özdeşleştirilen devlet alanının, kendisine ihtiyaç duyulmayacağı gerekçesiyle sönümleneceği ve bazı aşamalardan sonra tamamen ortadan kalkacağı öngörülmüştür. Ancak yakın tarihte meydana gelen gelişmeler, toplumsallığı oluşturan tikelliklerin [ya da farklılıkların] homojenleşmesi eğilimi ile devletin sönümleneceği öngörüsünü doğrulamayınca; bu kez de "evrensellik" düşüncesinden

[387] Ernesto Laclau, "Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik", çev. Devrim Kabasakal, Mehmet Ruhi Demiray, Mesut Yeğen (röportaj), **Birikim Dergisi**, sayı:158, 2002, s. 29.

tamamen bir vazgeçiş sürecine tanık olunmuştur.[388] Gözden düşen evrensellik düşüncesi yerine; daha önce sivil toplum alanında homojen bir bütün olarak ele alınan ve bastırılan tikelliklerin teker teker gün yüzüne çıktıkları görülmüştür. Böyle bir manzarada post-Marksist yaklaşım, klasik Marksçı anlayış gereği tikelliklerin topyekûn evrensellik potası altında indirgenmesini nasıl eleştirdiyse; saf ve mutlak bir tikelciliğin de toplumsal güçlerin muhalif ittifaklar kurarak egemen güçlere karşı mücadele verme olanağının önünü kapatacağı için makul bir çözüm önerisi olarak değerlendirmez ve buna karşı çıkar.[389]

O vakit Laclau ve Mouffe'un post-Marksist anlayışları bağlamında ortaya koydukları hegemonya teorisinin, evrensel ve tikel arasında yeni bir eklemlenme türü ortaya koyarak, etkin bir mücadele olanağı yaratma amacını taşıdıkları iddia edilebilir. Bu amaç zaten onların "radikal demokrasi" olarak adlandırdıkları demokratik siyaset kurumanının da temelini oluşturmaktadır. Mouffe'un da belirttiği gibi, "özne pozisyonları arasında, [evrensel] önsel ve zorunlu bir bağın varlığını reddetmek, aralarında tarihsel, olumsal ve değişken bağlar kurmaya yönelik sürekli çabalar bulunmadığı anlamına gelmez."[390] Laclau da özellikle 1990'lardan sonra modası geçmiş "totaliter bir hülya" olarak adlandırılan ve bu nedenle gözden düşürülen evrenselcilik yerine bu kez abartılı tikelcilik çağrılarının yapılmış olmasının vahametine dikkatleri çekerek; bu idealin de, tıpkı mutlak evrenselcilik

[388] Rudolphe Gasché'e göre, Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı eserlerinin son sayfalarında hegemonik eklenme analizlerinden bahsederlerken, radikal bir demokrasinin olanaklılık koşulunu, evrensellik düşüncesinden vazgeçilmesine bağlamışlardır. Ancak daha sonraları bir tür evrensellik olmaksızın, tam anlamıyla demokratikbir toplumun oluşmasının olanaksız olacağı noktasına gelmişlerdir. [Rudolphe Gasché, "How Empty can empty be? On the place of the universal", **Laclau: A Critical Reader** içinde, Routledge, New York, 2008, s. 20-21.] Çalışmamızda onların evrensellik ile tikel arasındaki ilişkiyi olumsal bir eklemlenme olarak ele alınmasına inandıkları *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*'deki söylemleri referans alınmıştır.

[389] Ernesto Laclau, "Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik", s. 31.

[390] Chantal Mouffe, "Feminizm, Yurttaşlık ve Radikal Demokratik Siyaset", **Siyasetin Dönüşü**, çev. Fahir Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2008, s. 118.

gibi "kendi kendini çürüten" bir ideal olduğunu ileri sürmüştür. Söz konusu tartışma bir örnek üzerinden ele alınırsa, daha net bir anlam kazanabilir. Söz gelimi, tikelcilik ya da farklılık anlayışı gereği bir kültürel kimliğin, örneğin bir X dinsel ya da ulusal azınlığının çeşitli haklarının savunulduğu varsayılsın. Başlangıçta bu varsayımda herhangi bir sorun yokmuş gibi gelebilir. Ancak tikelciliğin, evrenselcilik olmaksızın tek geçerli akçe ya da ilke olduğu kabul edildiğinde, ortada çok büyük bir sorunun varlığı da belirmektedir. Bu noktadan sonra, artık başka bir Y dinsel ya da ulusal azınlığının da kendi haklarını, X azınlığının hakları ile çelişecek şekilde, savunabilmesi durumu ile karşı karşıya kalınabilir. Daha genel prensipler etrafında hegemonik bir eklemlenme oluşturamayan bu tarz sayısız tikel kimlik siyaseti, Laclau'nun da ileri sürdüğü gibi, "kendi kendini yalanlayan bir girişimdir."[391] Aslına bakılırsa, herhangi bir hegemonik eklemlenmeye cevaz vermeyen mutlak bir tikellik havuzu, söz gelimi etnik ve cinsel kimlikler gibi kültürel kimlikler çoğulluğunun fark ilişkisi, siyasal bir birliktelik ve bu birlikteliğin sonucu ortaya çıkabilecek bir siyasal edimin var olmasına engel olur. Yani, Laclau ve Mouffe'a göre mutlak ve ayrışan bir tikellik, kolektif bir etkinlik olarak siyasetin inşasını da imkânsız hale getirir. Diğer taraftan tüm toplumsal faillerin evrensel bir bağ ile, örneğin Tanrı'nın inayeti arayışındaki bir Katoliklik bağıyla ya da soyut ve bütüncül bir "insanlık" şemsiye altında kuşatıldığını varsayan farklı bir anlayış da, demokratik siyasetin önüne totaliter ve otokratik bir sütun olarak dikilir. Bu noktada hegemonik eklemlenmenin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, bir yandan evrenselin öngördüğü saydamlık ve saflığı kirletirken; diğer yandan da tikelin mutlak bir faklılık olarak anılmasını engellemektedir.

[391] Ernesto Laclau, "Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 81.

VI. Tikellik ve evrensellik arasındaki gerilimin üstesinden gelinemeyecek derecede çift yönlü bir ilişki ağı oluşturduğunu ve bu ağın yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirten post-Marksist bir anlayış, *modernitenin nasıl ele alınması gerektiği konusunda* da bazı ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarına dayanarak, post-Marksizm'in modernite ve postmodernite tartışmalarını nasıl değerlendirdiği tüm çıplaklığıyla gün yüzüne çıkartılabilir. Şüphesiz, kendisi de modern bir ideoloji olan klasik Marksist yaklaşım konusundaki eleştirilerinden hareketle; Laclau ve Mouffe'un modernlik hakkında, onun kusursuz bir tamlık üzerine inşa edilmiş toplumsal bir düzene işaret ettiğini belirtmeleri gayet doğaldır.[392] Aslına bakılırsa modernitenin toplumun tamamını kapsayacak türden geniş bir "tamlık" düşüncesiyle hareketini öngören temel öğe, onun tamamen evrensellik fikrinden ileri gelmektedir. Her ne kadar soyut ve rasyonel bir evrensellik anlayışını reddetmiş olsalar da; Laclau ve Mouffe'un bu noktada "kirlenmiş evrensellik" olarak adlandırdıkları ve evrenselliğin bir türü olarak da değerlendirilebilen hegemonik bir evrenselliğe başvurdukları görülmektedir. Bu durum bile onların kendilerini modernliğin tam karşı sathında konumlandırmadıklarını gösterebilmesi açısından değerlidir. Söz gelimi, Laclau teorik arayışının, modernlikten "radikal bir kopuş[u] değil; onun temalarının yeniden düzenlenmesi"ni gerekli kıldığından bahseder.[393] Yakından bakıldığında kısmen benzer ifadelerin, yapıbozum üzerinden klasik Marksizm'in değerlendirilmesi aşamasında da kullanıldığı görülmektedir. Marksizm bünyesindeki belli bir operasyonu ifade ettiğini belirttiği yapıbozumdan bahsederken Laclau, tıpkı Derrida gibi, yapıbozumun salt Marksizm olmasa da, "belli bir Marksizm geleneğine

[392] Ernesto Laclau, "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 26.
[393] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", s. 140.

bağlı" olduğu konusunda ısrarcıdır.[394] Bu yaklaşımdan hareketle, Laclau ve Mouffe ikilisinin, üzerinde bir takım değişikliklerin yapılması şartıyla, modernite geleneğine bağlı oldukları iddia edilebilir. Onların bu geleneğin temel niteliği olarak değerlendirdikleri "demokratik devrim [ya da mücadele]" düşüncesinin özellikle altını çizdikleri de bu noktada belirtilmelidir. Öte yandan postmodern eleştiri ve çağdaş felsefe, demokratik devrimin tam da sınırları ve kapsamının ne olacağı konusunda devreye girmekte ve kritik bir işlev kazanmaktadır. O vakit, rasyonalizm ve hümanizm gibi soyut temeller üzerine oturan birtakım kavram ve iddiaların moderniteden, yahut onun özel bir projesi olan Aydınlanma'dan ayıklanması postmodern eleştiri sayesinde gerçekleşmiştir.[395] Bu bakımdan Laclau ve Mouffe'un hem modernist; hem de postmodernist bir çizgide durdukları dile getirilebilir. Onlar bir yandan da tamamlanmamış modernite projesinin ya da bu projenin daha özgün bir yönünü ifade eden "demokratik siyaset ve mücadele" tarzının işlerlik kazandırabilmesinin olanaklarını zenginleştirmek arayışında; diğer yandan da bu olanakların kapsamı ve içeriğini modernitenin sınırladığı ölçeğin ötesine taşımanın gayretindedirler. Laclau ve Mouffe'un post-Marksist anlayışları bu bakımdan *moderndir*, çünkü bir ideal olarak henüz gerçekleşememiş bir demokratik siyaset anlayışını sahiplenir; öte yandan aynı zamanda *postmoderndir* de, çünkü epistemolojinin evrenselci ve rasyonalist yaklaşımına, onun homojen özne anlayışına ve temelci toplumsal bütünlük tavrına kökten karşıdır ve yapıbozumcu çağdaş bir felsefeden beslenir. Toparlamak gerekirse, Laclau'nun şu sözleri tartışmayı özetler niteliktedir,

[394] Ernesto Laclau, "Zaman Çığırından Çıktı", s. 112.
[395] Chantal Mouffe, "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", s. 26-28.

> Modernlikten postmodernliğe yürüyüş eğer onların entelektüel ve toplumsal ufukları düzeyinde ve onlar dâhilinde vuku buluyorsa, bu yürüyüş, modernlik ufku içerisinde kalan tüm amaç ve değerlerin çöküşüne yol açmaz, onların farklı bir bakış açısından yeniden formüle edilmesini getirir.[396]

Bu bakımdan Laclau ve Mouffe cephesinde postmodernitenin, modernitenin basit ve bayağı bir reddi olarak değerlendirildiği düşüncesi yerine; onun "temelcilik", "özdeşlik" ve devrim" gibi bir takım mutlakçı kategorilerinin zayıflatılması ve aşındırılması süreci olarak ele alındığı görülecektir. Postmodernizm bu şekilde düşünüldüğünde, çeşitli dil oyunları çoğulluğuna başvurulmak suretiyle, bu sözü edilen kategorilerin değiştirilmesi, çeşitlilik kazanması ve çoğaltılması anlamını da taşımaktadır.[397]

VII. Bütün bunların akabinde son yıllarda, *post-Marksizm* adlandırması yerine Laclau ve özellikle Mouffe tarafından, "liberal sosyalizm" kullanımının daha fazla tercih edildiği görülmektedir. Bu yolla onların "liberal demokrasi" ile "sosyalizm"in hedeflerinin birbirine eklemlemeye çalıştıkları ileri sürülebilir.[398] Bu eklemlenmede, ne liberalizm o tanıdık geleneksel bireyselliğini ön plana çıkarmaya çalışan bir noktada artık durur, ne de sosyalizmin birtakım politik dönüştürücü özelliklerinden bahsetmek artık yeterince olasıdır. Sosyalizmin, günümüze hala seslenecek bir takım misyonlara sahip olabileceğinden söz edilecekse, liberal demokratik rejimin varlığıyla uyumlu bir mahiyette ve "ekonominin demokratikleşmesine" yardımcı

[396] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", s. 161.
[397] Ernesto Laclau, "Politika ve Modernitenin Sınırları", **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, çev. Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, 2002, s. 83-85.
[398] Aslında Laclau ve Mouffe, Marksçı acentanın yaşadığı krizi aşabilmesi için, liberal değerler tarafından zenginleştirilmesi gerektiğine inanmakta ve liberal-demokratik kurumlara saygı gösterilmesi gerektiğini düşünmektedir. Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 87.

olan bir işlev üstlenmek yoluyla bunu başarabileceği düşünülmektedir.[399] Yani öngörülen, mevcut liberal sistem ile uyumlu çalışan bir sosyalizm anlayışıdır. Öte yandan liberalizm ise, özgürlük ve hakların genişletilmesi gerektiğinden bahsederken artık "bireyi bölünmez bir töz, *toplumdan önce ve ondan bağımsız engellenmemiş bir kendilik*" olarak değerlendirmek yerine; onu toplumsal ilişkiler çoğulluğu içinde yer alan bir katılımcı olarak görmek zorundadır.[400] Anlaşılan o ki bu yolla esasen, bireyin varlığı toplumsal olana ya da toplumsal hedeflere bulaşıp ona eklemlenirken; toplumsal olan da, bireysel olanın abartılı saflığını, engellenmemiş ve radikal kendiliğini kaybetmesine neden olmaktadır. Mouffe, post-Marksizm kavramının daha somut bir içerik kazanması için başvurduğu "liberal sosyalizm" tanımlamasıyla, liberalizm ya da sosyalizm arasında bir seçim yapmak yerine; bu iki siyasal yaklaşımı, tıpkı tikel ve evrensel arasında kurgulanan ilişkiye benzer şekilde, birbirine eklemlemeye çalışmış ve bir tür "arabuluculuk" misyonunu üstlenmiştir. Ancak bu noktada belirtilmesi gereken husus, bu eklemlenme sonrası gerek sosyalizm gerekse liberalizm artık o eski bütüncül ve klasik çağrışımlarını mutlak bir şekilde ifade edecek durumda olmadıklarıdır. Bu iki birbirinden farklı yaklaşım, klasik anlamlarının ötesinde başka anlamları da artık çağırmakta; sosyalizm çoğulcu demokrasinin tanınması, liberalizm[401] ise toplumsal hedeflerin ortaya konulması anlayışı ile beraber anılmaya başlamaktadır. Neticede bu yolla her iki yaklaşımın da zenginleşmek ve derinleşmekte olduğu inancı paylaşılmıştır.

---

[399] Chantal Mouffe, "Liberal Bir Sosyalizme Doğru", **Demokratik Paradoks** içinde, s. 135,136.
[400] Chantal Mouffe, "Liberal Bir Sosyalizme Doğru", s. 145.
[401] Laclau ve Mouffe kendilerinin ekonomik değil, sadece politik liberal olduklarında ısrarcıdırlar. Laclau ve Mouffe kendilerini klasik liberalizmin serbest pazar ekonomisinin tam karşısında konumlandırırlar ve geç endüstriyel kapitalizm çağında antagonizmaların giderek yaygınlaşmasının, sosyalist mücadele olanaklarını da içine alacağına inanmaktadırlar. Benjamin Bertram, "New Reflections on the "Revolutionary" Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", **Boundary 2**, s. 89.

2.4. Post-Marksizm'in Siyaset Kuramı: Radikal Demokrasi Projesi

Laclau ve Mouffe'un, post-Marksizm olarak adlandırılan ve liberal demokrasi ile sosyalizmin hedeflerinin birbirine eklemlenmeye çalışıldığı ve neticede yeni bir toplumsallığı öngören hegemonik siyaset kuramlarının, *radikal* bir *demokrasi projesi* sunduğu ileri sürülebilir. Slavoj Zizek tarafından modern siyasetin "anahtar uğrağı" olarak tanımlanan ve tüm siyasal mücadelelerin eninde sonunda dönüp dolaşıp kendisinde düğümlendiği "demokratik buluş"[402] hakkında Laclau ve Mouffe'un, evvela modernitenin ortaya koyduğu demokrasi düşüncesinin imkânlarını zenginleştirmek amacıyla yola çıktıkları aşikârdır. Laclau ve Mouffe'a göre, neticede Batı'da ortaya çıkan özellikle liberal demokratik teori ve onunla ilişkili bütün kurumların bugün olduğundan çok daha homojen ve tek tip bir toplum ve dünya tasavvuruna uygun bir şekilde dizayn edildiği ortadadır. Ancak bu tarz homojen bir demokratik anlayış, günün ihtiyaç ve sorunlarına artık yeterince cevap veremediği için yerini radikal bir demokrasi düşüncesine bırakmak zorundadır.[403] Sağ ve sol gibi geleneksel siyasi kamplaşmaların ortadan kalktığının ilan edildiği bir süreçte, siyasetin de artık salt teknik sorunlarla ilgilenen tarafsız bir çözüm noktası olduğu sıklıkla dile getirilse de; tam aksine Laclau ve Mouffe siyasetin tekrar toplumsal bölünme ya da antagonizmalar etrafında yapılanması gerektiği iddiasıyla yola çıkarlar. Onların demokratik siyaset düşünelerindeki güçlü perspektif de bu noktadan beslenmektedir. Laclau ve Mouffe'nun klasik Marksizm eleştirileri göz ardı edilse bile, onların radikal demokrasi kuramlarının siyasal olanı ve çağdaş toplumsallığı anlamlandırmada alternatif bir görünüm sunmadığını iddia edebilmek oldukça

[402] Slovaj Zizek, "Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi? Evet, Lütfen!" **Olumsallık, Hegemonya ve Evrensellik** içinde, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek (ed), çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2005, s. 112.
[403] Ernesto Laclau, "Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu", s. 91.

güçtür. Laclau ve Mouffe, yeni toplumsal hareket, siyasi birliktelik ve olanakların anlaşılmasında oldukça etkili ve özgün bir proje sunmaktadırlar. Bununla birlikte radikal demokratik siyasetin olanaklılık kazanmasında üç kritik kavramın, sırasıyla *fark mantığı* (logics of difference), *eşdeğerlik mantığ*ı (logics of equivalence) ve nihayet *antagonizma*ların, ön plana çıktığı görülmektedir. Bu kavramların içeriğinin nasıl doldurulduğu sırasıyla irdelenecek olursa; post-Marksizm'in demokrasi tartışmalarındaki özgün yönleri de daha net bir şekilde ortaya konulabilir.

2.4.1. Fark ve Eşdeğerlik Mantığı

Post-Marksizm'in radikal demokratik tavrının en önemli özelliklerinden birisi, birçok kavram çiftinde olduğu gibi, "eşitlik" ve "özgürlük" arasındaki ilişki konusunda da bu iki idealin aralarındaki üstesinden gelinemez gerilime rağmen onların bir arada var olabilecekleri anlayışını savunmasıdır. Eşitlik ve özgürlük gibi iki ideal arasındaki bağlantının kurulmasındaki temel yaklaşım, birinin öteki üzerinde bir tahakküm ilişkisi kurmasına izin vermeksizin, mevcut gerilimli durumu canlı tutma gayretidir. Marksçı anlayışın da içinde olduğu ve "halk iktidarı" söylemine dayanan *modern* demokrasilerin birçoğu, ekseriyetle özgürlüğü dışlamak pahasına, sadece eşitliğin evrensel olarak kabul edilmesi tutumunu benimsemişlerdir. Bu durum toplumsal adalet ve eşitlik düşüncesi konusundaki sorunların giderilmesinde bir ölçüde etkili olsa da; mevcut ilişki ağı bu kez de çoğulcu bir toplum olanağının yaratılması önünde çok yüksek duvarlar örmüştür. Yaygın klasik modern ve salt-eşitlikçi eğilimin aksine, çoğulculuk ve farklılıklar üzerinden de hareket edebilen yeni tür demokrasi anlayışının Laclau ve Mouffe tarafından bu nedenle "radikal" bir proje olarak adlandırılmasında şüphesiz şaşılacak bir şey yoktur. Söz gelimi Mouffe'a göre, geleneksel anlamda demokrasinin farklılığın

ortadan kaldırılması temeline dayandırılarak oluşturulan homojen bir toplumsallığı gerektirdiği olağan bir realitedir.[404] Neticede mutlak bir temsil anlayışının doğal bir sonucu olarak kurgulanan *evrensel ve eşit* oy hakkı ve bunun yine bir uzantısı olarak tasarlanan bir parlamenter demokratik sistem, özellikle 20. yy. boyunca siyaset sahnesini işgal etmiştir. Bütün bu gelişmeler özgürlüğün, eşitlik pahasına örselendiği ve görmezden gelindiğinin olağan birer kanıtıdır.[405] Öte yandan Laclau ve Mouffe'a göre bu kavram çiftlerinden birisi hakkında ötekine rağmen bir seçim yapabilmek ya da ikisinin de engellenmemiş yani mutlak anlamda birlikte var olabileceklerini düşünmek de olanaklı değildir. Bu anlayışın bir gereği olarak r*adikal demokrasi,* "özgürlük ve eşitliği içeren bir arada yaşamanın bir şekilde bir yolunun bulunduğu, hakların var olabildiği ve de uygulanabildiği insani bir arada yaşamaya dair çoğulcu biçimin mümkün olduğu"[406] gerilimli bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunların akabinde, Laclau ve Mouffe'un daha çok "olumsal eklemlenme" anlamında da kullanılan hegemonik siyaset anlayışları, esasen "özgürlük" ve "eşitlik" ya da farklı bir adlandırmayla "tikellik" ve "evrensellik" arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi olarak okunmalıdır. Bu bağlamda hegemonya siyaseti, "fark mantığı" ve eşdeğerlik mantığı" olarak adlandırılan iki bağlamdan meydana gelmektedir. Bu çift yönlü bağlamda "fark/eşdeğer ilişkisi", bir yandan [eşitlik ve evrensel'e gönderme yapan] *eşdeğer*in [özgürlük ve tikellik'e gönderme yapan] *fark*lılaşmayı nasıl etkilediği; öte yandan farkın ise, eşdeğere eklemlenmesinde saklı olan anlamı nasıl barındırdığını gösterebilmek amacıyla

[404] Chantal Mouffe, "Liberalizm ile Demokrasi Arasındaki Eklemlenme Üzerine", **Siyasetin Dönüşü** içinde, s. 158, 59.
[405] Esasen Laclau ve Mouffe, klasik liberal demokrasinin, demokrasiyi sadece "yurttaşlık" [ya da eşitlik] alanıyla sınırlandırp, özel alana [ya da özgürlüğe] kapıları tamamen kapamasına tepki olarak radikal demokrasi kuramını geliştirmiştir. John Trimbur, "The Problem of Post-Marxism: Radical Democracy and Class Struggle, **JAC**, Vol.19, No.2, s. 286.
[406] Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2009, s. 22, 23.

kullanılmaktadır. Laclau'nun fark/eşdeğer ilişkisiyle ifade etmeye çalıştığı şey, tikel ve evrenselin kavramsal çerçevede birbirleriyle bağdaşmaz olduklarını dile getirmek değil; birbirlerinden ayrı olarak anlamsal bir var oluşa sahip olamayacaklarını ifade etmektir.[407]

Daha önce dile getirildiği gibi toplumsal doku, modernitenin ya da onun bir unsuru olarak Marksçılığın öngördüğü gibi dikişli ve kapalı bir toplum modeli üzerine kurulu olmadığı için, toplumsal aktörler kendi söylemlerine göre çeşitli *farklılık konumları* (differential positions) işgal etmektedirler.[408] Hâlbuki toplum homojen bir yapıya sahip olsaydı, evrensel olan ile tikel olan arasında zaten bir ayrım bulunmaz, tüm tikellikler evrensel olan tarafından mutlak bir şekilde temsil edileceği için farklılık konumu ya da bu konumu işgal eden aktörler de doğal olarak var olmazlardı. Ancak toplum homojen değildir ve çok çeşitli aktörler, *fark mantığı* olarak da adlandırılan tikellikler olarak heterojen bir toplumsallık yaratırlar. Feministler, çevreciler, işsizler, kapitalizm karşıtları, eşcinseller, belirli bir etnik azınlığa mensup olan ve çeşitli kültürel gruplar vb. kendi söylemleri etrafında toplumsallığın diğer kesimlerinden farklılaşan tikel pozisyonlara örnek olarak verilebilir. Sözü edilen bu grupların her biri farklı mücadele ve özne konumlarını ifade etmektedirler. Politik alanın genişlemesi ve onun içsel karmaşıklığının arttırılmasına işaret ettiği için fark mantığı olarak adlandırılmalarındaki niyet de buradan kaynaklanır.

Diğer taraftan *fark mantığı* çatısı altında toplanan çeşitli grupların sahip oldukları "tikellik" unsuru kimi zaman öylesine karmaşık bir boyut kazanır ki,

---

[407] Niels Akerstrøm Andersen, "The Discourse Theory of Ernesto Laclau", **Discursive Analytical Strategies, Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann** içinde, The Policy Press, Bristol/United Kingdom, 2003, s. 61.
[408] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji,** s. 15.

tikelliğin bizzat kendisi bile belirli alt sınıflara bölünmek zorunda kalır. Örneğin Laclau ve Mouffe'a göre, erkek tabiiyetine tepki olarak ortaya çıkan bir tür tikel kimlik olarak feminizm, toplumsallık içinde tıpkı başka kimlikler gibi tikel bir pozisyon işgal etmektedir. Ancak toplumsal bir hareket olarak feminizm yakından incelendiğinde, onun bile sayısız farklı tür ve alt sınıflardan oluştuğu rahatlıkla görülebilir. Erkek düşmanlığı olarak ifade edilebilecek "radikal bir feminizm", kadının dişiliğini yeniden tanımlayıp onu yüceltmeye çalışan bir "farklılık feminizmi", ataerkilliği yeniden yaratarak kadın sorununun çözülmez bir hal almasına neden olan ve kapitalizmin gerçek düşmanın ta kendisi olduğunu ileri süren "Marksist bir feminizm hareketi" gibi birçok feminizm türü bulunmaktadır.[409] Yine benzer şekilde bir takım çevre hareketleri de; "sanayileşme karşıtı", "özgürlükçü", "şehirleşme karşıtı", "barışçıl", "gerici" vb. çevre duyarlılığının çeşitli tarzları temelinde farklılık gösterebilmektedir. Netice itibariyle, Laclau ve Mouffe'un *fark mantığı* kategorisi altında politika ve mücadele biçimlerinin çeşitlilik kazandığı, zenginleştiği ve kimi zaman da karmaşıklaştığı bir konumu ifade etmeye çalıştıkları dile getirilebilir.

Günümüz çağdaş siyaset ve sosyal hareketlerinin kendisini bu tarz tikellikler şeklinde sunmaya çalıştığı ve bu tikelliklere bir *zemin* oluşturabilecek söz gelimi "ekonomi" gibi ayrıcalıklı bir noktanın artık geçerliliğini yitirmeye başladığı böylesine bir ortamda, siyaset mekanizmasının nasıl işletilebileceği sorusu sık sık gündeme gelmektedir. Şayet Laclau'nun da ifade ettiği gibi, "hiçbir tikellik, kendi içinde belli bir evrensellik bağı olmadan kurulamaz"[410] ise, politik mücadelenin bu farklılık konumları nasıl olup da bir araya getirilecek ve siyasetin etkin birer özneleri

[409] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 258.
[410] Ernesto Laclau, "Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu", s. 88.

olabilecektir. Laclau ve Mouffe'a göre bu soruna, tek bir tikelliğin evrensel bir söylemi temsil etmesine izin vermeksizin, tüm tikelliklerin olumsal bir şekilde eklemlenmelerine izin verecek bir hegemonik "eşdeğerlik mantığı" ile çözüm bulunabilir. Buna göre, kendine has farklılığını sürdürme arayışındaki tüm tikellikler, birtakım baskıcı güç ve gruplara ya da iktidara karşı, kendi aralarında bir *eşdeğerlik ilişkisi* kurabilirler. Bu yolla mevcut ilişkide artık her farklılık kendi tikelciliğinden çok, birleşerek oluşturdukları eşdeğerlik zincirinin kendisini, yani hegemonik evrensel söylemi, temsil etmiş olmaktadırlar. Özetle, eşdeğerlik zinciri, politik olarak birbirlerine eklemlenmiş fark ilişkilerinden oluşmaktadır. Ancak kurduğu eşdeğerlik ilişkisi nedeniyle bu fark ya da tikellikler tamamen ne kendileriyle özdeştir ne de artık eşdeğerlik ilişkisi öncesi konumlarını bütünüyle korumaktadırlar.

O vakit eşdeğerlik ilişkisinde esas kritik nokta, Laclau'nun da altını çizdiği gibi *tikel* bir grubun amaçlarının, mutlak bir şekilde olmasa da, *topluluğun* özgürleşim/özgürleşme amaçlarıyla özdeşleşmesinin olanaklılık kazanmasıdır.[411] Fakat bu yolla tikellik [ya da fark], evrensel [ya da eşdeğer] bir söylemin ete kemiğe bürünmüş hali olarak ortaya çıkmakta ve olanaksız bir temsil ilişkisine girerek evrenseli kısmen de olsa temsil etmeye çalışmaktadır. Diğer yandan evrensellik de tikelin siyasal ve hegemonik bir eklemlenmeye girmesine katkı sağlayarak onun olumsal amaçlarına hizmet etmiş olmaktadır. Dolayısıyla evrensellik ve tikellik arasındaki karşıtlık yerini bu yolla hegemonik bir ilişkiye bırakarak, hem evrensellik hem de tikellik tamlığı bozulup, saflığını yitirerek yeni bir anlam kazanmaktadırlar. Laclau'ya göre bu ilişki şu şekilde de tarif edilebilir;

---

[411] Ernesto Laclau, "Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü", **Olumsallık, Hegemonya ve Evrensellik** içinde, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek (ed), çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2005, s. 66.

> Evrensellik yalnızca bir tikellikte cisimleşmiş olarak- ve o tikelliği bozarak- var olur, ama öte yandan hiçbir tikellik evrenselleştirici sonuçların yuvası olmadan siyasallaşamaz…Evrensel ile tikel birbirlerini reddeder, ama yine de birbirlerini gerektirirlerse, hegemonik ilişkide asli olan şey, bir olanaksızın temsilidir.[412]

Özetlemek gerekirse, fark mantığı, toplumsal kimliklerin mantığıdır, oysa eşdeğer mantığı ise cepheleşmeye ait toplumsal antagonizmaların mantığıdır.[413] Başka bir deyişle eşdeğer mantığı, fark konumları arasındaki eşdeğer öğelerin eklemlenmesi yoluyla değiş-tokuş edilebilirliğinin olanağını arttıran, "özne pozisyon" sayısının azaltıldığı, *politik olanın yalınlaştırılması*nın bir mantığıdır. Yani daha fazla öğe, benzer değer zinciri içinde değiş-tokuş edilmekte ve bu zincir tarafından içerilebilmektedir.[414] Bu da politikanın istikrarsız da olsa evrensel bir temsil ilişkisiyle yürütülmesine olanak sağlamaktadır.

Bu noktada belirtilmesi gereken diğer bir husus da, eşdeğerliği yaratan tikellikler arasında nihai bir uzlaşmanın hiçbir zaman mümkün olamaması ve eşdeğerlik zincirinin sadece kısmi ve olumsal bir mutabakatı temsil ediyor gözükmesidir. Yani, Laclau'nun belirttiği gibi, ortada sadece olanaksız bir evrenselliğin indirgenemez bir zemindeki temsili bulunmaktadır. Ayrıca tikelliklerin oluşturduğu "kirlenmiş evrensellik" olarak da ifade edilen bu yeni tür hegemonik evrenselliğin, toplumsalın tamamını temsil etmek gibi bir arayışı asla söz konusu değildir. Bu nedenle yine Laclau'nun ifade ettiği gibi, "bütün eşdeğerliklerin içine, toplumsalın dengesizliğinden türeyen aslî bir kararsızlık işlemektedir", bu da tam

[412] Ernesto Laclau, "Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü", s. 68.
[413] Geoff Boucher, "Crop Cricles in the Postmarxian Field: Laclau and Mouffe on Postmodern Socialist Strategy", s. 96.
[414] Niels Akerstrøm Andersen, "The Discourse Theory of Ernesto Laclau", s. 60.

eşdeğerlik durumunun hiçbir zaman mümkün olamayacağı anlamını taşır.[415] Zaten tam eşdeğerlik durumu olanaklılık taşısaydı, bu mantığın işleyebileceği "tek" bir eşitlik-evrensellik alanından söz etmek gerekecekti. Bu da eski tip kapalı bir toplum modelini yeniden çağırmaktan öteye geçemeyecekti. Eşdeğer mantığı ile oluşturulan post-Marksist bir evrensellik ise, söz gelimi, "sınıf" gibi toplumun bütün kesimlerini toparladığı düşünülen modern bir evrensellik türünün tarihsel ve bütünsel bir çerçeve sunma gayesini barındırmaz. Bu yeni mücadele türünün *radikal* olarak adlandırılmasının bir nedeni de, çoğulluğun indirgenemez momentini tanıyan bu demokratik eşdeğerlik özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Tekrar feminizm örneğine dönülecek olursa, birçok varyasyonu içinde barındıran feminist bir mücadele, şayet belirli bir tabiiyet ilişkisinden muzdarip olan diğer gruplarla bir eşdeğerlik ilişkisi kuramazsa dar bir çerçevede mücadele etmek zorunda kalacaktır. Feminist mücadele söz gelimi çeşitli etnik azınlıklar, Çingeneler ve zenciler gibi toplumun dışlanan ve örselenen diğer kesimlerinin talepleriyle bir tür kısmi evrensellik bağı oluşturmalıdır, aksi takdirde mensup olduğu tikel dünya içinde kalacak ve siyasette etkisiz bir güç olmaya mahkûm olacaktır. Anlaşılan o ki, gösterilenlerin bu anlamsal çok çeşitliliği söylemsel eklemlenmeyi, evrensel bir gösteren etrafında eşdeğerlik zinciri kurmaya zorlamaktadır. İşte bu sebeple Laclau'nun da ileri sürdüğü gibi, "farka dayalı kimlik mücadelem başarısızlığa uğradığı sürece, evrensel benim kimliğimin bir parçası"[416] haline gelmektedir. Yine Laclau'ya göre, "ulusal azınlıkların kendi kaderlerini belirleme hakkını savunmak, evrensel değerlere yerleşik bir evrensel ilkeyi gerektirir. Bu değerler, geçmişteki evrenselcilik örneğinde olduğu gibi evrensel bir grubun değerleri değil, daha çok

[415] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 281.
[416] Ernesto Laclau, "Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu", s. 83.

bizzat tikelciliğin sonucu olan bir evrenselliktir."[417] Yani, etnik bir azınlığın parçası olan bir tikellik, bu tikel kimliği üzerinden değil de, mensubu olduğu etnik azınlığın tıpkı toplumun bütün diğer kesimlerinin sahip olmayı istediği eğitim hakkı, konut hakkı, istihdam edilebilme arzusu, demokratik seçimler gibi sayısız evrensel talepler çoğulluğu üzerinden bir demokratik mücadele verebilir. Söz konusu etnik kimliğin diğer azınlıklarla birlikte bu tarz bir mücadelenin bir parçası olması, o kimliğin doyurulmamış taleplerini elde ederek hem başarı kazanması, hem de kendi siyasal kimliğinin inşa edilebilmesi açısından çok büyük bir önem arz etmektedir. Görüldüğü gibi, eşdeğerlik ilişkisinin kritik değeri, onun taşımış olduğu bu özgül "olumsuzluk"tan kaynaklanır.[418] Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere, eşdeğerlik bağı ya da "olanaksız bir evrenselliğin temsili", etnik azınlığın kendi tikelliği ile diğer etnik ya da kültürel kimliklerle ortak bir bağ oluşturmasına olanak sağlamaz. Buradaki kritik ayrım, *pozitif bir ortak bağın kurulmamasıdır*. Yani bir X tikel kimliği, Y ve Z tikellikleriyle kendi tikelliğinin ayırt edici özelliği üzerinden bir evrensel mücadele inşa etmez, kendi tikelliğini bir evrensel mücadele nesnesi haline dönüştürmez. Şayet böyle bir durum söz konusu olsaydı bile, ya Y ve Z'nin, X ile özdeş olduğundan; ya da Y ve Z'nin, X'e indirgenmek istendiğinden söz etmek gerekecekti. Dolayısıyla birinci durumda Y ve Z'nin zaten var olmadığından; ikinci durumda ise Y ve Z'nin kimliklerinin X tarafından inkâr edildiğinden bahsedilecekti. Ancak X, Y ve Z heterojen bir ilişki içinde, kendi tikel kimliklerini koruyarak ve *olumlu* özellik paylaşımına girmeksizin bir eşdeğerlik bağı kurarlar. Aralarında paylaştıkları tek ortak nokta, bütün tikelliklerin doyurulmamış talepleri doğrultusunda oluşturdukları kısmi bir mücadele [ya da olumsuzluktur]. Söz gelimi

[417] Ernesto Laclau, Lilian Zac, "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi" **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** içinde, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 14.
[418] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 115.

X, Y ve Z toplumsal adaletsizliğe ve eğitimde fırsat eşitliğinin var olmamasına tepki gösterip; bunun nedeni olarak da Oligarşik bir A iktidarını hedef olarak göstermiş olurlarsa; eşdeğerlik bağının kurucu unsuru olarak adalet ve eşitlik kavramlarına gönderme yapmış olacaklardır. Bu yolla, ortada parçalı taleplerin eklemlenmesi üzerine kurulu bir eşdeğer mücadeleden bahsetmek mümkün olabilecektir. Eşdeğerlik bağının bu şekilde inşa edilmesi, daha önce de ifade edildiği gibi, bir yandan X, Y ve Z'nin toplumsal kimliklerinin ayrı ayrı inşasına; diğer yandan da doyurulmamış demokratik talepler çoğulluğu üzerinden, A oligarşik iktidarından farklılaşmalarına olanak sağlayacaktır. Öyleyse A iktidarı bu ilişkide karşıt ve *dışsal bir kutup* olarak, eşdeğerlik zincirindeki tikelliklerin bir araya gelemesine imkân vermekte ve eşdeğer hegemonya radikal ve çoğulcu bir demokrasi için kullanışlı bir enstürüman haline gelebilmektedir.[419]

Bu durum hegemonik eklemlenmenin kısmen *metonimik* (metonymic) karakterinden kaynaklanmaktadır. Yani X, Y ve Z'nin eşdeğerlik ilişkisi ile oluşturdukları söylemsel bütünlük, bu söylemin kurucu parçalarının aralarında kurdukları sabitleme derecesine metaforik fakat belirli bir anlam kazandırmaktadır.[420] Bu yolla, bir tür ad aktarımı sağlanarak bir ad ile başka bir anlama işaret edilmekte ve bir parça bütünün tamamının yerine geçebilmektedir. Nasıl "Coca-Cola" adı kendi başına bir tikellik olmasına karşılık, belli bir bütünleşmenin söz gelimi "Amerikan tüketim kültürünün" bir göstereni olarak ortaya çıkabiliyorsa; A oligarşik iktidarı karşısında eşdeğerlik bağı kuran X, Y ve Z'nin adalet söylemi de, metaforik düzeyde kısmi bir sabitlik oluşturmakta ve politik

[419] Alexandros Kioupkiolis, "Radicalizing Democracy", **Constellations**, Vol. 17, No. 1, Blackwell Publishing, 2010, s. 138-139.
[420] Ernesto Laclau, "The Politics of Rhetoric", **Material Events** içinde, University of Minnesote Press, Minneapolis-London, 2001, s. 237.

mücadelenin göstereni halini almaktadır. Bu yolla X, Y ve Z tikellikleri, örneğin "özgürlük" adı altında mücadele yürüttükleri iddiasını sürdürebilirler.

Laclau ve Mouffe eşdeğerlik mantığının esasen *tikellik* ile *evrensellik* arasında kurduğu bu ilişkiyi Marx'a da atıfta bulunarak şu şekilde dile getirmeye çalıştıkları görülmektedir;

> Her grubun taleplerinin diğer gruplarınkilerle eşdeğerliksel olarak eklemlendiği –Marx'ın deyişiyle, "her birinin özgür gelişiminin, hepsinin özgür gelişiminin koşulu olacağı"- bir tarzda, bu farklı grupların kimliklerini değiştiren yeni bir ortak duyunun yaratılması. Yani, verili çıkarlar arasında bir ittifak tesis etmekle kalmayıp, *bu ittifaka katılan güçlerin kimliklerini değiştirdiği ölçüde*, eş değerlik her zaman hegomoniktir.[421]

Aslına bakılırsa Laclau ve Mouffe burada ve birçok yerde görüldüğü gibi, eşdeğerlik mantığına dayalı demokratik mücadele ilişkisinin ortaya çıkış koşulları ve bu koşulların ortak, fakat hegemonik zemininin hiçbir zaman sabit ve ebedi olamayacağının sık sık altını çizmektedir. Söz gelimi tahakküme karşı bir araya gelen tikelliklerin, bu karşıt pozisyonları tikelleri bir araya toplayarak yeni bir ortak duyu yaratmış olsa da; söz konusu tikelliklerin tahakküm karşısındaki olumsuz kurucu unsur ve tehdit edilen pozisyonlarının değişikliğe uğraması durumunda, eşdeğerlik ilişkisinin de sabit kalacağının epistemolojik ve toplumsal hiçbir garantisi yoktur. Bu sebepten ötürü radikal demokrasi söylemi, amaçlı ve baştan verili bir toplumsallığa hep şüpheyle bakar ve "toplumun kuruluşu" sorunsalını aşılamaz bir problem olarak değerlendirir. Çünkü inşa edilen her eşdeğersel bağ, bir yönüyle olanaksız bir bütünün temsili olarak değerlendirilir. Bu şekilde ele alındığında, toplumsal *tarih* de nihai bir amaca doğru kaçınılmaz bir ilerleme serüveni olarak

[421] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 280.

değil de; olsa olsa "daha olumsal hegemonik oluşumların süresiz [bir] ardışıklığı" olarak tanımlanabilir.[422] Neticede eşdeğerlik bağını yaratan demokratik talep ortadan kalktığı anda, bu bağın kurucu zemini de onun aynı zamanda olanağını ortadan kaldıran bir unsur haline gelmektedir. Eşdeğerlik zinciriyle birlikte kendisini daha sade bir şekilde sunan kolektif siyaset öznesi, Derrida'nın "dostluk" kavramını anımsatır gibidir. Homojen olmayan veya homojenlik sınırının ötesinde bir farklılaşma sürecini içinde barındıran dostluk gibi,[423] eşdeğerlik de yerini her an yeni bir fark mantığına bırakmaya eğilimlidir. Bu nedenle *post-Marksist bir demokratik siyaset, sürekli olarak hegemonik eşdeğerlik bağının birbiri ardına oluşturulup, daha sonra yerinden edildiği bir süreci* ifade etmektedir.

Eşdeğerlik ilişkisinin daimi ol[a]maması ve yalnızca süresiz bir ardışıklığı ifade etmesinin bir nedeni de, eşdeğerliğin [ya da kısmi evrenselin], farkları [ya da tikellikleri] tamamen ortadan kaldırmak veya onları yok etmek gibi bir çabasının bulunmamasına bağlanabilir. Farkların bir araya getirildiği bir eşdeğerlik zinciri, farkların tahrip edilmesiyle değil, aksine onların sadece talepleri arasındaki ayrılıkların bertaraf edilmesiyle ilgilenir. "Eşdeğerlik, fark[lılık]ları eklemlemenin [sadece] belirli bir yoludur."[424] Eklemlenen farklılıklar hala evcilleştirilemez olduğu için; demokratik talebin karşılanması ya da talep konusundaki beklentinin değişmesi durumunda, *istikrarsız bu uzlaşı* kendisini farklılıkların yeni bir kimliğe [ya da eşdeğerliğe] dönüştürdüğü ana kadar yeniden erteler.[425]

---

[422] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 247.
[423] Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 235.
[424] Ernesto Laclau, "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", çev. Hayriye Özen, **Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Vol. 1, No. 1, 2011, s. 144.
[425] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 96.

Laclau ve Mouffe'a göre aralarında zorunlu bir bağlantı ya da ilişki olmayan iki farklı tikellik bir araya gelebilir. Söz gelimi cinsiyetçilik karşıtlığı ile kapitalizm karşıtlığı arasında bir bağlantı var olmayabilir, ancak bu iki karşıt pozisyon, hegemonik bir *eklemlenmenin* sonucu olarak ortaya çıkıp belirli bir mücadelenin ortak söylemi haline gelebilirler.[426] Aslına bakılırsa, bu şekilde aralarında zorunlu bir bağlantı olmayan, ancak ortak bir söylemle birbirine eklemlenen ve "yeni toplumsal hareketler" adıyla da anılan bir siyaset anlayışı, verili ve tamamlanmış bir anlam birliği ile yola çıkmadığı, merkezi ve üstün bir garantör tarafından belirlenmediği için toplumsal kategorileri epistemolojik ayrıcalıklarla da donatmaz. Bu haliyle *post-Marksist bir demokrasi anlayışı, eşdeğer talepler arasındaki bir tür çoğul eklemlenme ve radikal bir kimlik inşa etme süreci* olarak da değerlendirilebilir.

Esasen bu çoğul eklemlenme olanağını zenginleştiren temel unsur, tikel kimliklerin talep içeriklerinin pozitif olmaktan çok, negatif bir farklılık boyutuna dayanmasından kaynaklanır. Karşılanan ve tatmin edilen talepler toplumsal içinde bir ayrışma ve uçurum yaratmazlar, çünkü talebin kendisi ile onu dile getiren öznesi tamdır ve ikisi arasında bir özdeşlik mevcuttur. Ancak söz gelimi, belirli bir semtte şehir içi ulaşım konusunda bir takım talepleri olan fakat bu talepler bir türlü karşılanmayan insanlar; diğer semtlerde yaşayan komşularının su, okul, güvenlik ve konut gibi karşılanmayan diğer talepleri arasında, taleplerinin karşılanmaması temelinde bir çeşit dayanışma içerisine girebilirler.[427] Mağduriyetteki bu ortak paylaşım ve bunun üzerinden kurulan bir eşdeğerlik mantığı negatif talep içeriğinden kaynaklandığı için; mağdur grupların iktidar ve yönetici gruplara karşı, karşılanmayan talepler konusunda çoğul bir eklemlenme kurmalarına olanak sağlar.

[426] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 272.
[427] Örnek için, Ernesto Laclau, "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", s. 138.

Dahası, talepler çoğulluğu artık talebin öznesi ile özdeş ve bir halde değildir. Tikel öznellik, çoğul eklemlenme içinde saflığı ve özdeşliğini kaybetmiş; fakat daha kapsamlı bir özne haline gelmiştir. *Öznellik*, artık çeşitli demokratik taleplerin eşdeğer kümesinden kaynaklanmaktadır. *Talepler* ise, basit birer istek olmaktan çıkıp, toplumsalı parçalayan, ayrıştıran ve iktidar/mağdur ayrımına yol açarak siyasal bir mücadele verilmesine olanak sağlayan bir unsur haline gelmiştir.[428] Görüldüğü gibi talepler çoğulluğu, klasik Marksist anlayışın *dikey* toplumsal pozisyon ve "nesnel" çıkar algısının aksine; toplumsaldaki *yatay* birlik ve ittifak olanaklarının arttırılmasını amaçlamaktadır.

Öte yandan gelinen bu noktada, eşdeğerlik mantığının yakın tarih ve reel siyaset sahnesinde herhangi bir karşılık ve olanağının olup olmadığı sorusu da gündeme gelebilir. Yani Laclau ve Mouffe çeşitli kelime oyunlarına başvurarak sadece bir laf cambazlığına mı başvurmaktadırlar, yoksa radikal bir demokrasinin olanaklılık şartı olarak sunulan hegemonik eşdeğerlik ilişkisi, pratik toplumsallığın bir parçası haline gelebilmeyi başarabilmiş midir? Laclau, bu minvalde, 1960 ve 70'ler Arjantin'ine işaret etmek yoluyla; sözü edilen toplumsallığın ete kemiğe bürünmesine çok uygun bir örnek olduğunu düşünür. Buna göre, 1955'te Arjantin'de gerçekleşen askeri darbeyi takip eden yıllarda, karşılanmamış demokratik taleplerin giderek artan şekilde devam ettiği görülmüştür. Darbe mağduru kitleler, hayatın her alanında giderek genişleyen otokratik bir yönetimin muhatabı konumundadırlar. Öte yandan birbirinden çok farklı ve renkli tikel gruplar tarafından dile getirilen talepler çoğulluğu, rejim tarafından ısrarla reddedildikçe; reddedilen taleplerin bu muhatapları zamanla birbirleriyle söylemsel bir birliktelik kurmaya başlamışlardır.

[428] Ernesto Laclau, "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", s. 138-139.

Bu birliktelik Laclau'ya göre, şüphesiz daha önceden verili bir *a priori* anlama sahip değildir. Söz gelimi bu askeri rejimin muhalifleri, muhalefetlerine epistemolojik bir temel katmak ya da onun zemininde siyaset yapmak yerine; reddedilen talepleri etrafında bir araya gelen ve sırf bu nedenle muhalif olarak adlandırılan farklı grupları kapsamaktadır. İşte bu şartlar altında *Peronizm*, eşdeğerlik mantığının ya da farklı bir deyişle, hegemonik evrenselliğin bir temsilcisi olarak, rejim muhalifi tüm tikelliklerin evrensel bir bağı olarak kurulmuştur.[429] İşin ilginç yanı, Peronizm'e adını veren Juan Peron bu sürecin yaşandığı yıllarda ülkesi Arjantin'den uzakta ve sürgündedir. Ancak tıpkı "gösterileni olmayan bir gösteren gibi, "Peronsuz bir Peronizm" de, sistem karşıtı bütün muhalefetin kısmi özdeşlik kurduğu bir *boş gösteren* halini almıştır. Peron'un yokluğunda, rejimden hoşnut olmayan bütün kesimlerin sonsuz ve yeniden yorumlarıyla bir tür hegemonya, yani Peronizm inşa edilmiştir.[430] Kısaca, birbirinden farklı tikel toplumsal kesimler, herhangi bir tamlığı içermeyen ve bu anlamda olanaksız bir bütünlüğü temsil etmek suretiyle, politik bir mücadele yürütmüş ve bunu 1973 genel seçimlerinde iktidara gelerek başarıyla sonuçlandırmışlardır. Bu mücadele, olumsal eklemlenmelere izin veren hegemonik bir mücadele türünün başarısıdır. Öte yandan bu şekilde ortaya konan bir toplumsallığı radikal demokratik bir siyasetin, ya da daha genel kullanımıyla post-Marksist siyasetin, bir karşılığı olarak okumak mümkündür. Özetle, sadece bu örnek üzerinden bile, Laclau ve Mouffe'nun *fark mantığı* ile, tikel kimliklerin siyasette ne kadar etkili roller üstlenebileceklerini göstermiş olduğu söylenebilir.

2.4.2. Antagonizma

[429] Örnek için, Ernesto Laclau, "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti", s. 31.
[430] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 235-243.

Radikal demokratik siyasetin birinci unsuru, fark ve eşdeğer mantığı üzerinden demokratik zincirin bir kanadı, yani "halk"ın inşa edilme süreci ise; ikinci unsuru ise, zincirin bir diğer kanadı veya hasımı, yani "iktidar"ın oluşturulma sürecidir. *Halk* ve *iktidar* arasındaki kamplaşmanın ortaya çıkartılmasındaki en kritik rol ise "antagonizmalar" üzerinden anlam kazanabilir. Laclau ve Mouffe'un toplumsalın açığa çıkarıcı unsurları olarak değerlendirdiği antagonizmalar, daha önce de ifade edildiği gibi, temsiliyet ve nesnelliğin olanaksızlığına işaret ederek, onun sınırlarını açığa çıkarmaya çalışırlar.[431] Antagonizmalar, aynı zamanda aralarında eşdeğer talepler zinciri kurarak toplumsal bir mücadele yürütecek kesimler arasındaki ayrışmanın da bir tür sınırı konumundadır. Ayrıca antagonizmalar, gerçek nesneler dünyasında yer alan dönüşüm sürecine içsel değil; fakat ona *dışsal bir süreç* olarak da ele alınabilirler. Kavram daha mantıksal bir düzlemde çözümlenecek olursa; somut bir cismin özdeşliği üzerinden daha net bir anlam kazanabilir. Söz gelimi, bir taşın kimliği/özdeşliği, onun bir yerde sabit olması ya da mevcut birtakım fiziksel çevre şartlarına bağlı olarak yer değiştirmesiyle birlikte açıklanabilir. Çok yoğun bir sıcaklık altında sözü edilen taşın kırılmış olması ya da onun ufalanması taşın özdeşliğinin inkârı anlamını taşımaz. Ortada olan onun dönüşüm sürecine içsel sadece bir takım fiziksel değişiklikler söz konusudur. Yine aynı taşın başka bir taşla çarpışması da bu bakımdan bir tür antagonizma olarak değerlendirilemez, çünkü her iki taş da kendi özdeşliklerini muhafaza ederek, sadece karşı karşıya gelir ve eğer içlerin birisi daha az sertse, o kırılır. Nesnenin bu şekilde açıklanması pozitif bir anlamlandırma süreci olarak da adlandırılabilir. Ancak Laclau ve Mouffe'a göre, antagonizmada ne içsel bir bağlantı ne de pozitif bir anlamlandırma sürecinden

[431] Ernesto Laclau, "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, s. 104.

bahsetmek mümkündür. Ortada bir kimliğin [ya da özdeşliğin] varlığı değil, sadece onun imkânsızlığı söz konusudur. Bu imkânsızlık, bir kimliğin tamamlanmamışlığının, öteki kimliğin tamamlanmasını engelleme yönünde kendisini göstermektedir. Bu bakımdan söz konusu ilişkide bir tür negatif ve dışsal bir süreçten söz etmek mümkündür. Örneğin bir kapitalist ile ücretli emekçi arasındaki bağlantı bu şekilde ele alınabilecek bir ilişkidir. Birincinin kazancını arttırma yönündeki çıkarı ve bu maksatla ücretleri belirli bir seviyenin altına düşürerek emek pazarında dalgalanmalara sebep olması, ikincinin sadece emek gücü satıcısı değil; tüketim mallarına erişim sağlayan bir tüketici olması özelliğini inkâr etmek üzerine kuruludur. Toplumsal bölünme ve mücadeleye işaret eden bu ilişki türü, iki ekonomik fail ve onların kimliklerinin reddedilmesi esasına dayanır. Benzer bir süreç, bir ev sahibi ve onun evine giren hırsız arasında da mevcuttur. Hırsız ve ev sahibi arasında paylaşılmayan bir kurallar sistemi ve uzlaşmayan birer çıkar ilişkisi söz konusudur.[432]

Bu bakımdan antagonizmalar, bir yandan "ben" kimliğinin kendisiyle özdeş olmasında bir tür engel olarak değerlendirilebilirken; diğer taraftan da kurucu bir dışsal rolü üstlenerek "öteki" kimliğinin tamamlanmamışlığının "ben" kimliğinin kuruluşunun ön koşulu haline gelmesine de olanak kazandırır. Bu bakımdan antagonizmalar hem *kurucu* ve hem de *özdeşliği tahrip edici* bir rol üstlenmektedirler. Buna ilaveten politik gruplar arası ilişkilerin bu tür bir hasımlık ilişkisi bağlamında açığa çıkarılması ve bu ilişkinin "üretici güçlerin gelişimi" gibi nesnel bir takım epistemolojik arayışların bir tür versiyonu haline getirilmemesi; daha olumsal ve demokratik bir siyaset anlayışına olanak kazandırmaktadır. Bu

[432] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 11, 18.

şekilde gerçeklik ile rasyonel bir kurgu arasında bir tekabüliyet ilişkisi kurulmak yerine, siyaset müessesinin failler arasında geçen kıyasıya bir mücadele olarak değerlendirilmesi amaç edinilmektedir.

Toplumsal bölünme ve antagonizmalar üzerinden tanımlanan bu radikal siyaset ve demokrasi anlayışı, rasyonalitenin siyasal kuramdan çoktandır dışlamış olduğu tutku ve arzuları yeniden harekete geçirmekte ve siyasalın daha geniş bir çerçevede anlamlandırılmasına ön ayak olmaktadır. Bu yolla, bir siyasal kimlikle özdeşlik kurma ve/ya bunun üzerinden farklı bir kimliğe karşı belirli bir tavır takınma sadece akıl, uyum ve ılımlılık gibi bir takım kavramlarla değil; tutku, saldırganlık ve fantazyaların da içinde olduğu topyekûn bir süreç bağlamında açıklanabilir. Dahası radikal demokrasinin liberal demokrasiden farklı olarak siyasal olanı tekrar açığa çıkarmak gibi bir gayesi daha bulunmaktadır.

Mouffe'un, Carl Schmitt'ten hareketle liberal düşünceyi tutarlı bir bireyciliğe sahip, devlet ve siyasete itibar etmeyen; bu nedenle de sözü edilen yapılara ilişkin tüm kurumları teğet geçen bir perspektifte değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre liberalizm; ekonomi, iş, eğitim ve mülkiyet gibi kamusal konularda bile sadece bireyi bir başlangıç ve bitiş noktası olarak gördüğü için siyaseti yadsımakta veya onu olsa olsa teknik bir mevzu olarak düşünmektedir. Bu bakımdan siyasal, *liberal demokratik düşünce*nin görmezden geldiği kör noktalarından biri haline gelmiştir.[433] Öte yandan *radikal demokrasi*nin çağdaş politik tartışmalarda taşıdığı özgün yön ise, liberal düşüncesinin aksine bireyi aşan kolektif kimlik siyasetine vurgu yapıp, dost/düşman [biz/öteki ya da iktidar/halk] ayrımını tekrar gündeme taşımasıdır. Bunu

[433] Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, s. 18, 19.

başarmasındaki temel motif, antagonizmaları bir başlangıç noktası olarak görmesinden kaynaklanır.

Radikal demokrasi bu yolla devlet ile kurumlar arası ilişkileri de tekrar gündeme taşımakta ve *aşırı siyasallaştırıcı* bir etki uyandırmaktadır. Radikal demokrasinin bu noktada liberalizmin aksine birey ile değil de, hiçbir zaman tamamlanamaz ve aşılamaz bir sorun olarak ortada duran, "toplumun kuruluşu" problemiyle meşgul olduğu görülmektedir. Neticede toplumsal bir bütünlük ve tamlık fikrinin mümkün olamayacağını ileri sürmek, söz konusu tamlığın bireylere transfer edilemeyeceğini; anlamlı ve kendinden menkul bir bütünlük olarak "birey" anlayışının da olanaklı olamayacağını iddia etmek anlamına gelmektedir.[434]

Fark ve eşdeğerlik mantığı üzerinden eklemlenerek evrensel bir söylem oluşturan ve bu söylem yoluyla mücadele yürüten hegemonik demokrasi anlayışı, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, toplumsal bir bölünmeye yol açarak, demokratik ve radikal bir siyaset alternatifi olma amacını taşımaktadır. Ancak tikelliklerin ya da bir takım mağduriyetlerin, temsiliyet yoluyla evrensel bir mücadele nosyonunu üstlenmeleri ve bu nosyonla kendi kimlikleri üzerinde baskı kuran güce ya da daha somut bir ifadeyle belirli bir iktidara karşı etkin bir mücadele yürütmelerinin olanaklılığını arttıran şey, toplumsal bölünmenin bizatihi kendisidir. Toplumsal bölünme, Laclau ve Mouffe tarafından siyasetin kurucu bir işlevi olarak tanımlanmış ve *antagonizma* olarak adlandırılmıştır. Söz gelimi Peronizm etrafında eşdeğerlik mantığı kuran geniş halk kitlelerinin tam karşı cephesinde yer alan askeri rejimin ya da tabiiyet ve tahakküm ilişkisinin doğduğu konum, antagonizmadan başkası değildir. Yahut X, Y ve Z tikellikleri toplumsal adaletsizliğe ve eğitimde

[434] Ernesto Laclau, "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", çev. Hayriye Özen, **Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Vol. 1, No. 1, 2011, s. 137.

fırsat eşitliğinin var olmamasına tepki gösterip; bunun nedeni olarak da Oligarşik bir A iktidarını hedef olarak göstererek; A iktidarı ve taleplerini kurucu dışsal rolüyle tanımlamış olmaktadırlar. *Antagonizma* hegemonik siyasetin kurucu bir unsuru olarak, bu haliyle demokratik bir mücadele gösteren eşdeğer kitlelerin kendilerini baskı ya da boyunduruğu altından kurtarmak istedikleri güçlerden onları ayıran bir sınır görevini üstlenmektedir. Yani antagonizma bir yandan, hegemonik kitlelerin kendi siyasal kimliklerini inşa etmelerine, diğer yandan da bu siyasal kimliklerin mücadele ettiği diğer karşıt gücün somutlaşmasına katkı sağlayan bir *öteki* işlevini üstlenmektedir. Bir "öteki"nden söz etmek de doğal olarak her zaman bir "biz" ilişkisinin tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Ancak ötekinin var olması, aynı zamanda biz'in [ya da ben'in] tam olarak kendisi olmasını da önleyen bir şeydir.[435] *Öteki*, biz'in varolma(ma)sının bir simgesidir, bir yandan biz'i olanaklı kılar, diğer yandan da onu olanaksızlaştırır.

Biz ve *öteki* kimliklerinin oluşmasını sağlayan ve bu bakımdan siyasetin kurucu unsuru olarak da adlandırılan antagonizmalar, her halükarda bir tür dışlama esasına dayanmaktadır. Antagonizma bir *kurucu dışsallık* (constitutive outside) yaratmak suretiyle, bir tür düşmanlar arası mücadele olarak da ifade edilebilir. Bu mücadelede "onlar" boyutu antagonizmanın inşa edici yönü olduğu kadar, "biz" boyutu da "dost"luk ilişkisinin inşa edici yönü olarak ortaya çıkar. Antagonistik bir ilişki üzerinden kendisini gösteren iktidar savaşımının *differentia specificası* (ayırt edici özelliği), daha önceden inşa edilmiş iki kimlik arasında görülen sıradan bir mücadele olarak anlaşılmamasında yatar. Dolayısıyla kimlikler asla daha önceden inşa edilmez, onların inşa süreci bizzat iktidar mücadelesi içerisinde meydana gelir. Bu bakımdan

[435] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 201.

antagonistik mücadele verili kimlikler savaşımı olarak değil, aksine savaşım içerisinde kendisini kuran kimlikler arası bir dost/düşman mücadelesi olarak okunmalıdır. *Dost ve düşman, biz ve öteki ve nihayet halk ve iktidar kategorilerinin kendisi her daim var olsa da; bu kategorileri işgal eden özne pozisyonları sürekli olarak değişmeye eğilimlidir***.** Yani bugün "dost" kategorisi içerisinde yer alan bir tikelliğin, yarın "düşman" olarak adlandırılmamasının hiçbir ayrıcalıklı dayanak ve gerekçesi yoktur. Benzer şekilde, bugün "iktidar" olan failler, yarın talepleri karşılanmayan bir mağdur pozisyonuna geçince, diğer mağdur tikellikler ile birlikte bir eşdeğer ilişkisi kurup, "yeni" iktidara karşı mücadele yürütebilir.

Antagonizmalar, bir farklılığın olumlanmasıyla, herhangi kimliğin varlığının önkoşulu haline gelirlerken; öte yandan bir "öteki"nin varlığını da dışsal olarak kurmakta ve "benden olmayan"ın bile sınırlarını çizmektedirler. Buna ilave olarak "ben"in yaratılmasında da etkin birer süreçtirler.[436] Antagonizmalar, negatif bir tanımla, pozitif bir inşa sürecini beraberinde getirmektedir. Laclau'nun da ifade ettiği gibi, antagonistik sınır, toplumu iki uyumsuz eşdeğerlik zinciri etrafında yapılanmış, iki indirgenemez kamp halinde radikal bir şekilde bölmektedir.[437] Bu özelliği nedeniyle, politika daima biz ve öteki arasındaki mücadele üzerine kurulu olarak düşünülmektedir. Antagonizmaların üstesinden gelinemez bir mahiyete sahip oldukları tekrar hatırlatıldığında, biz ve öteki arasındaki mücadelenin özgünlüğü bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bu söz konusu bölünmenin ya da düşmanca kamplaşmanın bir kenarında rejim, oligarşi ve egemen gruplar diye adlandırılabilecek baskı araçlarını elinde bulunduran güçler; diğer tarafında ise halk, ulus, azınlıklar vb. baskı altındaki eşdeğerlik ilişkisi kurmuş öteki gruplar yer alır.

[436] Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, s. 23.
[437] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 105.

Dışlanan ve mağdur edilen çeşitli kültürel gruplar, kadınlar, birtakım azınlıklar, zenciler gibi toplumsal hareketlerin *eşdeğerlik zinciri* yoluyla aralarında yaratacakları bir "biz" düşüncesi, olumsal bir kolektif özdeşlik ilişkisi yaratarak, antagonist kampın ötesindeki grup ya da gruplarla oldukça yalın bir demokratik mücadele biçimi ortaya koymaktadır. Eşdeğerlik zincirinin tikel failleri zamanla saflarını değiştirip, baskı araçlarını ellerinde tutanlar arasında bir değiş-tokuş süreci yaşansa da; biz'in *ortak bir iyi* etrafında bir araya gelmiş insan grupları olarak ele alınmak yerine; çoklu ve karşıt özneler olarak düşünülmesi gerekir. Mouffe'a göre biz'in oluşturduğu cemaat yapısı şu şekilde ifade edilebilir:

> Bir cemaat-gerçekte, katıldığımız toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin tanımladığı özne konumları kadar çok sayıda- çeşitliliğin, bir söylemler karışımı tarafından inşa edilen ve söz konusu özne konumlarının kesişim noktalarına kararsız ve geçici biçimde dikişlenmiş sakinleriyiz.[438]

Burada da görüldüğü gibi, Mouffe da, tıpkı Laclau gibi, homojen ve tek bir ortak iyi üzerinden hareket eden bir biz düşüncesinin mümkün olmadığına vurgu yaparak, hegemonyanın geçiciliği ve kırılganlığına tekrar tekrar dikkat çekmektedirler. Bu yorum, iktidar savaşımının anlaşılması açısından oldukça özgün bir perpspektif sunmaktadır.

Mevcut görüntüsüyle antagonizma biz ile öteki arasındaki bir sınır olarak kabul edildiğinde, bu sınırın iki tarafındaki güç mücadelesinin hiçbir zaman bir kazananının olamayacağı da rahatlıkla ifade edilebilir. Üstesinden gelinemeyecek, aşılması mümkün olmayan bir güç mücadelesi ve buna yaslanan bir düşünce tarzının varlığı, çağdaş sosyal teori açısında da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Post-Marksizm'in antagonizma kategorisi, toplumsalı kapalı bir bütünlük olarak sunan

[438] Chantal Mouffe, "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", s. 40.

geleneksel toplum düşüncesinin hiçbir zaman için gerçekleşemeyeceğine de işaret etmektedir. Çünkü antagonizma her daim var olduğu ve hegemonik eklemlenmelere izin verdiği müddetçe, tutarlı ve homojen bir bütünlük olarak toplum fikri de hiçbir zaman inşa edilemez.[439] Çatışmanın üstesinden gelinemeyeceğinin kabulü, bir barış ve uzlaşma durumunun hiçbir surette inşa edilemeyeceğine, haliyle bir bütünlüğü temsil eden tamamlanmış bir toplum düşüncesinin de hiçbir zaman gerçekleşemeyeceğine gönderme yapar. Birbirine benzemeyen tikellikler var olduğu ve bunlar arasındaki çıkar çatışmaları bir eşdeğerlik ilişkisi yarattığı sürece, antagonizmalar da var olacak ve siyasetin kurucu bir öğesi olarak toplumsallıktaki yerlerini alacaklardır. Laclau'nun altını çizdiği gibi, toplumun tamlığına tüm çabalara rağmen ulaşılamadıkça; olanaksız bir nesnenin aranmasına benzer şekilde olsa olsa kısmi bir takım sorunların çözülmesi mümkün olabilir.[440] Bir tamlığa, taraflardan birinin galibiyete yaklaştığına inanıldığı anda, başka bir dışlama ilişkisi siyasetin kurucu unsuru olarak harekete geçecek ve yeni yeni demokratik mücadeleler toplumsal bütünlüğün tamlığını tahrip edecektir. Dahası toplumun tamlığı fikri, toplumsal antagonizmaların bir şekilde ortadan kaldırılabileceği, çatışmasız veya sözde bir uzlaşımla aşılabileceği inancına dayanan "kapalı bir toplum vaadi" olarak değerlendirilmelidir. Böyle bir vaadin gerçekleşmesi mümkün olamayacağı gibi, vaadin kendisi bile tek sesli, demokratik olmayan ve totaliter bir görünüm taşımaktadır. Bu tartışma tıpkı komünist toplumda mutlak bir özgürlüğe ulaşma çabalarının her halükarda başarısızlıkla sonuçlanması ilişkisini hatırlatmaktadır. Komünist toplumda, mutlak bir özgürlük asla tesis edilemez; olsa olsa kapitalist bir toplumun sunduğu özgürlük imkânlarından görece ve kısmen daha özgür bir toplum

[439] Oliver Marchart, "The Political and the Impossibility of Society: Ernesto Laclau" s. 137.
[440] Ernesto Laclau, "The Politics of Rhetoric", **Material Events** içinde, s. 244.

gayesini gerçekleştirebilme potansiyeli mevcuttur. Bu bakımdan her halükarda bir olanaksızın peşinden koşulmaktadır. Bir bütünlüğün temsil edildiği böylesine bir toplum düşüncesi de, Laclau'ya göre benzer şekilde antagonizmaların tam anlamıyla ortadan kaldırılmasının olanaksızlığı nedeniyle asla mümkün gözükmemektedir. Kısaca geleneksel bir olgu olarak toplumun tamlığı düşüncesinin post-Marksist düşünce tarafından bir eleştiri nesnesi haline getirmesi, çağdaş sosyal ilişkilerin anlaşılması açısından da değer taşımaktadır.

2.5. Post-Marksizm ve Yapıbozum: Laclau-Mouffe'un "Yapıbozum"la Buluşması

Laclau ve Mouffe'un siyaset ve demokrasi anlayışlarının belirleyici özelliklerinden birisi de, çağdaş felsefeden ve bu bağlamda bilhassa Derrida'nın yapıbozum düşüncesinden çok yoğun bir şekilde etkilenmiş olmalarıdır. Derrida'nın kendisi yapıbozumun ne olduğu değil de; ekseriyetle ne olmadığı sorunu ile ilgilenmiş olsa da[441]; yapıbozumun felsefi söylemi hakkında tartışmayla ilgili verilebilecek bir dizi genel bilgi, Laclau-Mouffe ikilisinin bu çağdaş felsefi yaklaşımla olan ortaklıklarının sergilenmesi açısından önem taşıyacaktır. Neticede Laclau ve Mouffe, buradan da anlaşılabileceği üzere, Rorty'nin aksine felsefenin siyaset ve demokrasi tartışmalarında hala etkin bir pozisyon işgal ettiğinde oldukça ısrarcıdır.

Yapıbozumun ne olduğu konusunda çok farklı düşünceler dile getirilmiş olsa da; Christopher Norris'in işaret ettiği gibi, yapıbozum "düşüncenin hiyerarşik sistemleri ve kavramsal karşıtlarının sökümü ve felsefede kendisiyle çelişen hareketler ve çözülemeyen çelişkilerin maskesinin düşürülmesi" veya bu çelişkilerin

[441] Jacques Derrida, "Letter to a Japanese Friend", **Derrida and Différence** içinde, David Wood, Robert Bernasconi (Ed.), Northwestern University Press, England, 1998, s. 1.

gerçek yüzünün gösterilmesi olarak tanımlanabilir.[442] Yapıbozum benzer şekilde bir metnin görmezden geldiği veya baskıladığı kendi antagonizma ve çelişkilerini tekrar ortaya çıkarma amacı taşıyan bir metin okuma tekniği ya da felsefedeki "logos-merkezcilik" gibi otoriteryan yapıların köklü bir eleştirisi olarak da değerlendirilebilir. Yapıbozumun sözü edilen bu tanımlamalardan belki de en uygunu, felsefedeki bastırılmış farklılık ve heterojenliklerin, örtülü anlaşmazlık ve antagonizmaların tekrar açığa çıkarılmasına yönelik bir teşebbüs olduğu konusundaki iddiadır.[443] Bu bakımdan bir öz-tamlık, mutlak ve saf bir özdeşlik ve onun teoride tesis ettiği otorite, söz'ün yazı üzerinde kurmuş olduğu egemenlik ilişkisine benzer şekilde, homojenize edilemeyen fark ve heterojen unsurları dışlamaktadır. Derrida, logos merkezciliğin kurmuş olduğu bu ikili hiyerarşiyi bu kez dışlanan terim ya da diğer deyişle öz-tamlığın ek'i (supplement)[444] lehine ters çevirme ya da hiyerarşinin kendisini tamamen yok etme niyeti yerine; bu ilişki ağının bizatihi kendisini sorgular.[445] Derrida'nın girişmiş olduğu bu sorgulama, yapıbozumun

1. Otoritenin benzer mantığı ile iş gören her iki kavramının da özdeşliğini bozarak, kavramlar arasında yeni bir yol inşa ettiği ve bu yeni felsefi söylemin sınırlarında iş gördüğünü ortaya koyar,
2. Kavramlar arasındaki hiyerarşiyi yerinden etmek suretiyle, felsefenin tamamlanmış bir etkinlik olmadığı ve felsefi kapalılığın imkânsızlığını açığa çıkarır,

[442] Christopher Norris, Akt.Saul Newman, "Derrida and the Deconstruction of Authority", **From Bakunin to Lacan, Anti-authoritarianism and the dislocation of power** içinde, Lexington Books, 2007, s. 116.
[443] Saul Newman, "Derrida and the Deconstruction of Authority", s. 123.
[444] Derrida'ya göre ek, mevcudiyetin kendi kendine yetmediği durumlarda, kendisini ekleyen bir fazlalıktır, bir tamlığı başka bir tamlığa zenginleştirir ve mevcudiyetin en dolu ölçüsüdür. Ek, "yerine konan bir şey"olarak eklendiği pozitif mevcudiyete dışsal olarak onu temsil eder. Jacques Derrida, **Of Grammatology**, s. 144-145.
[445] Saul Newman, "Derrida and the Deconstruction of Authority", s. 117-118.

3. Yapının içeriğinin sınırları tarafından yaratılmış ve bu içeriği sürekli olarak tehdit eden bir dışsal, antagonizma ilişkileri yoluyla sürekli yeniden oluşturulur. Öte yandan dışsalın, sabit bir özdeşlik değil; karar-verilemez bir zeminde içeriyi tehdit ettiğine işaret eder.[446]

Yapıbozumla ilgili bu genel betimlemenin üç unsuru Laclau ve Mouffe'un felsefi ve siyasal yönelimleriyle büyük oranda örtüşmektedir. İlk unsurdan başlanacak olursa, yapıbozumun farklılıkların olumsallıklarına yapmış olduğu vurgu ve bunun bir sonucu olarak iki kavram arasındaki hiyerarşik karşıtlığın birbirlerini izole eden engelleyici iddialarının artık sürdürülemez bir geçerliliğe işaret etmesi, Laclau ve Mouffe tarafından çeşitli şekillerde desteklenmiştir. Söz gelimi, daha önce de yer verilen özgürlük ve eşitlik, tikellik ve evrensellik, zorunluluk ve olumsallık, nesnellik ve öznellik, modernite ve post-modernite gibi bazı kavram çiftleri arasında tek yönlü bir ilişkinin olmadığı Laclau ve Mouffe tarafından çeşitli şekillerde vurgulanmıştır. Bu kavramlardan birisi adına ötekinin görmezden gelinmeyeceğini açığa çıkarmak yoluyla Laclau ve Mouffe, yapıbozumla yakın bir dirsek teması kurmuşlardır. Derrida'nın "ya o ya bu" seçimlerine şüpheyle yaklaştığı[447] ve bu seçimler hakkında hiçbir yanıt vermemesi, kendisini bu noktada belirgin bir şekilde gösterir.

İkinci olarak Laclau ve Mouffe, Derrida'nın gösterenler ve onların gösterilenlerinin birbirleriyle bağlı olmadıkları, dilin işaretler arasındaki bir ilişki sistemi olarak sabit ilişkilerin "tamamlanmamış" bir sistemi olarak ele alınması

[446] Bu üçlü ayrımın dayanağı için, Saul Newman, "Derrida and the Deconstruction of Authority", s. 124-125.
[447] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 45.

gerektiği konusundaki düşüncelerini kabul etmektedirler.[448] Yapının hiçbir surette kendi unsurlarını sabitleyememesi ve asla tamamen kapalı bir sistem haline gelememesi, anlamlandırma sürecinin gösteren ve gösterilenler arasında önceden belirlenmiş bir ilişki ağını yansıtması yerine; gösterilenlerin yerinden edilip, birçok *yüzer-gezer gösterenin* onlara sabitlenmesini olanaklı kılar. Laclau ve Mouffe, bu noktada Derrida ile buluşmaktadır. Sözü edilen olanaklılık bir örnek üzerinden daha net bir şekilde ortaya konulabilir. Söz gelimi kumsalda boylu boyunca uzanır halde bulunan ölü bir ayı balığı (gösterilen) karşısında sayısız anlamlandırma ilişkisi kurulabilir. Ayı balığının çevre kirliliği nedeniyle ölmüş olabileceği düşünülebileceği gibi, benzer şekilde onun salgın bir hastalık sonucu can vermiş olabileceği de ileri sürülebilir. Hatta konu biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığında, ayı balıklarının besin zincirlerinde önemli bir yere sahip olan ringa balıklarının aşırı avlanmasının bir sonucu olarak açlıktan ölmüş olabilecekleri düşünülebileceği gibi, ölümün esas sebebinin ayıbalığının talihsiz bir şekilde balıkçı ağlarına takılması olduğu da iddia edilebilir.[449] Kumsaldaki ölü ayıbalığı (gösterilen) sürekli olarak bir gösterenle sabitlenmek suretiyle anlamsal bir bağlantı kurulmak yerine; sayısız yüzer-gezer gösteren ile ifade edilerek, anlam kısmi ve istikrarsız bir şekilde sabitlenebilir.[450] Bu nedenle ölü ayıbalığı aynı zamanda hem çevre kirliliği, hem salgın hastalık ve hem de aşırı avlanma anlamlarını birlikte çağırabilmektedir. Bunun meali, hiçbir ad veya gösterenin anlamı tek başına barındıracak kadar kapsamlı olmadığının ilanıdır. Yapının tamamlanmamışlığı hakkındaki bu sorunsal, kumsalda yatan ölü ayıbalığı örneğinde görüldüğü gibi, aynı anda sayısız göstereni birlikte ifade eden bir askıya

[448] Niels Akerstrøm Andersen, "The Discourse Theory of Ernesto Laclau", **Discursive Analytical Strategies, Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann** içinde, s. 52-53.
[449] Örnek için Niels Akerstrøm Andersen, "The Discourse Theory of Ernesto Laclau", s. 53.
[450] Burada da görüldüğü gibi, anlam sabitliğinin olmadığı değil, sürekli olmadığı bir duruma işaret edilerek, anlam sabitliği ya da değişkenliği gibi yeni bir ikili hiyerarşi tesis edilmekten kaçınılmıştır.

alma [ya da erteleme] durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu konu hakkında Derrida'nın dile getirdiği gibi, "aşkın gösterilenin yokluğu, [anlam] alanını ve oyununu sonsuzca genişletmektedir" ve yapının tamamlanmamışlığı "sonsuz ikamelerin alanını" ortaya çıkarmaktadır.[451]

Bu ifadeye paralel olarak Laclau'ya göre, yapıdaki bu türden bir karar-verilemezlik durumu, kararların daima olumsal olacağı yani belirli bir yapı tarafından belirlenmemiş olacağı anlamını taşımaktadır. Bu nedenden ötürü, söz konusu olumsal kararın özneleri de yapıyı sürekli olarak dönüştürür ve onu bozarlar. Yani özneler kendi kendilerini yine kendi kimlikleriyle dönüştürür ve belirli yapısal gerilimi gerçekleştirip diğerlerini reddedinceye kadar bu iş böyle devam eder.[452] Bu tarz bir yaklaşım, toplumsalın, içinde öznenin etkin bir rol üstlenmesi ve onun iktidar ve güç ilişkileri üzerinden anlam kazabileceğine işaret etmesi açısından da önem taşımaktadır. Çünkü "toplumsal pratik kendinden-tanımlı bir bütünün içsel momenti olmadığı", hiçbir kimlik [ya da özdeşlik] de bu bütünün bir parçası ya da alt belirlenim alanını yansıtmadığı için tamamlanmış bir toplumsallık olarak, "toplum düşüncesi" de geçerli bir söylem nesnesi olarak değerlendirilemez.[453] Bu yüzden yapıya uygun bütünüyle inşa edilebilecek zorunlu bir özdeşlik yoktur ve tüm özdeşlikler sadece birer ilişkisellikten ibarettir. Anlam da tıpkı özdeşlik gibi, toplumsal olarak inşa edilmiş bir ilişki sistemi boyunca üretilir ve sürekli olarak yeni gösterenlere karşılık gelir. Derrida'nın ifade ettiği gibi, "yapının merkezinin doğal bir mahallinin olmaması onun sabit bir yer değil de, bir işlev içerisinde gösterge ikamelerinin sonsuza dek oyun oynadığı bir tür "yer-olmayan" olduğunu düşünmeye

[451] Jacques Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel, **Toplumbilim**, Bağlam Yayınları, Ankara, 1999, s. 168, 173.
[452] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 30.
[453] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 179, 183.

başlamak zorunlu hale gelmiştir."[454] Derrida'nın bu düşüncesinin [Laclau'daki] politik karşılığı, demokrasi gösterilenin "faşizm karşıtlığı" ile eklemlendiği vakit farklı bir gösterene, "komünizm karşıtlığı"na gönderme yaptığında ise çok daha farklı bir anlam ilişkisine işaret etmesi örneği üzerinden takip edilebilir.[455] Netice itibariyle, demokrasinin kendiyle özdeş tek ve biricik bir anlamı olduğundan bahsetmek, pek olası gözükmemektedir. Aşkın gösterensiz, kendi kendisiyle özdeş olamayan bir toplumsallık hakkında, bu noktada ne felsefi ve ne de yapısal bir kapalılıktan artık söz etmek mümkün olabilir.

Derrida'nın girişmiş olduğu sorgulamanın Laclau ve Mouffe açısından üçüncü ve en önemli sonucu, Derrida'nın yapının özdeşliğini sürekli olarak tehdit eden "kurucu ve karar-verilemez dışsal" kavramının, post-Marksist siyaset ve demokrasi yaklaşımının odak noktasını oluşturması hakkındadır. Burada "dışsal" ile kastedilen şey, yapının dışında değil, aksine onun içsel sınırları ve çelişkileri tarafından oluşturulmuş ve bu nedenle de yapının içeriğini sürekli bozmaya çalışan bir oluşumdur. Neticede dışsalın kendisi bile sabit bir özdeşlik tarafından oluşturulmuş değildir. Dahası bir yandan yapının içeriğini tehdit edip, onun saflığını ve kendiliğini tahrip etmeye ve kirletmeye çalışırken; diğer yandan kendisi de aynı anda içerisi tarafından formüle edilebilmektedir.[456] Derrida'nın kurucu dışsal ile vurguladığı şey esasen, Laclau ve Mouffe'un toplumsalın açığa çıkarıcı unsuru olarak gördüğü "antagonizma"lardan başkası değildir. Bir özdeşliğin tamamlanmamışlığının, bir başka özdeşliğin tamamlanmasını engelleme yönünde kendisini gösteren, öte yandan sabit olmasa da kısmi bir özdeşlik durumunun ortaya çıkarılmasındaki bir sınır olarak da adlandırılan antagonizma, Derrida'nın daha çok kavramlar arası tartışmalarda

[454] Jacques Derrida, "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", s. 168.
[455] Örnek için Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 28.
[456] Saul Newman, "Derrida and the Deconstruction of Authority", s. 125.

başvurduğu kurucu dışsalının, Laclau ve Mouffe tarafından politik özneleri tanımlarken kullandığı temel kavramın karşılığıdır. Laclau ve Mouffe, sabit bir özne anlayışına itimat etmedikleri ve özne konumlanışını iktidar ilişkileri üzerinden açıklamaya çalıştıkları için, kolektif politik kimliklerin [ya da özdeşliklerin] kuruluşunda antagonizmalara başvururlar. Antagonizma, karşıt politik kimliğin yani bir "öteki"nin varlığını, "biz" kimliğinin basit bir diyalektik karşıtı olarak değil; "biz"i olanaksız kılmanın bir simgesi ya da sınırı olarak dile getirilir. Örneğin Mouffe, "kolektif kimliklerin kuruluşunda biz/onlar [ya da ben/öteki] ayrımının tüm nesnelliği ve merkeziliğine içkin olan antagonizmanın kavranmasında, yapı-çözümsel bir yaklaşımın yararlılığı vurgusuna Derrida'daki "kurucu dışsal" nosyonunun yardımıyla eriştim"[457] diyerek; politik kimliklerin daima biz/onlar kamplaşmasını açığa çıkarıcı antagonistik ilişkiler üzerine kurulu olduğundan söz etmek istemektedir. Benzer şekilde temel felsefi bir mantık ilkesinin, yani özdeşliğin, yerinden edilmesinin politik özne konumlanışını nasıl etkileyebileceği yine Mouffe tarafından şu şekilde ifade edilebilir;

> Her nesne, bizatihi kendi var oluşuna kendinden başka bir şey kaydeder ve sonuçta her şey farklılık olarak kurulur, dolayısıyla nesnenin var oluşu saf varlık ya da nesnellik olarak tasavvur edilemez. Her kimlik, kurucu dışsalın gerçeğin bir imkânı olarak daima içeride mevcut olması nedeniyle katıksız biçimde olumsal olur.[458]

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, saf ve kirlenmemiş bir var oluştan söz edilemez. Tıpkı Derrida'nın da belirttiği gibi, yapıbozum işte bu "farklara dayanan kirlenmenin [ya da bulaşmanın] zorunluluğunda düşünmektir.[459] Öyleyse yapıbozum aynı zamanda antagonistik sınır bağlamında düşünmeyi de çağırır. Bu antagonistik

[457] Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, s. 24.
[458] Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, s. 33.
[459] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 99.

kirlenme, bazı farklılıkların olumlanması yoluyla "öteki" varlığını da dışsal olarak kurmakta ve politik arenada biz/onlar ayrımını inşa etmektedir. Bu anlayıştan beslenen ve özneler arası çatışma ve bölünme olmaksızın çoğulcu bir demokratik siyasetin olanaksız olacağına inanan Laclau ve Mouffe, sayesinde olumsuzluk inşa edilen bu tür bir "sınır" anlayışıyla, sınırsız bir şekilde dağılmış çeşitli farklılıkları evrensel bir söylemin parçası haline getirmeyi amaçlamaktadır.[460] Baskı altında alınmış ve bu baskıdan kurtulma mücadelesi veren kolektif bir öznenin, söz konusu özgürleşim mücadelesi onun özdeşliğinin bir parçasıdır. Şayet kolektif özne bir baskı ve boyunduruk altına alınmasaydı, onun kimliği oldukça farklı olacaktı. Bu çözümleme 1878'de Alman başbakanı Bismack'ın çıkarmış olduğu anti-sosyalist yasaların, Alman işçi sınıfının birliğinin kurulmasındaki etkin rolünü bir kez daha hatırlatmaktadır. Bu yasalar nedeniyle işçiler bir taraftan özgür siyaset yapma olanağının ellerinden alındığından yakınırken; diğer taraftan da sırf yakındıkları şey karşısındaki tutumları, "kendisi için sınıf" olmanın bilincine varmalarına katkı sağlamıştır. O vakit bir politik kimliğin kuruluşu ötekinin varlığını aynı anda hem gerektirir; hem de reddeder.[461] Belki bu nedenle Derrida, yapıbozumu "başkanın, yani imkânsızın bir deneyimi"[462] olarak adlandırarak; bir özdeşliğin açığa çıkarılmasında kurucu dışsalın nasıl bir karar-verilemezliğin ifadesi olduğuna ışık tutmuştur.

Siyaset kavramının anlamını özellikle son dönem çalışmalarında Carl Schmitt üzerinden açıklamaya çalışan Derrida, öteki ile şiddetsiz bir konuşmanın mümkün olamayacağından, çünkü şiddetsiz bir konuşmanın olmadığından dem vurmaktadır. Ona göre, zaten şiddet olmaksızın kendini üreten bir söz de, başkasına bir şey

[460] Ernesto Laclau, "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti", s. 29.
[461] Ernesto Laclau, "Özgürleşimin Ötesi", s. 69.
[462] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 87, dip not.

sunamaz.[463] Öyleyse şiddeti uygulayan veya ona maruz bırakılan arasında var olan bir kamplaşma, siyasetin kurucu unsuru olarak Derrida tarafından da kabul edilmektedir.

Derrida yapıbozumdan bahsederken onun ne bir analiz, ne bir yöntem, ne de bir eleştiri olmadığının altını kalın hatlarla çizer. Hal böyleyken Derrida ve Laclau-Mouffe ilişkisinde akla çok çarpıcı bir soru gelmektedir. Yapıbozumun basit bir takım felsefi ilke ve aksiyomlara, metodolojik araç ve kurallar grubuna indirgenemeyeceğini ve nihayet iletilebileceği bir mevcudiyeti olmadığı için "eleştiri" de olmadığını vurgulayan Derrida[464], nasıl olur da Laclau ve Mouffe'un siyaset ve demokrasi yaklaşımlarında belirleyici bir rol üstlenebilir. Yakından bakılırsa "öteki"ne karşı şiddet içermeyen bir dil kullanımının imkânsız olduğunu vurgulayıp, bu nedenle de "tarihin sonlu bir aynılık" olmadığını düşünmenin zorluklarına işaret eden Derrida, diğer taraftan "sonsuz bir başkalık"ın da olanaksızlığına dikkat çekerek, aynı ve başka kavramları arasında bir karar-verilmezlik duruma işaret etmiştir.[465] Böyle bir manzarada, özneyi güç ve iktidar ilişkileri ve bunun bir boyutu olan "söylem analizi" üzerinden açıklamaya çalışan post-Marksist bir siyaset anlayışı ne dereceye kadar yapıbozumun karar-verilemezlik düşüncesinden etkilenebilir. Öznenin yani "karar"ın alanı olan siyaset, karar-verilemez olan ile ne tür bir ortaklık kurabilir. Aslında bu ve benzeri soruların cevabı kısmen de olsa yapıbozumun siyaset ile olan ilişkisini serimlemesi açısından da önemlidir.

---

[463] Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sayı: 47-48, 2006, s. 142.
[464] Jacques Derrida, "Letter to a Japanese Friend", s. 3-4.
[465] Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 107.

Esas sorunsalı metafiziğin yerinden edilmesi olsa da, Derrida, yapıbozumun kendisiyle tutarlı olabilmek adına; tamamen spekülatif, kuramsal ve akademik bir söylemin parçası olmaya hapsedilemeyeceğini, bütünsel olmasa bile siyasallaşmanın hiçbir zaman sona erdirilemez olduğunu vurgulayarak; yapıbozum ile karar-verilemezlik izleklerinin nasıl bir araya getirilebileceğini sunmaya çalışır.[466] Derrida'ya göre, karar-verilemez olan *sadece* iki farklı anlam veya kural arasında gerçekleşen gerilim ve salınımı vurgulamakla yetinmez; o kendisini bir "delilik anı"na, yani imkânsız karara teslim etmekle yükümlü "deneyime" de bırakır.[467] Derrida'nın deyişiyle, "delilik" yani karar anının, sonlu bir aciliyet anı olarak yaşanması gereklidir. Çünkü "adil bir karar, her zaman, hemen oracıkta, derhal gereklidir."[468] Derrida bir kararın gerektiğinde alınması kaçınılmazlığının altını çizerek, esasen söz konusu kararı veren "özne"nin varlığını da olumlamakta ve o noktada bir "özdeşlik"in kısmen de olsa inşa edilmesi gerekliliğine hükmetmektedir. Ancak burada belirtilmesi gereken en önemli husus, öznenin aldığı ve özdeşliğin inşa edilmesine imkân tanıyan bu kararın "özgür" bir karar oluşu karar-verilemez olanın bütünüyle tecrübe edilişine bağlanmıştır. Bu imkânsız tecrübe Derrida'ya göre öylesine etkilidir ki, alınmış kararın bile bizatihi içinde saklıdır:

> İşte bu yüzden karar adını almayı hak eden her kararın içinden geçmesi gereken karar-verilemezin deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır…Karar-verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özsel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir.[469]

[466] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 52, 72.
[467] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 72.
[468] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 75.
[469] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 73.

Derrida'nın alıntıda belirttiği gibi, karar-verilemez tıpkı bir hayalet gibi, her karara yerleşmiş durumdadır. Post-Marksizm'in hegemonik kararına gelinecek olursa, Laclau'nun ifade ettiği gibi, o da tıpkı karar-verilemez olan gibi, "hayaletimsi" bir yapıya işaret etmektedir. Esasen hayaletimsiliğin özünün ten ve ruh arasındaki bir karar-verilemezlikte yattığı, çünkü hayaletin ne saf ruhu ne de saf bir bedeni temsil etmediği hatırlatıldığında, hayalet mantığının, her iki ayrık kutbun heterojenliğini açığa çıkaran bir ilişki ağını içinde barındırdığı rahatlıkla düşünülebilir. Öyleyse hegemonik bir kararın hayaletimsiliği, toplumsallığın imkânsız evrenselliğini temsil etmeye çalışırcasına, evrensel ve tikel olan arasında karar-verilemezlik noktasını sürdürmesinde saklıdır.[470] Yapının söylemsel karar-verilemezliği nasıl nihai bir anlam sabitliğinin olanaksızlığıyla birlikte, nihai bir anlam değişkenliğinin olanaksızlığını da beraberinde barındırıyorsa; bütün yapılar gibi politik yapıların karar-verilemezliği de bu nedenle ancak hegemonik olabilir. Yani karar hep vardır, ancak o nesnel olarak belirlenmemiştir, fakat karar-verilemezlik deneyiminden geçilerek alınmıştır. Alınan her karar, "farklı bir kararın da mümkün olabileceği" düşüncesini her daim kendi içinde saklı tutar.[471] Laclau, yapıbozum ile hegemonyanın karar ve politika arasındaki ilişkisini çarpıcı şekilde şu cümlelerle dile getirir:

> *Yapıbozum*, yapının karar-verilmezliğinde sökün eden kararın rolünü keşfediyorsa; *hegemonya* da, karar-verilemezlik alanında bir karar

[470] Ernesto Laclau, "Zaman Çığrından Çıktı", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 114, 118, 120.
[471] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 188.

> oluşturma teorisi olarak, yapıbozumdan bu alandaki bağlantıların olumsal karakterini her yönüyle ortaya koymasını bekleyecektir.[472]

Laclau'dan alıntılanan bu pasajda da ifade edildiği gibi, yapıbozum, bir siyaset ve demokrasi anlayışı olan hegemonyaya karar-verilemezlik deneyiminin bütün yönlerinin betimlenmesinde, iki unsur arasındaki birbirlerini bastırmaya çalışan düğüm noktalarının olumsallıklarının açığa çıkarılmasında ve toplumsalın yapısal tamamlanmamışlığının anlaşılmasında yardımcı olabilir. Hegemonya ise, söz konusu imkânsız deneyim bağlamında politik özdeşliği açığa çıkararak, bir "karar" teorisi oluşturmanın işlevini görmektedir. Fakat bu karar teorisi, güvence altına alınamayan, istikrarsız ve olumsal bir karar teorisi olmaktan öteye geçemez. Çünkü toplumsalı oluşturan kararlar, algoritmik olarak formüle edilemezler. Onlar, "öteki" olanakların baskısı tarafından sarmalanmış bir hegemonyaya, birbirleriyle bağdaşmayan seçimler arasındaki bir karar-verilemeliğe dayanırlar.[473] Daha sade bir şekilde dile getirilecek olursa, yapıbozum daha kavramsal ve teorik bir dünyanın sınırlarında dolaşırken; hegemonya ise pratik alana açılmanın, siyaset ve demokrasi tartışmalarının etrafında dolanmanın bir olanağını sunmaktadır. Laclau'nun hegemonyanın yapıbozum ile olan döngüsel ilişkisini sunmaya çalıştığı aşağıdaki şu ifadeler oldukça ilgi çekicidir:

> *Yapıbozum* ve *Hegemonya* tek bir teorik-pratik işlemin iki temel boyutudurlar. Hegemonya yapıbozumu gerektirir; yapıbozumcu müdahalenin getirdiği radikal yapısal karar-verilemezlik olmadan, toplumsal ilişkilerden oluşan birçok katman birbirlerine zorunlu mantıklarla bağlıymış gibi görünürdü ve üzerinde hegemonya kurulacak bir şey olamazdı. Ama yapıbozum da hegemonyayı, yani *karar-verilemez bir zeminde alınan karara ilişkin bir teoriyi gerektirir*: bir karar teorisi

[472] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 143. Pasajın orijinal çevirisinde kullanılan "yapısöküm" yerine, bizim alıntımızda"yapıbozum" ifadesine yer verilmiştir.

[473] Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", **Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism** içinde, s.101.

> olmadan, yapısal karar-verilemezlik ile fiili durum arasındaki mesafe teorileştirilmeden kalır. Ama bu karar yalnızca hegemonik bir karar olabilir.[474]

Benzer şekilde Simon Crithley de, hegemonya teorisinin, tanımlayıcı ve normatif bir özelliğe sahip olduğu için gerek ihtiyaç duyduğu etik sorumluluğu yapıbozumdan ödünç alabileceğini; yapıbozumun ise, mahrum olduğu olumsal politikaların oluşumunda hegemonya teorisine başvurabileceğini belirterek, aradaki yakın bağlantıya bir kez daha hatırlatır.[475]

Özetlemek gerekirse Laclau ve Mouffe, yapının tamamlanmamışlığı, ek mantığı, karar-verilemezlik ve logos merkezciliğin yerinden edilmesi gibi birçok kavramı Derrida'dan almış ve yeniden yorumlamıştır. Dahası yapıbozumun karar ve karar-verilemezlik arasındaki ilişkisinden türettikleri olumsal bir karar teorisi olarak hegemonik siyaset ve demokrasi analizini ortaya koymuşlardır. Bu analizin en önemli noktasını oluşturan ve bütün toplumsal ilişki sistemlerinin belirli bir dereceye kadar ifadesi olarak gösterilen iktidar ilişkileri ise, Derrida'nın kurucu dışsal nosyonundan kavramsal düzeyde örnek alınarak türetilmiştir. Olanaksızlığı vurgulanan toplumsal nesnellik iddiası siyasetin var olan bir imkânı olarak bu kurucu dışsal ya da antagonizma ilişkisine dönüştürülmüş ve kolektif kimlikler biz/onlar tarzında inşa edilerek, çoğulcu bir demokrasi vaadine yer açılmaya çalışılmıştır. Bu vaat kendisini en çok, Derrida'nın Marx'ın mirasını ele aldığı bir metinde Marksizm'in dogma olarak nitelenen tüm kurum ve kuramsal biçimlerini dışlayan, gelecek yüzyılın "Yeni Aydınlanma Çağı" adına, faillerini "yapıbozumcu davranmaya ara vermeyenler"in oluşturduğu bir *karşı-fesat birliği*nde göstermiştir.

---

[474] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", çev. Tuncay Birkan, Chantal Mouffe, (Ed.), **Yapıbozum ve Pragmatizm** içinde, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 99-100.

[475] Simon Critchley, Ethics, Politics and Redical Democracy-The History of a Disagreement", **Culture Machine**, Vol.4, 2002, s. 3.

Kendisini Marx'ın öldüğünü mutlulukla ilan eden fesat cephesinin tam karşısında konumlandırılan Derridacı bu "karşı-fesat birliği", biz/onlar ayrımı üzerinden inşa edilen ve yeni tür bir köleliğe karşı mücadele verme amacını taşıyan bir birlikteliktir.[476] Derrida'nın biz/onlar ayrımını yeniden üreten ve politik cepheleşmeye çağıran bu karşı-fesat manifestosu bile, barındırdığı politik kaygılar nedeniyle, yapıbozumun Laclau-Mouffe üzerindeki etkisinin takip edilmesi açısından önemli kabul edilebilir. Bu bakımdan "aşırı-politikleştirici olduğu" sıklıkla dile getirilen yapıbozumun,[477] Laclau ve Mouffe'un post-Marksist siyaset anlayışları üzerindeki katkısı göz ardı edilemeyeceği gibi; söz konusu anlayışlarının "radikal" bir demokrasi projesi olarak anılmasındaki başat faktörlerden birisi de bu felsefi katkıdan beslenmektedir.

2.6. Post-Marksizm'e Yönelik Eleştiriler

Çalışmanın bu noktasına kadar, Laclau ve Mouffe ikilisinin post-Marksist yaklaşımlarının özellikle felsefi arka planı, çağdaş tartışmalardaki yeri, onların siyaset ve demokrasi söylemi ve bu alanlardaki beklentileri dile getirilmeye ve tartışma daha çok bu ikilinin çizdiği sınırlar dâhilinde ele alınmaya çalışıldı. Bu noktadan sonra, Laclau ve Mouffe'a yöneltilen kuramsal karşı çıkışlar ve bunların mahiyetine dikkat çekilerek Laclau ve Mouffe'un daha çok bu eleştiriler karşısındaki tutum ve pozisyonları irdelenmeye çalışılacaktır. Bu maksatla yer yer eleştirilerin dozajı, içeriği ve haklılığı da sorgulanarak, tartışma zenginleştirilecektir.

Laclau ve Mouffe'a yöneltilen itirazların ekseriyetle onların post-Marksist "politik pozisyonlarından" ileri geldiği bilhassa belirtilmelidir. Bu mevcut pozisyonun gereği olarak, özellikle klasik Marksizm'e yönettikleri eleştiriler oldukça

[476] Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 142.
[477] Chantal Mouffe, "Liberal Bir Sosyalizme Doğru", s. 144.

sert [ve bazen haksız] bir şekilde karşılık bulmuştur. Bu bakımdan söz konusu itirazlar, "klasik Marksist" cenahtan ve "eleştirel kuram"dan gelen karşı çıkışlardan ilham alınarak formüle edilmeye çalışılmıştır.[478] Eleştiriler genel hatlarıyla alt başlıklar halinde irdelenecek olursa;

2.6.1. Post-Marksizm Bir Tür anti-Marksizm midir?

Laclau ve Mouffe'un post-Marksist projelerinin Marksizm'in "yenilenmesi" değil de, onun bir "reddiyesi" olarak okunması gerektiği konusunda literatürde çok yaygın bir görüş bulunmaktadır.[479] Post-Marksizm'e yönelik en şiddetli muhalefetin, klasik Marksist gelenek ve onun çağdaş temsilcileri tarafından yapıldığı çok net bir şekilde ileri sürülebilir. Yakından bakıldığında, Avrupa solunun güncel tartışmalarında çok önemli bir yere sahip olan *New Left Review* (Yeni Sol Dergisi) ve onun editörü Norman Geras'ın bu eleştirmenlerin en önde gelenlerinden birisi olduğu görülecektir. Öyle ki Geras, Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı tartışma yaratıcı yapıtından bahsederken, onun "çok ileri aşamadaki bir entelektüel hastalığın ürünü", bir bakıma "teorik bir hovardalık" ve "uçarılık" olduğunu ifade etmekte, en hafif deyimiyle bu eseri alaya almaktan hiç çekinmemektedir.[480] Geras'a göre Laclau ve Mouffe, 1960'ların ortalarından sonra özellikle ileri kapitalist dünyada Marksçı entelektüellerin çoğunun yaşamış olduğu hayal kırıklığına benzer şeyler yaşamış, Marksizm'in "eski bir şapka" olarak

---

[478] Şüphesiz Laclau ve Mouffe birçok çağdaş düşünür tarafından eleştiri potasına yatırılmıştır. (Örn: Slavoj Zizek, "Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi Evet, Lütfen!", **Olumsallık, Hegemonya ve Evrensellik** içinde, s. 104-153.) Ancak çalışmanın kapsamı ve özellikle siyaset ve demokrasi tartışmalarındaki yeri ve önemi açısından, bu eleştirilerden özellikle onların post-Marksist politik pozisyonlarına yöneltilenleri ele alınmaya çalışılmıştır.

[479] Henry Veltmeyer, "Post-Marxist Project: An Assesment and Critique of Ernesto Laclau", **Sociological Inquiry**, s. 516, Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 105-109, Sevilay Kaygalak, "Post-Marxist Siyasetin Sefaleti", **Praksis**, 2001, s. 40-44, Gülseren. Adaklı "Post-Marksizm'in Kuramsal ve Siyasal Açmazları", **Praksis**, 2001, s. 13.

[480] Norman Geras, "Post-Marxism?", **New Left Review** I/163, May-June, 1987, s. 43.

görülmeye başlandığı bu tür bir atmosferde, ondan *vazgeçişi,* entelektüel ilerlemenin maskesi altında gizlemeye çalışan bir zamanların iki önemli Marksisti olarak değerlendirilebilir.[481] Bu gibi insanlar için yüz seksen derece dönmüş olma düşüncesi çoğunlukla rahatsız edici olabileceğinden, bu tür rahatsız edici bir fikre karşı kendilerini korumak maksadıyla, onlar genellikle "vazgeçmiş" olmayı kabullenmekten pek hoşlanmazlar.

Geras'a göre Laclau ve Mouffe'un çalışmaları, bu gerçekten kaçınma çabalarına rağmen, tamamen bir vazgeçiştir; çünkü onların bütün gayretleri Marksist konumlandırmaya anlam veren tüm öğelerin kıyasıya bir reddiyesi üzerine kurulmuştur. Toplumsal ve politik kimlikler ve grupların tarihsel belirleyici faktörü, nesnel ya da yapısal sınıf konumlandırması, üretim ilişkilerinin (ekonomik yapı) açıklayıcı önceliğe sahip olması, temel ve üst yapı metaforunun teorik olarak uygulanabilir olması, dahası işçi sınıfının sosyalizmde nesnel çıkara sahip olması, bunun sosyalizm mücadelesi ile olan bağlantısı, sosyalizmin bizatihi kendisi, kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılması ve onun özgürleştirici toplumsal dönüşüm projesi içerisindeki hayati stratejik amacı…[482] Bütün bunların teoride sahip olduğu değeri yerle bir etmek, Geras için bir vazgeçişten başka bir anlam taşımaz.

Geras, bu haliyle Laclau ve Mouffe'u, Marksist düşünce içinde kendisini revizyonist olarak adlandıran Eduard Bernstein'a benzetir. Geras'a göre Bernstein'ın yaklaşımını esasen revizyon [ya da bir değişim] olarak değerlendirmek yerine, bir "terk ediş olarak" adlandırmak ne kadar doğru bir tanımlama ise; kendilerini Marksizm'in ötesinde gören Laclau ve Mouffe'u da bu şekilde tanımlamak o düzeyde yerinde olacaktır. Bernstein nasıl Marksçı anlayışın önemli tüm

[481] Norman Geras, "Post-Marxism?", s. 41.
[482] Norman Geras, "Post-Marxism?", s. 43-44.

kategorilerini bir kenara koymuş, fakat bunu yaparken ortaya koyduğu çabayı bir revizyonmuş gibi sunmayı ihmal etmemişse; post-Marksist etiketiyle kendini sunmak da, kuşkusuz Laclau ve Mouffe'un kulaklarında bir alternatif ya da eski Marksist (ex-Marxist) olarak anılmaktan daha "hoş bir halka" olarak görülmüştür. Neticede bu farklı adlandırma kökten bir renk değişikliği yerine; sanki ileriye doğru bir hareket, bir gelişim düşüncesini çağrıştırmaktadır.[483] Bu bakımdan Geras'ın nezdinde, Laclau ve Mouffe, Marksizm'den vazgeçişlerini, farklı kavram kalabalıklarına başvurarak bir ilerleme olarak sunmakla, yanılgı içerisindedirler.

Laclau ve Mouffe'un bir başka eleştirmeni Ellen Wood ise, "Marksizm'in ötesine geçiş" şiarıyla yola çıkan post-Marksizm hakkında *ilerleme* ve *daha çağdaş* yakıştırması yapmaktansa; onun esasen "anti-Marksizm'e giden yolda kısa bir durak" olarak adlandırılması gerektiğini düşünmektedir. Laclau ve Mouffe'un cümlelerinde "işçi" yazılması gereken tüm boşluklara "halk"; "sosyalizm" yazılması gereken boşluklara ise "radikal demokrasi" denilen bir şey eklenerek, sosyalizm olarak nitelendirilebilecek her şeye bir bir veda edilmiştir.[484] "Kimlik" ve "farklılık" kategorileri ile sosyalist demokrasiyi sulandırmaları, Wood'a göre, "kapitalizm ve onun ideolojik mistifikasyonlarına teslim oluşu temsil etmektedir."[485] Wood'un nazarında 1980'lerin ortalarında yeni Marksizm yorumlarıyla yola çıkan Laclau ve Mouffe'un günümüzde Marksçı ideallerle bağlarının çok uzak ve zayıf oluşu da bu anti-Marksist pozisyon çerçevesinde değerlendirilebilir.[486] Aslında Wood'un bu son analizinde haksız olmadığına işaret eden birtakım deliller olduğu söylenebilir. Söz

[483] Norman Geras, "Post-Marxism?", s. 43.
[484] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul, 2006, s.83.
[485] Ellen Wood, **Kapitalizm Demokrasiye Karşı, Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, çev. Şahin Artan, Yordam Kitap, İstanbul, 2008, s. 303.
[486] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 14.

gelimi, Mouffe antagonizmaların öneminden bahsettiği bir yerde, "*Marksizm'in ölümüyle birlikte*, sonunda antagonizma nosyonundan vazgeçebileceğimiz yanılsaması yaygınlaşmış bulunmaktadır"[487] tarzında bir ifade kullanarak; reel sosyalizmin ortadan kalkışını, onun eksik bir reel yorumu ile Marksizm'in bütün entelektüel mirasını birbiriyle özdeşleştirmek şeklinde ele almıştır. Neticede [eğer böyle bir şey varsa bile] *ölen* Marksizm'in olsa olsa yorumlarından ancak bir tanesi olabilir; onun bir fikir sistemi olarak öldüğünü ilan etmek, kendi entelektüel gelişimini bu tarihin bir parçası olarak gören birisi için biraz iddialı gözükmektedir. Öte yandan Derrida'nın da sıklıkla altını çizdiği gibi, bütün mevcudiyetler yokluğun izleri tarafından işaretlendiyse, "ölüm" diye bir şeyden söz etmek bu kadar kolay telaffuz edilebilir mi? Yapıbozumu şiar edinen birinin "ölüm" kavramını bu kadar net bir şekilde kullanması bir miktar rahatsız edici gözükmektedir.

Yine Marksizm ile çağdaş reel siyaset mevzularının tartışıldığı bir başka noktada Mouffe, Marksizm'i tamamen negatif bir kavram olarak ele alarak, şu şekilde bir ifade içinde kullanmıştır;

> Marksizm'in kendisini krizin neden olduğu rüzgârlarda, sadece totalitarizm çözümlemesiyle *Sovyet modeline duyulan güvensizlikten değil,* ama aynı zamanda, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışının *sınıf indirgemeciliği* karşısındaki meydan okumadan *kurtarması da olanaklı değildir*.[488]

Bu ve benzer ifadeler Mouffe'un Marksizm söz konusu olduğunda bir durum değerlendirilmesi yapmasından çok, onu sanki negatif bir çağrışıma işaret etmek için kullandığı düşüncesini uyandırmaktadır. Yine Laclau ve Mouffe'un son yıllarda kaleme aldıkları çalışmalarda bir dönem sıklıkla kullandıkları "post-Marksizm"

[487] Chantal Mouffe, **Siyasetin Dönüşü**, s. 14.
[488] Chantal Mouffe, "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", **Siyasetin Dönüşü** içinde, s. 23.

ibaresinin bile yerine; genellikle "post-endüstriyel toplum", "post-modernizm", "post-yapısalcılık", "post-geleneksel", "post-sosyaldemokrat", "post-liberal" gibi farklı ifadelere yer verdikleri görülmektedir. Sadece bu durum bile onların içinde "Marksizm" geçen her şeye sanki mesafeli bir duruş sergilemeye çalıştıkları izlenimini uyandırmakta ve Wood'un bu konu hakkındaki bazı yakıştırmalarına delil olarak kullanılmaktadır.[489]

Öte yandan Laclau ve Mouffe ise, kendilerini "uçarı", "dönek", "sefihçe ve bağnazca bir entelektüel boşluk içinde", "zamanın ruhuna uygun hareket eden" vb. yakıştırmalarla suçlayan özellikle Geras ve Wood gibi eleştirmenlerin yazılarını açıkça birer "kınama manifestosu"[490] olarak görme eğilimindedirler.[491] *Ad hominem* kaleme alınan bu ve benzeri suçlayıcı ifadelerin kendilerini kişisel olarak tanımayan, ancak buna rağmen *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'yi yazmalarını sağlayan motivasyonu tüm çıplaklığıyla betimleyen teorisyenlerin tavrına şaşırmakla birlikte, kendileri de benzer tonda bir tür karşı-sövgü içerisine girişmeyeceklerini belirtirler. Bu bağlamda, Laclau ve Mouffe'un Marksizm ile olan hesaplaşma kaygılarını birtakım genel teorik gerekçelerle değerlendirmek daha doğru olacaktır.

---

[489] Laclau ve Mouffe'un kavramsal çerçevede "post-Marksizm" sözcüğüne daha az yer veriyor olmalarını reel politikada son yıllarda gerçekleşen bir takım gelişmelere bağlamak kısmen de olsa mümkün olabilir. Söz gelimi Mouffe 2006 yılında gerçekleşen bir röportajında, 1980'lerin başında Laclau ile birlikte *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'yi kaleme aldığı döneme kıyasla kendisini çok daha karamsar hissettiğini ifade eder. Neo-liberalizmin gelişimiyle birlikte, en azından İngiltere'de, sosyal demokratik sağduyuda (common sense) çok büyük bir gerileme yaşandığını, dün eleştirdikleri birçok şeyi bile bugün savunma noktasına geldiklerini belirtir. Bu bakımdan, günümüzde artık radikal demokrasi söylemini formüle etmek bir yana, demokratik kurumları savunma noktasına kadar gerilediklerinden yakınır. Bu bakımdan radikal bir demokrasi söylemine dayanan "post-Marksist" bir yaklaşım yerine, liberal kurumları ön plana çıkaran bir tutum takındıkları konusunda Wood'un gözleminde haklılık payı bulunmaktadır. [Chantal Mouffe, "Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe", Nico Carpenter, Bart Cammaerts (Ed.), s. 970.] Yine Mouffe, kapitalist sisteme alternatif radikal bir düşünce ortaya koymaktan vaz geçmek ve "Yeni Toplumsal Hareketler"in taleplerine cevap verememesi gerekçesiyle Marksçılığı dışlamakla itham edilmektedir. Bu bakımdan Mouffe'nun reel politika söz konusu olduğunda daha liberal bir çizgide durduğu ifade edilebilir. Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 103.

[490] İng. the pamphlet of denunciation.

[491] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 79-80.

Laclau ve Mouffe ikilisini değerlendirirken onların hangi düsturla yola çıktıkları bir kez daha hatırlatıldığında, niyetlerini anlamak kolaylaşmaktadır. Buna göre Laclau ve Mouffe başlıca iki kaygıyla Marksizm ile bir hesaplaşma ihtiyacı hissetmiştirler. Bunlardan ilki, dünyanın yaşadığı dönüşümünün insanoğlunu da bir dizi değişiklik yapmaya itmesiyle açıklanabilir. Artık eski düşünce formları içinde benzer formülasyonları tekrarlamak ve geçerliliğini yitirme durumuyla baş başa kalmış şemalar yoluyla bu dönüşümü görmezden gelmek ya da onu çarpıtmaya çalışmak, Laclau ve Mouffe'a göre inandırıcı bulunmamaktadır. İkinci olarak "günün farkına varma" ve zamanın problemlerinin anlaşılabilmesi için geçmişin yeniden sorgulanması ve bu yolla geçmişle, ya da onun hayaletleriyle, yeni bir diyalog kurulması bir zaruret olarak gözükmektedir.[492] Kapitalizmin yaşadığı yapısal dönüşümler, onun tüm yapıları yerinden oynatan etkileri ve nihayet bunun toplumsal yaşam alanlarına giderek artan bir oranda nüfuz etmeye başlaması, kısaca günün ihtiyaçlarının farkına varılması, geçmiş Marksçı formülasyonun tekrar gözden geçirilmesini gerektirmiştir.

Bu niyetle, eski epistemolojinin yeni kavram analizleriyle yeniden ele alınması gayreti, Laclau ve Mouffe'un söyleminin bir yüzünü oluşturur. Post-Marksizm'de ilerleme olarak görülebilecek bir nokta varsa o da, çağdaş felsefe ve yapıbozum ışığı altında Marksizm'i yeniden ele alma süreci olarak değerlendirilebilecek bu arayıştır. Ancak "Marksizm'in ötesine geçme" niyetinin bir diğer yüzü daha vardır ki, bu onların esasen yoğun eleştirilere muhatap olmalarının başlıca sebebini oluşturur. "Ötesine geçme" farklı bir yorumlamayı daha gerektirir, bunun bir "ilerleme" ve gelişimden daha çok, bir vazgeçiş olduğu ifade edilmelidir. Yani Laclau ve Mouffe,

[492] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 80.

ötesine geçtiklerini iddia ettikleri Marksizm'den, hasımlarının ifade ettiği gibi gerçekten de vazgeçmişlerdir. Ancak burada kullanılan "vazgeçme" kavramı, siyasal veya psiko-bireysel bir edim olarak değerlendirilmek yerine, teorik bir seçenek olarak ele alınabilir. Söz gelimi Laclau bir yerde, "teorinin mantıksal yapısında tutarsızlığı gerektiren bir sorun"un ortaya çıkması durumunda, "teorinin postulatlarının onun sistemi içerisinde çözülemeyeceği" için tek çıkar yolun, teorinin dayandığı aksiyomlar sisteminin yadsınması, yani mevcut teorik sistemden başka bir sisteme geçilmesi gerektiğini ileri sürer.[493] "Vazgeçiş" derken kastedilen şey işte tam da bu doğrultuda ele alınmalı, mutlak bir hakikatin basit bir şekilde yadsınması ya da onun terk edilmesi süreci olarak okunmamalıdır. Laclau ve Mouffe'un, "post-Marksist bir zeminde duruyoruz"[494] derken yeni bir teorik sistemle, yani yapıbozum ve çağdaş dil felsefesinin sunduğu olanaklar doğrultusunda Marksizm'i değerlendirme sürecine giriştikleri düşünülmelidir. Bu değerlendirme süreci onlar tarafından özetle şu şekilde tarif edilmiştir:

> Kavramlarından bazılarını miras bırakarak, bazılarını da dönüştürerek ya da terk ederek ve içinde toplumsalın çoğulluğunun biçimlendiği özgürleştirici söylemlerin o sonsuz metinlerarasılığında kendilerini eriterek: Klasik Marksizm alanını oluşturan söylemler yeni bir solun düşünülmesine böyle katkıda bulunabilirler.[495]

Görüldüğü gibi Laclau ve Mouffe'un post-Marksist girişimi, Derrida'nın Marx'ı ele alırken başvurduğu süreci anımsatır. Derrida, Marx'ın bir sözüne de atıfta bulunup, nasıl "19.yy.'ın toplumsal devrimi… geçmişin bütün hurafelerinden kendisini sıyırmadan, kendi işine başlayamaz"[496] ise; Marx[çılığın] da, kendi

[493] Michéle Barret, "İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'a", s. 369.
[494] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 29.
[495] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 30.
[496] Marx'tan alıntılayan Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, s. 177.

geçmişiyle hesaplaşmadan yoluna devam edemeyeceğinden bahseder. Derrida, bu hesaplaşmanın sonunda, "zamansız ve konumsuz, adsız ve unvansız, gizli değilse de pek az kamusal, sözleşmesiz, eşgüdümsel, partisiz, vatansız, ulusal topluluksuz, yurttaşlığa, belirli bir sınıf üyeliğine yer vermeyen bir bağı"[497] içerdiğini ifade ettiği yapıbozumcu, fakat hala Marksçı, *Yeni Enternasyonal*'i betimlemeye girişir. Klasik Marksçı [özellikle politik] kategorizasyonlardan vazgeçilen bu Marksçı anlayışın, bir "eleştirel düşünce ya da sorgulama yöntemi"[498] olarak ele alınması gerektiği Derrida tarafından ısrarla dile getirilmektedir. Derrida, karar-verilemezlik deneyiminden geçen karar anında, Marksçılığı, bir sorgulama yöntemi olarak ele aldığını ilan etmiştir. Buna paralel olarak Laclau'nun da, insanın doğal dünya üzerindeki zaferini olağanüstü bir özgüvenle sunan ve toplumsallığın mutlak şeffaflığını rasyonalizm boyutuyla olumlamaya çalışan, emperyalizm çağının bir Marksizm'i yerine; özellikle ideoloji ve antagonizma unsurlarıyla ön plana çıkan, esinleyici ve "olumsuz" bir Markçılığın çağrısını yaptığı görülmektedir.[499] Bu durumu bir Marksizm karşıtlığı (anti-Marxism) olarak adlandırmak yerine, olsa olsa Marksçı olmamakla (non-Marxism) ya da Marksizm'in belli bir yorumuna sahip çıkmakla nitelendirmek daha doğru gözüküyor. Neticede yapıbozumla flört eden bir düşünce olarak post-Marksizm, her şey gibi, Marksizm'in de ortadan tamamen kaldırılamayacağı hususunda kesinlikle ısrarcıdır.

2.6.2. Post-Marksizm, Marksizm'in Çarpıtılmış Bir Yorumuna mı Dayanır?

[497] Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, s. 135.
[498] Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, s. 140.
[499] Laclau'dan alıntılayan Michéle Barret, "İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'a", s. 394.

Laclau ve Mouffe ikilisine yöneltilen bir diğer eleştiri de, onların Marksizm'in çarpıtılmış bir yorumundan beslenmek suretiyle kendi post-Marksist projelerini gerekçelendirme yoluna gitmiş olmalarıdır. Söz gelimi bu konuda Ellen Wood, Laclau ve Mouffe'a "sözcüklerle hokkabazlık yaptıkları"[500] gerekçesiyle yüklenmekte ve onların klasik Marksizm'e en şiddetli eleştirileri yönelttikleri *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı çalışmalarında, Marx ile ilgili tüm değerlendirmeleri, Marx'tan herhangi bir alıntı yapmaksızın, sadece aracı kullanarak yorumladıklarını ifade etmektedir.[501] Benzer eleştirinin Geras tarafından da yapılmış olduğu bu noktada belirtilirse, Wood'un bu saptamasının önemi bir kat daha fazla gündeme gelmektedir.[502] Çünkü Laclau ve Mouffe'un Marksizm'i çağdaş problemler ışığında okumayı amaçlayan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'si baştan sona kadar gözden geçirildiğinde, çalışma boyunca tek bir dip notta bile Marx'a atıf yapılmadığı, dahası eserin kaynakçasında Marx'ın tek bir eserine dahi yer verilmediği açıkça görülecektir. Marx ile ilişkili tüm değerlendirmeler, gerçekten de üçüncü kişiler adres gösterilerek yapılmıştır. Bu durum, eserin abartılı bir Marx yorumu üzerine kurulu olduğu yönünde görüş bildiren eleştirmenlerinin eline çok büyük bir koz vermektedir. Laclau ve Mouffe, bu konuda biraz eksik kalmışlardır.[503] Bütün bunlara ilaveten Geras'a göre Laclau ve Mouffe ikilisi, vazgeçtikleri entelektüel geleneğin mahiyetinden bahsederken bile, onu yanlış ifadelerle betimlemekten hiç geri kalmamışlardır. Söz gelimi, Laclau ve Mouffe'un sunduğu

[500] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 102.
[501] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 85 dip not.
[502] Stuart Sim, "Without Apologies, The Laclau-Mouffe affair" **Post-Marxism, An Intellectual History** içinde, s. 37.
[503] Laclau ve Mouffe, Marx'ın metinlerine atıf yapmamakla suçlandığı gibi, çalışmalarını çarpıtılmış Marksçılık yorumlarına dayandırdıkları için de eleştirilmiştir. Söz gelimi Veltmeyer'e göre: "Laclau'nun çalışmasının objektif ve tarafsız bir eleştirisine soyunan ve onun zekâ ve derin düşüncesinin sistematik doğasına saygı gösteren birisi, Laclau'nun kullandığı her bir örneğin… tahrip edilmiş ve indirgenmiş bir Marksizm'den alındığını öne sürebilir." Henry Veltmeyer, "Post-Marxist Project: An Assesment and Critique of Ernesto Laclau", s. 514.

şekliyle Marksizm, en uzlaşmaz ve "zorunlulukçu" ya da "determinist", dahası en katı şekilde ekonomistik ve en özcü terimlerle tanımlanmıştır. Bütün bir Marksizm, birkaç dogmatik mutlaklığa eşitlenerek, esasen indirgemeciliğin bizatihi kendisi tüm çıplaklığıyla bu iki düşünür tarafından sergilenmiştir. Ayrıca Geras, Laclau ve Mouffe'un Marksizm olarak sunduğu çarpıtılmış şeyin, hiçbir esnekliğe izin vermeyen, en katı haliyle bir tür ekonomizm olduğunda kendisi de ısrarcıdır. [504]

Geras, Laclau ve Mouffe'u, Marksist geleneği tek ve birleşmiş teorik bir kapalılığa dönüştürdükleri ve buna koşut olarak Markçılığın öngördüğü toplumu da, kapalı bir bütünlük olarak ya da daha az tanıdık bir deyimle, dikişle tutturulmuş bir yapı olarak algıladıkları gerekçesiyle suçlamaktadır. Marksizm bu şekilde ele alınınca haliyle Laclau ve Mouffe'un elinde, yetersiz ya da eksik bir teori olarak düşünülmeye başlamıştır. Geras'a göre, Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'si baştan sona kadar Markçı anlayışın bu sözü edilen yetersizliğinin dile getirildiği ifadelerle tıka basa doldurulmuş durumdadır. Örneğin, onun monist, derinlemesine özcü, temelci bir söylem ve bir öze sahip, temelci bir tekçiliği barındıran, ekonomik aşamacı ve indirgemeci bir yapıya dayanan, kapalı bir sistemin içsel rasyonalite ve açıklığını savunan ve nihayet dünyanın kapalı ve saf sınıfsal görüşünü sunan[505] bir anlayışa dayandığı tekrar tekrar dillendirilmiştir.

2.6.3. Toplumsal Nesnellik Sorunu

Post-Marksizm' yöneltilen eleştiriler genel olarak değerlendirildiğinde en şiddetli itirazların, Laclau ve Mouffe'un Marksizm'in argümanlarını saf dışı bıraktıkları ve onun "geçerlilik alanını daralttıkları" üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu iddialardan ilki, *toplumsal nesnellik* olarak da adlandırılan,

[504] Norman Geras, "Post-Marxism?", s. 48-51.
[505] Norman Geras, "Post-Marxism?", s. 45.

öznenin toplumsal-maddi çıkarlarına ilişkin olanıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Laclau ve Mouffe işçi sınıfı mücadelesi ile sosyalist proje arasındaki ilişkinin dışsal bir söylem yoluyla kurulduğu ve aralarında zorunlu bir ilişki olmadığını dile getirmek suretiyle; işçi sınıfının sınıf mücadelesi ve en önemlisi "devrim" olarak nitelenen toplumsal dönüşüm konularında sahip olduğu ayrıcalıklı konumun bir dizi eleştirisine girişmiştir. Ancak Wood söz konusu durumun bir yanılgıdan ibaret olduğunu düşünmektedir. Ona göre, böyle bir iddianın ciddiye alınması durumunda, kapitalist sömürüye maruz kalmış "işçiler" ile "bu sömürünün doğrudan hedefi olmayan diğer bütün insanlar" arasında ayırt edici herhangi bir nokta kalmayacaktır. Wood biraz da ironik bir şekilde, bu şekilde sunulan post-Marksist bir atmosferde, bir mağara adamının sosyalist olma ihtimalinin bile, bir proleterinkiyle neredeyse aynı olacağını; sosyalist olmak için o mağara adamının sadece uygun söylemi işitebileceği bir uzaklıkta olmasının yeterli olduğunu belirtir.[506] Wood yine nükteli bir üslupla, yanılgı dolu olarak kabul ettiği post-Marksist manzaranın kabulü sonrasında, Laclau ve Mouffe'un iddialarının dolaylı olarak içerdiği tüm argümanların şu şekilde sıralanabileceğini ileri sürer:

> Kapitalistler, işçilerin sömürülmesinden hiçbir esaslı yarar elde etmezler; işçiler, kapitalistler tarafından sömürülmekten dolayı hiçbir esaslı zarara uğramazlar; işçiler, sömürünün sona erdirilmesinden hiçbir esaslı yarar sağlamayacaklardır; sömürülüyor olma koşulu, sınıfsal sömürünün sona erdirilmesinden doğacak "çıkar"ı beraberinde getirmez; sermaye ile emek arasındaki ilişkiler, toplumsal ve siyasal iktidarın tüm yapısı hiçbir sonuç doğurmaz; sermaye ile emek arasındaki çıkar çelişkisi yalnızca dışarıdan bakanların gözündedir.[507]

[506] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm** s. 92, 93.
[507] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 92.

Yukarıda bahsedilen bu maddi çıkar tartışmasından hareketle, Mouffe'un "işçiler ile sosyalizm arasında herhangi bir temel çıkarın bulunmadığı" iddiasına dayanak olarak, devrimlerin hiçbirisine proletaryanın öncülük etmemiş olmasını göstermiş olmasına Wood, şiddetle karşı çıkar. Wood'a göre bu tarz bir ifade, "ayaktakımı" olarak ifade edilerek küçümsenen kitlesel çoğunluğun, kendi başına hiçbir siyasal etki ve etkinliğinin olamayacağı tarzında sürekli tekrarlanan geleneksel fakat gerici yorumları hatırlatmaktadır. Dahası böyle bir iddia, tüm devrimlerin tabandan gelen taleplerin hiçbir varlığı olmaksızın gerçekleştiği düşüncesini de dolaylı olarak ifade etmektedir. Ancak, Bolşevik devrimi Wood'a göre, bu şekilde tabandan fışkıran isteklerin başarıya ulaşmasıyla meydana gelmiş bir Devrimdir, bu bakımdan Mouffe'un iddiası yanlıştır.[508]

Yine Wood'un düşüncesi, Marksizm nezdinde siyasal iktidarın ele geçirilmesi meselesi, sınıf mücadelesinin sadece tek bir yönü olarak değerlendirilmesine karşılık; bu mücadele evvela zamanla siyasal iktidarın elde edilmesi için araç olarak görülmüş ve sınıf mücadelesi zamanla iktidara ulaşma isteğinin belirlenimi altında ezilmiştir. Özellikle 20. yy.'da Marksizm, sınıf mücadelesini ortadan kaldırmak için iktidara gelmeyi amaçlayan bir arayıştan çok; sanki yalnızca iktidar için iktidar olmayı amaçlayan ve bu nedenle de sınıf mücadelesinin kendisini, bu amacı için araçsallaştıran ve çarpıtan bir pozisyona itilmiştir. Nihayet post-Marksizm ile birlikte, artık bugün sınıf mücadelesi bile teoride temel bir unsur olma özelliğini sürdürmemektedir. Laclau ve Mouffe sosyalizm mücadelesini bir sınıf mücadelesi olmaktan tamamen çıkartarak, siyaset ve ideoloji alanının sınıf ilişkilerinden bağımsız özerk bir alan sunduğunu hararetle savunmaktadırlar. [509]

[508] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 106-108.
[509] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 33-34, 77, 79.

Tam da bu noktada Wood, Laclau ve Mouffe'a çok çarpıcı bir soruyu yöneltmeden edemez. Şayet ideoloji ile toplumsal nesnellik alanı olarak da ifade edilen ekonomi alanı arasında doğrudan ve sıkı sıkıya bir ilişki yoksa ve toplumsal failler hegemonya söyleminin yarattığı dışsal bir ideolojik mücadelenin özerk alanı üzerinden pratik yaşam ile ilişki kuruyorlarsa; hegemonik söylemin yaratıcısı kimdir ya da onu kim ya da kimler üretmektedir? Wood, belirlenmemiş bir kitleye ortak bir kimlik kazandırarak onların politik bir mücadele yürütmelerine ön ayak olan söylemi taşıyan ve toplumsal kimlikleri oluşturacak olan failin kim olduğu sorusunun Laclau ve Mouffe'da bir yanıtı olmadığı düşüncesindedir.[510] Wood'a göre, eğer bu failin kim olduğu sorusuna post-Marksist cenahtan bir yanıt gelecekse bile, bunun olsa olsa yukarıdan dayatılan bir özne konumuna işaret edeceği düşüncesindedir. Yukarıdan dayatılmakla kastedilen, ayrıcalıklı bir özne konumunun söylemin ortaya çıkışındaki etkisidir. Wood'a göre bu ayrıcalıklı öznenin, biraz yakından bakılırsa, bir "aydın" kesimi olabileceği iddia edilebilir. Yani hegemonik söylemin başarısı, "aydınların" gösterecekleri başarıya bağlanmıştır.[511] Eğer Wood'un iddiası kabul edilecek olursa, demokrasi düşüncesinin yine dönüp dolaşıp küçük ve ayrıcalıklı bir azınlığın güvencesine bağlandığı iddia edilebilir; ki bu tür bir yorumun Laclau ve Mouffe'dan nasıl çıkarıldığı çok detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.

Post-Marksizm'in diğer bir eleştirmeni, özellikle postmodernizm sonrası düşünce hareketlerine mesafeyle yaklaşması ve nükteli hitabetleri ile tanınan eleştirel kuramın temsilcilerinden Eagleton da, Laclau ve Mouffe'a tıpkı Wood gibi, toplumsal gerçeklik ile bilinç biçimleri arasında bir ilişki kurmaktan kaçındıkları gerekçesiyle şiddetle karşı çıkar. "İdeolojik olan" ile "sınıfsal olan" arasında Laclau

[510] Stuart Sim, "Without Apologies, The Laclau-Mouffe affair" **Post-Marxism, An Intellectual History** içinde, Routledge, London, 2000, s. 36.
[511] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 94-95, 108.

ve Mouffe'un iddia ettikleri gibi mantıksal olarak bir bağlantı kurulamazsa; o vakit, "bütün kapitalistlerin aynı zamanda sosyalist olmamaları tamamen rastlantısal" bir şey haline dönüştürülmüş olur.[512] Çünkü insanların toplum içindeki pozisyonları ile onların dünyayı anlamlandırma etkinlikleri arasındaki ilişkiyi tamamen inkâr etmek yanlış bir tutumdur. Eğer böyle bir ilişki olmasaydı, Eagleton'a göre, "yargıçlar, rock yıldızları, medya patronları ve tümgeneraller[in] hevesle Marksistlerin saflarına" geçme olanağı olurdu ve Marksistler de bu duruma itiraz etmezlerdi. Fakat Britney Spears, Paris Hilton ve Tom Cruise gibi insanlar toplumsal statü ve nesnel çıkarlarının bilinçleri üzerindeki muhtemel etkileri nedeniyle "büyük ihtimalle var olan sistemle özdeşleşmektedirler."[513] "Nesnel çıkar" adlandırmasının tıpkı Laclau ve Mouffe'un yaptığı gibi, çarpıtılmış ve indirgemeci bir tanımlamasının referans alınması suretiyle, toplumsal faillere sadece üretim ilişkileri içindeki konumları tarafından otomatik olarak verilen çıkarlar şeklinde değerlendirilmesi, Eagleton'a göre "Neanderthal[514] Marksistlerin" bile bugün kabul edemeyecekleri bir şey olarak görülmektedir. Yani, sınıfsal pozisyonun özne kategorisini inşa eden tek ve biricik faktör olduğu bugün kimse tarafından savunulmamaktadır. Ancak bu durum, sınıf özdeşliği ve örneğin "ekonomik sömürünün varlığı" gibi onun nesnel bir takım çıkarları arasında hiçbir ilişki olamayacağı anlamına da gelmez. Eagleton'a göre, "toplumsal dönüşümün tek bir faili olduğu ve bunun da işçi sınıfından başkası olmadığı" iddiası ne kadar yanlışsa; bu failin toplumsal dönüşümler karşısında topyekûn geçersiz kılınması da o kadar yanlıştır.[515] Toplumsal dönüşüm

[512] Terry Eagleton, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 298.
[513] Terry Eagleton, **Marx Neden Haklıydı?**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, s. 196.
[514] Eagleton, günümüzden 200 bin yıl önce yaşamış insan türüne, yani "Neanderthal"lere atıfta bulunarak ironide bulunuyor.
[515] Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 78.

düşüncesinin bir ifadesi olan sosyalizm ile işçi sınıfı arasında bir bağlantının olmadığını ve işçi sınıfının sosyalizmde hiçbir nesnel çıkarı olamayacağını ifade etmek, Eagleton'a göre feminizm ile kadınlar veya Tanrı inancı ile Hıristiyanlar arasında bir bağlantının olamayacağını iddia etmeye benzer, dolayısıyla oldukça anlamsızdır.

2.6.4. Determinizm Sorunu: Post-Marksizm Bir Tür Rölativizm midir?

Laclau ve Mouffe'ya yönelik bir başka karşı çıkış noktası da, onların Marksizm eleştirilerinin tarih dışı bir dünya görüşüne dayanıyor olması hakkındadır. Marksizm'in özellikle "determinizm" anlayışının reddiyesi, söz gelimi Wood'a göre Laclau ve Mouffe'u belirlenmiş tarihsel koşul, ilişki ve süreçlerin hiçbir surette var olmadığı, mutlak bir olumsallığa doğru götürmüştür.[516] Ancak en azından bu noktada Laclau ve Mouffe'a bir miktar haksızlık yapıldığını ifade etmekte yarar gözüküyor. Şüphesiz Laclau ve Mouffe tarih ve toplumu belirli yasalar çerçevesinde oluşmuş bütünlükler olarak sunmaya çalışan klasik Marksizm'in rasyonalizm anlayışına tepki olarak, tamamlayıcı ve olumsal bir işleve sahip olduğu düşüncesiyle hegemonya kavramını ortaya atmış ve bu kavramın bizatihi kendisini "olumsal [bir] eklemlenme"[517] olarak tarif etmişlerdir. Dahası çalışmalarının hemen başında, kitabın temel arayışlarından birisinin bu özgül olumsallık mantığını ortaya koymak olduğunu da açıkça belirtmişlerdir.[518] Ancak bu durum bile, onların mutlak belirlenimciliğin yerine bu kez mutlak olumsallığı ya da bir tür rölativizmi ikame etmeye çalıştıkları anlamını taşımamaktadır. Daha önce de kısmen değinildiği gibi, Laclau ve Mouffe, toplumsal kimliklerin anlamının zorunlu bağlantılarla belirlendiği

[516] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 110.
[517] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 13, 145.
[518] İfade aslen şu şekildedir: "bu kitabın temel görevlerinden biri, bu özgül olumsallık mantığını belirlemek olacaktır.", Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 28.

bir ilişkiler sistemine karşı çıkarak, kimliklerin anlamlarının ertelenmiş olduğu bir hegemonya anlayışını benimsemişlerdir. Onlara göre bu yolla, zorunlu ve olumsal arasındaki tamamen karşıtlık üzerinden tesis edilen bir anlam arayışı da haliyle ortadan kaldırılmış olmaktadır. Zorunluluk [ya da belirleme] Laclau ve Mouffe'un dile getirdiği gibi ne yargısal ne de doğal bir zorunluluk olarak ele alınamaz. "Zorunluluk, temelde yatan bir ilke, bir zemin biçiminde değil, bir ilişkiler sisteminin farklılıklarını sabitleştiren bir düz anlama sahip kılma çabası olarak var olur."[519] Bu haliyle zorunluluk fikrinin dışlanması söz konusu değildir, o da tıpkı olumsallık gibi sadece eklemleyici bir unsur olarak ele alınır. Zaten Laclau'nun belirttiği gibi, "her şeyin olumsal olduğunu dile getirmek, sadece Mars'ta yaşayanların anlaşılır bulabileceği bir iddia olabilir."[520] Zorunluluk ve olumsallık arasındaki ilişki, tikelin evrensel ile eklemlenmesi ilişkisinde olduğu gibi ele alınacak olursa, Laclau ve Mouffe'un ortaya koyduğu bağlantı daha net bir şekilde okunabilir. Şöyle ki, olumsal ile zorunluluk arasında antagonistik bir ilişki bulunmaktadır ve bu bakımdan olumsal, zorunluluğun bir tür kurucu dışsalı, onu bozan (subvert) bir unsur olarak değerlendirilebilir. Olumsal, zorunluluğun tam aksi, onun negatif yüklü diğer bir yönü değil; ancak onun saflığını bozup, kendi kendisiyle özdeş olmasını ve özdeşliğin tamamlanmasını engelleyen, onun biçimini bozup, tahrip eden bir unsurdur.[521] Ayrıca olumsallık ve zorunluluk arasında kesin ve belirli bir sınır çizmek de artık mümkün değildir, aralarındaki sınır hattı, hiç durmaksızın yerinden edilen bir tür siper savaşına (trench war) benzetilebilir. Olumsallığın tahribatları nedeniyle doğal ve mutlak bir zorunluluktan değil, ancak olsa olsa geçici ve tutarsız bir zorunluluktan, kısmi bir etkinliğin ifadesinden bahsetmek mümkün olabilecektir.

[519] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 183.
[520] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 27.
[521] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 27.

Bu bakımdan Laclau ve Mouffe hakkında yapılan, belirlenme ve zorunluluk ilişkisinin yerinin rölativizm ve olumsallığın aldığı yolundaki eleştirilerin hatalı olduğu ileri sürülebilir. Çünkü hegemonik toplumsallık, Laclau'nun da ileri sürdüğü gibi, "iki olanaksız kutup arasında daima ertelenir [ya da askıya alınır]".[522]

Öte yandan benzer tartışma içerisinde, Laclau ve Mouffe'un da dahil olduğu post-yapısalcı cenah, "mutlak determinizm ve mutlak belirsizliğin paradoksal bir sentezi"ni yapmakla da suçlanmaktadırlar.[523] Dahası hiçbir konumlanma noktasına (vantage point) sahip olmadığı gerekçesiyle eleştiri potasına yerleştirilmişlerdir. Fakat Laclau ve Mouffe zaten mantıksal ve doğal teorik ve ayrıcalıklı noktaları, kapalı ve totaliter bir toplumsallık ve buna uygun bir söylem örgütlenmesinin ortaya çıkmasının baş failleri olmaları nedeniyle reddetmektedir. Ancak buna rağmen sabit bir anlam arayışına karşı olmakla Laclau ve Mouffe, söz gelimi Lyotard gibi "anlamın imkânsız olduğu" tarzında bir düşünceyi de dile getirmeye çalışmazlar. Hegemonya'nın aynı zamanda "kararsız bir dengeye"[524] dayandığını belirtmekle onlar anlamın mutlak sabitliğinin [ya da kararsızlığının] olanaklı olmadığına da işaret etmektedirler.

Aslına bakılırsa Laclau ve Mouffe kendileri hakkında yapılan "rölâtivist" yakıştırmasını eleştirdikleri bir yerde, rölativizmin ne olduğunu tam olarak ortaya koymak suretiyle, bu yakıştırmanın ne kadar yanlış olduğunu ifade etmeye de çalışmışlardır. Bu noktada başvurdukları kişi, şaşırtıcı da olsa, Richard Rorty'den başkası değildir. Daha önce de tartışıldığı gibi Rorty rölativizmin, "belirli bir konu ya da belki de bütün konular hakkındaki her inancın [en az] diğeri kadar iyi olduğu" şeklinde tarif edilebileceğini düşünmektedir. Ancak Rorty rölativizm hakkında, iki

[522] Ernesto Laclau, "The Politics of Rhetoric", **Material Events** içinde, s. 239.
[523] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 111.
[524] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 288.

uzlaşmaz düşüncenin de eşit olarak iyi olduğunu söyleyen hiç kimsenin bulunamayacağını ileri sürerek, bunun ne kadar yanlış bir problemi ifade ettiğini açıklamaktan da geri durmamıştır.[525] Laclau ve Mouffe da benzer şekilde, "A, B'dir" ile "A, B değildir" tarzında formüle edilebilecek iki çelişen ifadenin her ikisinin de doğru olduğunu ileri sürmenin asla mümkün olamayacağını dile getirmekte ve kendileri için yapılan bu tarzda bir rölativizm yakıştırmasını kabul etmemektedir.[526]

Nesnel dünyanın, söz gelimi Marx'ın belirttiği gibi, ereksel olamayacağını ileri sürmekle Laclau ve Mouffe hakkında, *rölâtivist* değil, olsa olsa *olumsal* adlandırması yapılabilir. Neticede mutlak bir köken arayışı yerine, geçici ve olumsal bir gerçekliğe sıklıkla gönderme yapan Laclau ve Mouffe, toplumsal ilişkileri açıklamak için doğalcı ve belirleyici bir paradigmanın prensipleri üzerinden değil; söylemsel olarak kurulmuş kategoriler üzerinden hareket etmişlerdir. "Bizim terminolojimizde, her kimlik ya da söylemsel nesne, bir eylem bağlamında oluşturulmuştur"[527] diyen Laclua ve Mouffe'un, anlam kategorisinin, bağlamın sunduğu kullanım aşamasında biçimlendirildiğini dile getirmeye çalıştıkları söylenebilir. Benzer şekilde nesnelerin varlığı hakkındaki gerçeklik ve doğruluk ifadelerinin de, ancak bir teorik ve söylemsel bağlam içinde oluşturduğunu belirten Laclau ve Mouffe, bütün bu bağlamlar dışında bir doğruluk düşüncesine inanmanın da haliyle saçma olacağı düşüncesindedir. Buradan hareketle bütün bağlamlardan bağımsız, her koşul ve zamanda toplumsal ilişkilerin anlamlandırılmasında kendisini doğru olarak ifade edebilecek söz gelimi "sınıf" gibi bir kavram yerine; Laclau ve Mouffe'un aralarında "eşdeğerlik ilişkisi" kuran kimlikleri ön plana çıkararak geçici ve kararsız

[525] Rorty, Richard. "Pragmatism, Relativism, Irranionalism", **Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)** içinde, s. 166,167.
[526] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 85.
[527] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 83.

eklemlenmelere yer vermesi de buna bağlanmalıdır. Toplumsal kimliklerin tamamıyla sabit olmayı başaramaması, onların rölâtivist değil, ancak olumsal karakterlerine işaret etmektedir. Söylemsellik alanının sonsuzluğu, kimliklerin farklı bağlamlarda farklı şekillerde biraya gelmesini mümkün kılabilir. Laclau ve Mouffe, Wittgenstein'ın, anlam ve kullanımın içinden çıkılamayacak derece çok yakın bir ilişki içinde olduğu düşüncesinden hareketle, kullanımın anlamın belirlenmesine yardım edebileceğini düşünür.[528] Yine buradan hareketle, post-Marksizm de çeşitlenen "eşdeğerlik ilişkisi"ne [yani kullanıma] göre kimliklerin [yani anlamın] de zenginleşebileceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Bu zenginliği istikrarsızlığı ifade etmek için bir tür rölativizm olarak adlandırmak yerine; toplumsallığın demokratikleşmesi olarak değerlendirmek daha uygun gözükmektedir.

2.6.5. Özne Sorunu: Post-Marksizm Bir Tür İdealizm midir?

Laclau ve Mouffe toplumsal çıkarların hegemonya tarafından inşa edildiği düşüncesini ortaya atmak yoluyla, hegemonya [ya da söylem] yaratana kadar "toplumsal fail" diye bir şeyin sanki hiç var olmadığı tarzında bir anlamın doğmasına neden oldukları bahanesiyle de eleştirilmişlerdir. Failin hegemonya öncesi var olmadığını iddia etmek, söz gelimi Eagleton'a göre bir bakıma, [maddi] gerçeklik ile düşünce arasındaki farkı atlayıp, hegemonik söylem kategorisini hayatın tüm alanlarına nüfuz edecek şekilde genişletmek anlamını taşımaktadır.[529] Bu durum Eagleton için söylemin yeni bir "aşkın kahraman" olarak ortaya çıkarak, kuramsal bir merkez yarattığı anlamına gelmektedir. Pratik, bir söylem hattı boyunca yayılınca, söylemsel ve söylemsel olmayan ayrımı da ortadan kalkmakta ve bir pratiğe ilişkin

[528] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 83.
[529] Terry Eagleton, **İdeoloji**, s. 304.

düşünsel bir analiz, o nesnenin özü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eğilim, Eagleton'a göre, bildik bir *idealist* tavrı yansıtmaktadır.[530]

Dahası Laclau ve Mouffe'un post-Marksist anlayışlarını, siyasi bir kriz döneminin günümüzdeki doğal bir sonucu olarak değerlendiren Eagleton, "tekelci kapitalistleri" bile siyasi bir fail olarak görmeyerek, siyaseti hiçbir ekonomik-nesnel çıkar bağlamında ele almadıkları için Laclau ve Mouffe'a oldukça tepkilidir. Eagleton'a göre, bu tavır esasen kapitalist üretim ilişkilerinin sorgulanmaksızın kabul edilmesine ve onun yerinden bile oynatılamaz derecede kutsal bir yapı olarak görülüp, bu bahaneyle sermaye iktidarı ve onun çıkarlarından hiç söz edilmemesine neden olmaktadır.[531] Özetle, şişirilmiş bir söylem analizi ve "toplumsal nesnel çıkar" kategorisinin eksikliği, Eagleton'a göre post-Marksizm'in *idealist* olarak adlandırılması için yeterlidir. Eagleton, post-Marksizm'in de içinde olduğu post-yapısalcı akımların tamamını çağın gerçekliği olan kapitalizmi sorgulamadıkları için alaya alıp, biraz da Derrida'ya dokundurma yaparak şu şekilde eleştirir:

> Kapitalizme layıkıyla meydan okuyamayacak bir çağda yaşıyorsak eğer, bu durumda tüm niyetlere ve amaçlara rağmen, kapitalizm de yoktur aslında. Marksizm'e gelince; Lenin yalnızca bir "seçkinci" idi, teori ve politik örgütlenme ise "erkeksi"; tarihsel ilerleme "teoloji" olup, maddi üretime duyulacak herhangi bir ilgi ise, "ekonomizm" batağıdır… Çok uzun bir süre önce, Aydınlanma denilen anlaşılması güç felakete maruz kalmıştık, sonra Ferdinand de Saussure'ün ilk talihli okuyucusu tarafından 1972 yılı civarında bu felaketten kurtarıldık.[532]

Öte yandan, özellikle kavramsal çerçevede "söylem" gibi bir kategoriye yer vermeleri nedeniyle idealist felsefeyle dirsek teması kurdukları yakıştırması

[530] Terry Eagleton, **İdeoloji**, s. 303-304.
[531] Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 37. Esasen burada genel anlamda yeni sol hareketlerin tamamı benzer suçlamaya maruz bırakılsa da; bu hareketlerden en önemlisi olarak post-Marksizm de suçlamaların bir parçası olarak kabul edilebilir.
[532] Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, s. 38.

karşısında, Laclau ve Mouffe öncelikle idealizmden ne anladıklarını ortaya koyarak bir cevap bulma arayışına girişirler. Onlara göre idealizmin özünde, "gerçekliğin kavrama indirgenmesi" olarak tanımlanabilmesi mümkündür. İdealizm yine "gerçekliğin akılsallaştırılmasını olumlama", "gerçekliğin sabit özlerin hiyerarşik evrenine indirgenmesi" ve Antik felsefe bağlamında değerlendirildiğinde, "bir nesnenin gerçekliğinin onun var oluşundan bağımsız bir şekilde olumlanması", olarak da ele alınabilir.[533] Söz gelimi erken dönem Wittgenstein da, Laclau ve Mouffe'a göre, *Resim Kuramı* ile dili, gerçekliğe tastamam karşılık gelen resimleri biçimlendirmeye yarayan bir araç olarak düşünmüş ve bu yolla gerçekliği mantıksal formlara indirgemek yoluyla tamamen idealist bir alan içinde kalmıştır. Buradan anlaşılan Laclau ve Mouffe'un idealizmi sadece dış gerçekliğin kabaca bir inkârı olarak ele almakla yetinmeyip, onun, bir tür *temsiliyetçilik* olduğunu da düşündükleri söylenebilir.

İdealizm ve materyalizm yakıştırmalarının öyle tahmin edildiği gibi kesin bir takım ayrımlar üzerinden yapılamayacağının altını ısrarla çizen Laclau ve Mouffe'a göre, söz gelimi *varlık* ve *bilgi* arasında bir özdeşlik olduğunu varsayan bir düşünce sistemi olarak Marksizm bile, zannedildiğinin aksine, idealist olarak adlandırılabilir. Bunun nedeni Laclau ve Mouffe'a göre Marx'ın, gerçekliğin rasyonel bir kurgusunun nihai olumlanmasının sınırları içerisinde kalmasından kaynaklanır. Markçı anlayış, [büyük harfle] **T**arih'in hareketinin değişmez yasalarını olumlarken; bunu doğrudan insanoğlunun zihnindeki birtakım düşüncelerin değişimi olarak şüphesiz sunmamıştır. Fakat onun yerine, var olan üretim ilişkileri ve üretim güçlerinin ilerlemesi arasındaki her bir tarihsel aşamadaki *çelişki* yoluyla tarihsel

[533] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 88.

gelişimi ifade etmeye çalışmıştır. Bu nedenle Marksçı anlayışın pür idealist bir cephede yer almadığı düşünülebilir. Ancak, gerçekliğin kavramsal çerçevede saydamlaştırılmasını olumlamak ile gerçekliğin bir tür yapı [ya da biçim] olduğunu onaylamak birbirleriyle eşdeğer gözükmektedir.[534] Laclau ve Mouffe'a göre,

> Bu sebeple Marksizm'deki en belirlenimci eğilimler, aynı zamanda en idealist eğilimlerdir, çünkü onların tarihsel yaşam zemininde doğrudan açıklanamayan değiştirilemez yasalar hakkında öndeyi ve analizleri temel almaları gerekir; bu [Marksist] eğilimler kapalı bir kavramsal modelin içsel mantığı ve gerçeğin kavramsal özü içindeki model dönüşümünü esas almalıdır.[535]

Anlaşılan o ki, Laclau ve Mouffe'a göre Marx, gerçekliği özler düzeyinde bir takım kavramsal kategorilere indirgemek yoluyla onu yadsımış olmak ya da en azından gerçekliğin sadece tek bir yönüne işaret etmekle, kendisi hakkında "idealist" yakıştırmasıyla suçlanabilmenin de yollarını açmıştır. Laclau ve Mouffe ise, onların toplumsal ilişkileri "söylem" üzerinden değerlendirmekle *idealist* değil; olsa olsa *realist* olarak adlandırılabileceklerinden bahsederler. Çünkü Laclau ve Mouffe söylemi tanımlarlarken onu, her *toplumsal yapılandırmanın* aslında anlamlı olduğunu vurgulamak maksadıyla kullanmaktadırlar. Söz gelimi, bir çocuğun sokakta tekmelediği küresel bir nesne ile bir futbolcunun futbol maçında tekmeleyerek gol atmaya çalıştığı bir futbol topu, fiziksel olarak birbirlerine benzeyebilir, ancak bu iki nesnenin taşıdıkları anlamlar birbirinden oldukça farklıdır. Herhangi bir nesne, diğer nesnelerle, nesnenin sadece işaret ettiği maddilik tarafından verilmeyen fakat toplumsal olarak inşa edilmiş bir ilişki sistemi kurduğu boyutta bir futbol topudur. Laclau ve Mouffe tarafından ilişkilerin bu sistematik grubuna *söylem* adı verilir.[536]

[534] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 88.
[535] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 88.
[536] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 82.

Öyleyse küresel bir nesne, ancak bir futbol oyunu içerisinde bir futbol topu olarak adlandırılabilmektedir.

Bu noktada belirtilmesi gereken bir başka mevzu da, küresel nesnenin var oluşunun, onun söylemsel eklemlenmesinden farklı oluşudur. Laclau ve Mouffe bu durumu daha ilginç bir örnekle şu şekilde dile getirirler:

> Şayet insanoğlu yeryüzünde var olmasaydı, bizim "taş" olarak adlandırdığımız nesneler yine de var olacaktı, ancak onlar "taş" olmayacaktı. Çünkü ne maden bilimi (mineraloji) ne de onları diğer nesnelerden ayıran ve sınıflandıran bir dil olacaktı. Taş olarak adlandırılan kendilik (entity) şimdi burada, şu an benim istencimden bağımsız şekilde varlık statüsünde mevcut; ancak onun mevcudiyeti nesnelerin tarihsel sınıflandırılması ve olumsallığından bağımsız değildir.[537]

O vakit Laclau ve Mouffe, insanoğlunun düşünce, dil ve varlığından bağımsız bir nesnesel var oluşu kabul etmekte ve dahası insanoğlunun yeryüzündeki varlığından bihaber olarak nesnelerin her halükarda bir varlık statüsüne sahip olabileceklerini ileri sürerek, kendilerinin *idealist* değil ama *realist* bir çizgide durduklarını dile getirmektedirler. Ancak onlara göre, nesne varlığının (being), bu var oluştan (existence) farklı olarak, daha önce de belirtildiği gibi Wittgenstein'a benzer şekilde, kullanım ve anlamın iç içe geçmişliğinden kaynaklanan hali hazırda söylemsel bir özelliği daha bulunmaktadır. Belirli bir toplumsallığın üyesi olan birey, nesnenin çıplak var oluşu hakkında ancak belirli soyutlamalarla bir fikir sahibi olmasına karşılık; çeşitli eklemlenmelerle bir tür toplam oluşturan söylemsel varlığı hakkında ise açık bir fikre sahip olabilir. Çünkü insanoğlu anlamı bizzat kendisi oluşturur. İnsanoğlunun bu dünyada yaşıyor olmasından ötürü "taş" olarak

[537] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 84.

adlandırılan bir nesne, bir heykelde aynı zamanda bir seyir nesnesi olarak ifadesini bulurken; masum bir insanın kafasında patladığında vahşi bir cinayetin esaslı bir suç delili halini alabilmektedir. O vakit bir gerçeklik olarak "taş", söylem yoluyla oluşturulmadan önce belirli bir var oluşa sahip olsa bile; tam anlamıyla ifade edilemez ve anlamsızdır. "Taş" nesnesi, ancak söylem yoluyla bir adlandırılmanın konusu olmak yoluyla, kavramsal bir biçim ve kategori altına sokulur. İşte bir sanat ve hukuk söylemi ya da dil oyunu [veya çeşitliliği] içinde benzer bir nesnenin [yani taşın] farklı şekillerde adlandırılabilmesine imkân veren şey, anlamın çeşitli söylemlere eklemlenmesiyle olanak kazanmaktadır. O vakit, eleştirildiği gibi, toplumsal faillerin, hegemonik söylemin inşa süreci öncesi bir varlığı olmadığından da söz etmek mümkün değildir. Failler şüphesiz mevcutturlar, ancak politikanın gerektirdiği "kolektif özne" statüsüne gelebilmeleri ve anlamlı bir birliktelik yaratabilmeleri hegemonik mücadelenin söylemi yoluyla gerçekleşir.

Özetle Laclau ve Mouffe özellikle söylem analizleri üzerinden kendileri hakkındaki yapılan idealist yakıştırmasını kabul etmemektedirler. Onlar bir yandan söylemin salt zihinsel bir karaktere sahip olduğu varsayımını reddederlerken; diğer yandan da söylem alanı dışında nesnel bir alanın var olduğuna inanan kaba materyalist bir yaklaşımı da kabul etmekten kaçındıklarını ifade etmektedirler. Laclau ve Mouffe "bütün söylemsel yapıların maddi karaktere sahip olduğunu"[538] ileri sürerek söylemin edimsel [veya pratik] yanına işaret etmekle birlikte; idealist/materyalist ikircikliğine mahkûm olmadan, olsa olsa realist bir noktada durabileceklerini ısrarla ifade etmeye çalışmaktadırlar. Düşünce ve gerçeklik arasındaki ayrımı bir yana koymaya çalışan bu yaklaşım, söylem analizini maddi

[538] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 174.

unsurlar bağlamında ele alması nedeniyle "idealist" yakıştırmasının dayanaklarından kaçınmayı, toplumsal ilişkilerin açıklanmasında daha geniş bir perspektif sunmayı amaç edindiğini belirtmektedir.

2.6.6. Evrensel Olanı Anlamlandırma Sorunu

Daha önce de tartışıldığı gibi, Laclau ve Mouffe toplumsalın hegemonik inşasından bahsederken, onun sözde ortak temellerin değişmeyen bütün tekrarlarını dışladığını belirtmişlerdi. Evrensel bu bağlamda "pragmatik bir sosyal inşa" olup, aklın zorunlu bir gereksiniminin ifade olarak ele alınmaz. [539]

Öte yandan Laclau ve Mouffe'un kendi "söylem" teorileri hakkındaki idealist suçlamalarını başka yöne çevirmek için, Wittgenstein'ın dil oyunları kuramından yararlanmış ve söylemin sadece dilsel olmadığı, pratik bir yön de barındırdığını göstermeye çalışmışlardır. Ancak bu durum, anlamlandırma sürecine ilişkin bir takım soruları gündeme getirmektedir. Buna göre, Laclau ve Mouffe'un, Wittgenstein'dan esinlenerek yer verdikleri usta ve onun çırağının ev [ya da duvar] inşaatı örneğinin, "söyleme indirgenemez bir evrensellik" barındırdığı ve bu bakımdan evrenselin sadece pragmatik bir sosyal inşa olarak görülemeyeceği iddia edilebilir. Ortadaki temel sorun, [usta ve çırağın gerçekleştirdiği] ev yapım ediminin insanoğlunun niçin kökten bir problemi olduğu sorusudur. Ev yapma ihtiyacının pek muhtemel, insan vücudunun bütün iklimlere direnç gösterebilecek kadar donanımlı olmadığı tarzındaki, insanoğlunun evrensel gereksinmesiyle bağdaşmış biyolojik ve zorunlu bir kategorinin sonucu olduğu ifade edilebilir.[540] Bu bakımdan, anlamlandırmanın bütün ilişkilerinin, sadece kullanıma bağlı ve pragmatik bir inşa sürecinin bir parçası

[539] Rudolphe Gasché, "How Empty can empty be? On the place of the universal", **Laclau: A Critical Reader** içinde, s. 23.
[540] Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 109.

olmadığı veya bağlamsal bir çerçeveye işaret etmediği açıkça iddia edilebilir. Sadece bu örnek üzerinden bile, anlamlandırmanın toplumun bütün biçimleri tarafından paylaşılan "ortak gösterimleri"nin olduğuna işaret edilebilmektedir. Bu yoruma göre, evrenselin sadece hegemonik bir söylem tarafından doldurulan "boş bir gösteren" olarak adlandırılması ve nesnel niteliklerinin bulunmadığı iddiası, insan doğasını da içine alacak şekilde tanımlanacak olursa, hatalı sonuçlar verecektir.[541]

Bu bakımdan Laclau ve Mouffe'un hegemonya teorisiyle toplumsalın *a priori* ve tarihsel olmayan yönlerini bertaraf etmeye çalışırken, bu kez de insan biyolojisine ilişkin birtakım evrensel gereksinimleri göz ardı ettikleri belirtilmelidir. Laclau ve Mouffe'un insanların toplum içindeki [sınıfsal] konumları ile onların dünyayı anlamlandırma süreçleri arasında herhangi bir ilişki olmadığı tarzındaki abartılı iddiaları da, benzer şekilde onların baştan verili ve doğal bir "evrensel" kategoriden kaçınmak konusundaki ısrarlarına bağlanabilir.

2.6.7. Demokrasi Sorunu: Toplumsal Kategori Sınıf mı Halk mı?

Post-Marksizm'in en etkili eleştirmenlerinden Ellen Wood'un sayısız itiraz noktalarından bir diğeri de, Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi tartışmaları neticesinde vardıkları bir sonuca, yani sosyalist istemleri "demokratik devrimin içindeki bir[er] uğrak olarak" değerlendirmeleri üzerinedir.[542] Wood'un bu noktada sorunlu bulduğu ifade, sosyalist istemlerin, Laclau ve Mouffe tarafından demokrasi fikri ve istemiyle örtüştüğünün belirtilmesi yerine; söz konusu bu istemlerin demokrasinin barındırdığı söylemin sadece sıradan bir unsuru olarak ele alınması ile ilgilidir. Demokrasi ve sosyalist talepler arasındaki ilişki Laclau ve Mouffe'un dile getirdiği şekilde tanımlandığında, ekonomik eşitsizlikler de tıpkı siyasal eşitsizlikler

[541] Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 110.
[542] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 95.

gibi sadece genel bir "eşitsizlik" başlığı altında "eşit derecede" ele alınmak zorunda olacaktır. Hal böyle olunca da, egemen kimlikten farklı bir kültürel kimliğe sahip olduğu için ayrımcılığa uğradığını ileri süren ve *siyasal eşitlik* talebinde bulunan bir kişi ile emeğinin sömürüldüğü iddiasıyla "eşit işe eşit ücret" sloganıyla yola çıkan ve bu nedenle *ekonomik eşitlik* talebinde bulunan bir başka kişi arasında, benzer demokrasi vaadi bağlamında pek bir fark olmayacaktır. Wood'un karşı çıktığı şey siyasal eşitliğin, ekonomik eşitlikten kaynaklanması nedeniyle, iki eşitsizlik türü arasında hiyerarşik bir farklılık olduğu hususundadır. Ancak Laclau ve Mouffe, neticede her iki eşitlik talebinin de demokratik mücadele zenginliği ve çeşitliliği içerisinde birlikte tanımlanabileceğini düşünür. Buradan hareketle onlar söz konusu bu manzarayı klasik Marksist siyaset mücadelenin çeşitlenmesi ve daha çoğulcu bir yorumla genişletilmesi olarak adlandırırlar. Sınıf mücadelesinin sorunlu doğasına tapılıp kalmanın anlamsız olduğunu sıklıkla ifade eden Laclau ve Mouffe, Tocqueville'in bir sözüne de atıfta bulunarak, "insanları tek bir konuda ebediyen eşitsiz, diğer konularda ise eşit olarak" düşünmenin mümkün olmadığını ısrarla ileri sürmektedirler.[543]

Wood aksine antik köklerine de atıfta bulunarak bu tür bir tanımlamanın demokrasinin çıkış prensiplerine aykırı olduğunu iddia etmekten geri durmaz. Wood, Aristoteles'in …yoksulların hükümeti denetledikleri ve aynı zamanda çoğunluğu oluşturdukları", Platon'un ise "…yoksullar kazandığı zaman sonuç demokrasidir"[544] tarzındaki ifadelerine gönderme yaparak; Laclau ve Mouffe gibi post-yapısalcıların demokrasiye kazandırdıkları yeni anlamlarla "yoksulların egemenliği şeklindeki [bu tarz] sınıfsal çağrışımları" ve mülk sahibi sınıflara karşı verilen mücadele ruhunu

[543] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 241.
[544] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 100.

demokrasiden kopardıklarından dem vurur.[545] Bu yolla demokrasi, "sınıf" gibi maddi hedeflerden uzaklaştırılarak; "sosyal barış, nitelikli yaşam ve sağlıklı bir çevre" gibi daha soyut ve evrensel hümanist birtakım hedeflere doğru yöneltmiştir. Tamamlamak gerekirse, Wood'a göre sınıf mücadelesi demokratik mücadeleyle özdeştir; Laclau ve Mouffe'un savundukları gibi onun basit bir unsuru olarak ele alınmamalı; demokrasi, kapitalizm ve sınıf ilişkisi üzerinden bir anlam kazanmalıdır.[546]

Ancak post-Marksistler demokrasinin bu şekilde ele alınmasını en hafif deyimiyle sınırlı ve yetersiz bir tanımlama olarak görmüşlerdir. Onlara göre bu tarz bir demokrasi tanımı, tek bir gösterene bağlanarak sınırlandırılmış bir kavramı ifade etmektedir. Demokrasi, onun etimolojik ve tarihsel arka planına bakılarak sabit, istikrarlı ve biricik bir ad'a bağlanamaz. Bu nedenle Laclau ve Mouffe klasik Marksist anlayıştan uzaklaşarak, farklı eşitsizlik biçimlerine çoğulcu bir demokrasiden söz edilebilmesini sağlayan özgürlük taleplerini de eklemlemiş ve onları [hiçbir zaman tam olarak kurulamayacak olan] demokratik evrensel bir *eşdeğerlik ilişkisi* içine yerleştirmeye çalışmıştır. Bu bakımdan klasik Marksçı eşitlik anlayışı üzerinden temellenen s*ınıf* kategorisi yerine, özgürlüğün eşitlik ile olumsal bir şekilde eklemlendiği iddiasına yaslanan hegemonik bir *halk* kategorisi, post-Marksizm söz konusu olduğunda akla gelen ilk kavramsallaştırmadır.[547] Laclau ve Mouffe, mutlak temsiliyetin olanaksızlığına inandıkları için toplumsalın saydamlığı üzerinden hareket eden "sınıf" gibi "açıklayıcı bir kategoriye" bir ayrıcalık

[545] Ellen Wood, **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, s. 100, 179.
[546] Wood, "sınıf" gibi bir kategorinin Laclau ve Mouffe tarafından değersizleştirilmesi ve yeni toplumsal hareketler söz konusu olduğunda işçi sınıfına karşı küçümseyici bir tavır takınmış olmaları, onların liberal demokrasinin savunucusu olmalarına bağlanabilir. Stuart Sim, "Without Apologies, The Laclau-Mouffe affair", s. 37.
[547] Geoff Boucher, "Crop Cricles in the Postmarxian Field: Laclau and Mouffe on Postmodern Socialist Strategy", s. 89.

atfetmezler.[548] Dahası "sınıf aidiyetliğine", insan özgürleşmesi ve tarihsel ilerlemenin bir faili olarak aşkın ve eskatolojik bir anlam yüklenemez. Özetle, post-Marksizm,"sınıf" yerine, çoğulcu bir anlayışı yansıttığına inandığı "halk" kavramsal izleğini kullanamaya daha fazla eğilimlidir. Bu nedenle demokrasi kavramı da, homojen bir kolektif özneye değil de, fark mantığı üzerinden hareket eden heterodoks bir öznelliğe gönderme yapar.

2.7. Post-Marksizm: Bir Ad Neyi İçerir[549]

Mevcut bölümün hemen başlarında Laclau ve Mouffe'un yeni teorik arayışlarını tanımlarken, kendileri için post-Marksizm yakıştırmasını yaptıkları ve bu tartışmalı adlandırmayla birlikte onların bir entelektüel gelenek olarak Marksizm'in "değerlendirilmesi ve aynı zamanda [onun] *ötesine geçilmesi süreci*"ni[550] güçlü bir şekilde vurgulamaya çalıştıkları belirtilmişti. Yani bir tarafta "sınıf mücadelesi" şiarıyla yola çıkan ve özgün tarih yorumuyla arkasında koskoca bir entelektüel gelenek bırakan *Marksizm*; diğer tarafta ise onun hemen "ötesi"ne geçtiğini iddia eden bir başka yaklaşım, *post-Marksizm* bulunmaktadır. Laclau'nun başka bir yerde "ötesi" sözcüğünden bahsederken kullandığı ifadeler hatırlandığında, post-Marksizm'in mahiyeti daha berrak bir şekilde dile getirilebilir. Buna göre, sisteme içsel ve dışsal olan arasında karar-verilemezlik, bir askıya alma durumu olarak tarif edilen "ötesi" sözcüğü, bir tür "sınır" işlevini üstlenmektedir.[551] Buna göre, "ötesi" bir yandan bir sistemin olanaklılık koşulu olarak ele alınırken; diğer yandan da aynı

[548] Philip Goldstein, "Post-Marxism and Democracy: The Political Theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", **Post-Marxist Theory, An Introduction** içinde, State University of New York Press, New York, 2005, s. 54 ve Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 105.

[549] Bu başlık Laclau'nun "Popülizm: Bir Ad ne İçerir" başlıklı makalesinden esinlenilerek tercih edilmiştir. Laclau, Ernesto., "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", çev. Hayriye Özen, **Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Vol. 1, No. 1, 2011, s. 135-146.

[550] Laclau-Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 10.

[551] Ernesto Laclau, "The Politics of Rhetoric", **Material Events** içinde, s. 234. [Burada, Saussure'dan bahsedilerek, "behind" [ya da "ötesi"]sözcüğünün ele alındığı görülmektedir.]

sistemin imkânsızlığının şartı olarak değerlendirilmektedir. Kavramın anlamı, Marksizm ve post-Marksizm ayrımı üzerinden masaya yatırıldığında, post-Marksizm'in, Marksizm'in olanaklarını yeniden açığa çıkaran bir tür imkân, öte yandan onun tamamlanmış bir sistem olarak olanaksızlığına işaret eden, hakkında karar-verilemez ve askıya alınması gereken bir entelektüel gelenek olduğunun yansıtılmaya çalışıldığı belirtilebilir. Post-Marksizm, Marksizm'in ötesi'ne geçtiği iddiasıyla, esasen onun olanak(sız)lık koşullarını oluşturan bir sınır işlevini görmektedir. Dolayısıyla post-Marksizm'i, felsefi anlamda Marksizm'in tahrip edilmiş bir temsili, onun antagonistik bir sınırı olarak değerlendirilmek çok da yanlış olmayacaktır.

Öte yandan post-Marksizm'i farklı kılan diğer bir nokta, taleplerin özgüllüğüne dayanması, onları tek ve birleşik bir hareket içerisinde eritmektense; *eşdeğerlik zinciri* ile ortak bir stratejinin nötral birer parçaları halinde tanımlamasıdır. Mouffe'un dile getirdiği gibi, "feminist" ve "ırkçılık karşıtı" hareketlerin toplumsal bölünmenin ortak birer tarafı olarak rakip iktidar gücü karşısında birlikte çalışabilmeleri post-Marksist siyaset anlayışını radikal kılan başlıca unsurdur.[552]

Bu radikal hareketin, neo-liberal düzeni "insancıllaştırmak" yerine; "inandırıcı bir alternatif" geliştirmek konusundaki çabaları[553] kesinlikle takdirde karşılanmalıdır. Marksizm'in kapalı ve belirlenimci bir teori ve otoriter bir toplum modeli olarak anılması karşısında, çoğulcu ve daha demokratik bir proje üstlenme gayretleri gerek felsefi gerekse toplum bilimlerinde oldukça verimli sonuçlar doğurmuştur. Ancak post-Marksizm her nasıl Marksizm'in kurucu dışsalı gibi bir işlev görüp, onun kategorilerini yerinden etmeyi başardıysa ve Marksizm'i post-Marksizm olmadan

[552] Chantal Mouffe, "Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe", s. 971.
[553] Ernesto Laclau, "Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik", s. 30.

düşünmek artık olanaksızsa; Marksizm'in bir takım öncüllerinin de post-Marksizm'in altını oymak konusunda hala iddialı olduğu belirtilmelidir. Söz gelimi post-Marksizm'in, toplumsal öznelere üretim ilişkileri içindeki pozisyonları tarafından doğrudan verilen çıkarları dışlayıp, öznelerin onları oluşturan söyleme içsel olmalarından ötürü nesnel bir konuma sahip olmadıklarını iddia etmesi ve bu yolla farklı bir perspektif ortaya koyması söz konusudur. Dahası ideolojik söylemin gösterenini, kendisinin yarattığı da post-Marksizm tarafından öne sürülmüştür. Ancak post-Marksizm'in öznenin toplum içindeki pozisyonu ile onun dünyayı anlamlandırma etkinliği arasındaki ilişkiyi görmezden gelmesine yönelik bu yaklaşımı da oldukça tartışmalı bir manzara çizmektedir. Post-Marksizm'in ekonomik kurumlar ile politik kurumlar arasında özsel bir ilişki olduğunu hiçbir surette kabul etmediği bilinmektedir[554]; fakat toplumsal yapıların aralarındaki bu türden "zorunlu" ilişkileri reddederken, yapılar ya da çıkarlar arasında hiçbir bağlantının olmadığını yahut mevcut bağlantıların tamamen olumsal olduğunu iddia etmek de oldukça güçtür. Eagleton'un verdiği örnekten hareket edilecek olursa; baskı altındaki etnik bir azınlığın mensubu olma durumu ile anti-faşist bir organizasyona üye olup, onun içinde siyaset yapmak arasında bir bağlantının olmadığını söylemek olanaklı gözükmemektedir.[555] Yine benzer şekilde sömürgecilik deneyimi yaşamış bir ülkede doğmak ile anti-emperyalist bir siyaset anlayışını benimsemek arasında da bir ilişki olduğu söylenebilir. Laclau ve Mouffe sınıfsal antagonizmaları reddetmez, ancak onların sisteme içsel bir şekilde "zorunlu" olduklarını da kabul etmez. Bu türden ilişkilerin, Eagleton'un belirttiği gibi, zorunlu olmasa bile, olumsal olmadıkları aşikârdır ve en azından "güdülenmiş" ilişki türleri olarak

[554] Ernesto Laclau, "Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik", s. 30.
[555] Terry Eagleton, **İdeoloji**, s. 293.

değerlendirilebilirler. "Sınıf" kategorisinin teorideki yeri dışında, antagonizmaların siyasalın kurucu dışsalı olarak tanımlanması ve iktidar savaşımının tüm veçhelerinin aydınlatılması açısından taşıdığı değer, çağdaş siyasetin anlamlandırılmasında Laclau ve Mouffe'un post-Marksist anlayışlarına tartışmasız "özgün" bir değer kazandırmaktadır. Bu bakımdan post-Marksizm'in felsefi ve politik izlekleri, günümüz sosyal teorisini anlamada etkili birer enstrüman olarak değerlendirilmelidir.

Toparlamak gerekirse post-Marksizm adı, Marksizm'in antagonistik bir sınırı olarak özgün bir felsefe ve siyaset teorisi sunmaktadır. Ancak bu ad aynı zamanda, "toplumsal konum" ve "toplumsal çıkarlar" kavramlarının abartılı yorumlarını dışlarken; bu defa da anlamlandırma etkinliği açısından onları tamamen etkisizleştirme sürecine de kapı aralamıştır. Her şey bir yana, "belli bir kamp kurulduğunda, felsefenin saltanatı sona erer, siyasetin saltanatı başlar"[556] diyen yeni bir anlayışın, temsil edilecek toplumsal çıkarlar konusunda etkin bir yere sahip olmadığı son kertede siyasal olanın güncel pratik gelişmeleriyle sınanmalıdır.

[556] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 188.

3. BÖLÜM

POST-MARKSİZM-PRAGMATİZM: BİR KARŞILAŞMA

3.1. Laclau-Mouffe ve Rorty: Felsefi Ortaklıklar

3.1.1. Gerçeklik ve Anlam Ayrımı

Pragmatizm'den beslenen Rorty ile kendilerini Marksizm'in yeniden anlamlandırma çabasının bir unsuru olarak tanımlayan Laclau ve Mouffe ikilisinin felsefi ortaklıkları arasındaki en çarpıcı ilişki, onların mevcut realist felsefi konumlanışlarından ileri gelir. Buna göre gerek Rorty; gerekse Laclau-Mouffe gerçeklik ile anlam arasında bir ayrıma gitmek yoluyla düşüncelerini gerekçelendirirler. Söz gelimi Rorty'nin "dünyanın orada dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin [ya da doğruluğun] orada dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyaç duyuyoruz"[557] derken; insan zihni ve anlam dünyasından bağımsız bir gerçeklik anlayışına ve mekânsal-zamansal nesnelerin var oluş gerçekliğine gönderme yaptığı görülmektedir. Yakından bakıldığı vakit, Laclau ve Mouffe da benzer bir realist pozisyonu kabul ettikleri görülecektir. Söz gelimi onlar, bir elmasın [ya da başka herhangi bir taşın], onun bütün toplumsal ilişkilerinden ve insan varlığından bağımsız bir şekilde var olduğuna inanmaktadırlar. Yani insanoğlu bu dünyaya hiçbir zaman fırlatılmamış olsaydı bile "elmas" olarak adlandırılan taş parçacıkları belirli bir varoluşa sahip olabileceklerdi. Bu noktada Laclau ve Mouffe, tıpkı Rorty gibi, gerçekliğin kendisini ve onun çıplak var oluşunu (existence) kabul etmektedirler. Buna ilaveten Laclau ve Mouffe'a göre, sözü edilen elmas ticari bir pazarda ya da bir maden ocağının altında benzer fiziksel nesne özelliklerine sahip

[557] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 4-5.

gözükseler de; farklı niteliklere sahiplerdir. Bir elmas fiziksel nesne özelliğinin ötesinde bir anlam taşıyan, değerli ve ticari bir mal [ya da bir meta] olabilme niteliğini (being) ancak belirli toplumsal ilişkiler sistemi içerisinde kazanmaktadır.[558] Elmasın kazanmış olduğu bu ticari nitelik, insanın anlam dünyası ile o nesneye kazandırdığı bir özelliktir. Bu bakımdan Laclau ve Mouffe'a göre, elmas örneğinde olduğu gibi, insanın kendi yaratımının bir ürünü olan onun toplumsal söylem alanı, varlıkların statüsünü de anlamlandırabilmektedir. Bu anlamlandırma süreci, gerçekliğin mutlak bir şekilde temsil edilebileceği anlayışına dayanmayan, yani gerçeklik ile anlamı bir, özdeş ve aynı şeyler olarak görmeyen; ancak gerçekliğin kendi çıplak varoluşu dışında söylem yolu ile dilde açığa çıkartılabileceğini ifade eden bir süreçtir. Aynı şekilde Rorty'nin de "dünya konuşmaz. Yalnız biz konuşuruz"[559]derken, insanoğlunun doğru ya da yanlış tümcelerinden bağımsız bir dünya var oluşu ya da kendiliği olduğuna dikkat çektiği düşünülmelidir. Rorty'e göre, insanoğlu kendisini ancak bir dille programladıktan sonra dışarıdaki dünya hakkında belli inanç ve kabullere sahip olabilir. Öte yandan dikkatle bakıldığında Rorty'nin, öznenin anlam yoluyla nesne ile arasında kurmuş olduğu ilişkiyi bir tür "idealizm" olarak niteleyenlere kesinlikle karşı çıktığı da görülebilmektedir. Bu tartışmayı ele aldığı bir yazısında kendisi gibi temsiliyet karşıtlarının, birçok inancın gerçekliğinin göndergelerinden bağımsız ve onlardan öncelikli olduğunu inkâr etmediklerini üzerine basa basa belirtir. Burada Rorty'nin altını çizmeye çalıştığı şey, herhangi bir X nesnesinin, insanlar o nesneyi "X" terimi ile işaretlemeden önce de var olduğudur. Rorty bunun aksini söylemenin anlamsız ve hatta mantığa aykırı bir

[558] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 82.
[559] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 6.

şey olduğunu ekler.[560] Öyleyse, "elektron"lar, insanoğlu bu terimi bilimsel amaçlarla, teorik bir çerçevenin içerisine yerleştirmeden önce de var olmaktaydılar. Elektronlar varlık statüsünü, insanoğlunun o varlık hakkındaki adlandırmaları sonrası kazanmamışlardır. Rorty'e göre, nasıl bir dönem Berkeley idealizmi bir taşın tekmelenmesi yoluyla çürütülmeye çalışıldıysa; bugün de bazı klasik Marksistler, pragmatist ve hatta postmodernistleri ıstırabın dil-öncesi karakterini unutmakla suçlamaktadırlar. Bu yolla pragmatistler ve postmodern düşünürler hakkında "idealist" yakıştırmaları yapılmakta ve onlar haksız bir şekilde değersizleştirilmektedir.[561] Ancak Rorty, ironist tarafından dile getirilen bir ıstırap ya da acının, şüphesiz fiziksel bir arka planı da olacağını ve onun dilde işaretlenmeden önce de bir varlığa sahip olabileceğini kabul etmektedir.

Anlaşıldığı üzere, gerek pragmatizmin tarihine yaslanan Rorty, gerekse post-Marksist bir pozisyona oturan Laclau ve Mouffe gerçeklik ve anlam arasındaki ilişkiyi değerlendirirlerken benzer kalkış noktalarından hareket etmektedirler. Rorty ile Laclau ve Mouffe ikilisinin, *realist* ve gerçekliği "en doğru şekilde yansıtabilme" endişesini barındırmayan *anti-temelci* pozisyonlarında ortak bir bakış açısı bulunmaktadır. Öte yandan bu noktada her iki yaklaşımın "anlam" konusunu değerlendirirken belirgin farklılıklar paylaşmış oldukları da belirtilmelidir. Rorty, geleneksel pragmatist kaygılarına işaret edecek şekilde, kendisini temsiliyet karşıtı olarak adlandırmasının arka planında "bizim idaremizde, daha kullanışlı kavramsal enstrümanlar var mıdır?" sorusunu sormasıyla işe koyulduğunu şiddetle vurgular.[562] Yani esasen linguistik ve diğer pratikler arasındaki birçok seçimin "ne için işe yarar"

[560] Richard Rorty, "We Anti-Representationalists's", Simon Malpas (Ed.), **Postmodern Debates, Readers in Cultural Criticism** içinde, s. 97.
[561] Richard Rorty, "We Anti-Representationalists's", s. 96.
[562] Richard Rorty, "We Anti-Representationalists's", s. 95.

sorusuyla başladığı ve "işe yarama-fayda" beklentisi üzerinden anlam kazandığı görülmektedir. Öte yandan Laclau ve Mouffe ise, nesnelerin onları kuran söylem ile olan bağlantısını güç ve iktidar ilişkilerinin oluşturduğu siyaset mekanizması üzerinden açıklamaya çalışır. Laclau ve Mouffe'un anlam konusundaki temel beklentilerinin, ekonominin belirlenimciliğinden kurtarılmış, müstakil bir siyaset alanını ve bunun olanaklarının zenginleştirilmesi olduğu söylenebilir. Rorty ise, "anlam"ı daha felsefi bir tartışmanın konusu olarak gördüğü için, sahip olduğu pragmatist kökleri itibariyle temsiliyet karşıtı tutumunu siyaset sathına taşımayı pek düşünmez.

3.1.2. Söylem ve Betimleme İlişkisi

Her iki yaklaşımın mevcut realist ortaklıkları ve gerçekliği anlamlandırma süreçleri, Rorty ile Laclau ve Mouffe arasında ilkinin "betimleme"; ikincisinin ise "söylem" üzerinden inşa ettiği bir süreci de gözler önüne sermektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, Laclau ve Mouffe'a göre söylem, dilsel ve dilsel olmayan öğelerin oluşturduğu bir unsur olarak ortaya konulmuştur. Wittgenstein'dan da esinlenerek Laclau ve Mouffe tarafından süreç şu şekilde sergilenir;

I. X bir ses serisi gönderir. (Y'nin kendisine bir tuğla vermesini rica eder)

II. [Bunun üzerine] Y, X'e bir nesne (tuğla) uzatır.

III. X, bu nesneyi, benzer nesnelerin grubuna ekler.[563] (Duvar bu şekilde tamamlanır)

Duvarın tamamlanmasına ilişkin yukarıdaki öğelerin bütünü, bir duvar inşa edilmesi sürecini, yani söylemin kendisini oluşturmaktadır. Laclau ve Mouffe'un ileri sürdükleri söylem analizi, Wittgenstein'in dil ve dilin örüldüğü eylemler bütünü

[563] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 83.

olarak tanımladığı "dil oyunları" kuramının bu yolla bir parçasını oluşturma iddiasındadır. Paralel şekilde benzer eylem bütünlüğünün toplumsallık üzerindeki yansımaları; her toplumsal kimlik ya da söylem nesnesinin de bir eylem bağlamında oluşturulduğu, yani salt zihinsel bir karaktere sahip olmadığı fikri üzerine inşa edilir. İnşa edilen bu ilişki bir bakıma klasik pragmatizmde olduğu gibi "düşünme" ile "yapıp etme" ve "gerçeklik ile düşünce" arasındaki mesafeyi kapatma çabasını da içerisinde barındırmaktadır. "Anglo-Amerikan düşüncesinde *başvurduğumuz pragmatist dönüşüm ve post-analitik felsefenin anti-temsiliyetçi eleştirisi*, geç-Wittgenstein'ın çalışmalarından başlar…"[564] diye ifade eden Laclau ve Mouffe, klasik metafizik ayrımları bir yana koyarak, toplumsal ilişkilerin açıklanmasında başvurulacak kavramsal çerçeveyi söylem yoluyla genişletmeye çalışmışlardır. Söylemsel yapıların maddi karaktere sahip olduğuna dikkat çekmelerine karşılık, söylem alanı dışında mutlak bir "nesnel" alanın var olmadığını dile getiren Laclau ve Mouffe; gerçekliğin, söylem yoluyla kurulmadan önce asla tam anlamıyla ifade edilemeyeceğini vurgulamak istemektedirler. Bu çerçevede değerlendirildiğinde bir "dağ" insanlar tarafından söylem yoluyla kurulmadan önce, salt coğrafi bir yükselti olarak görülebilir; fakat söz konusu nesne bu haliyle eksik bir anlamın ifadesidir, sadece bir gerçeklik olarak varlığı söz konusudur. Ne vakit aynı dağ, "Ilgaz" terimiyle adlandırılmıştır, o andan itibaren kış "turizmine yönelik bir konaklama noktası", "Kastamonu-Ankara şehirleri arasındaki amansız bir karayolu geçidi" ve aynı zamanda bir ressam için "pastoral bir ilham kaynağı" olarak geniş bir gösterenler demetinin ifadesi olmaya başlar. Burada Laclau ve Mouffe'un "söylem" analizleriyle altını çizmek istedikleri nokta, "dağ" teriminin tek ve özgün bir anlamı

[564] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", s. 97.

temsil edemeyeceğidir. O, farklı kontekst ve bağlarla anlam zenginliğinin inşa edilebileceği dil oyunun bir tür parçası olabilir. Anlam, "söylem" yoluyla, toplumsal olarak bir ilişki sistemi boyunca sürekli yenilenir ve farklı gösterenlere karşılık gelir. Zaten bu sebeple, söylem yoluyla anlamlandırma süreci, Laclau ve Mouffe tarafından aynı zamanda"yüzen gösterenlerin eklemlenmesi" olarak adlandırılmıştır.

Rorty ise öncelikle *nötra*l bir dil vasıtasıyla evrensel olarak temsil edilebilecek objektif bir gerçekliğin olamayacağı düşüncesiyle, mutlak bir temsiliyetin de mümkün olamayacağına dikkatleri çekmiştir. Orada-dışarıda olan dünyadır ve insan dil, zihin ve tarihinden bağımsız bir şekilde var olur; ancak doğruluk ve anlam ise insan dil ve zihniden bağımsız bir şekilde dışarıda var olamazlar. Bu bağlamda dil, orada-dışarıda olanı söz dağarcıkları ile "betimlemek" gibi bir "araç" işlevine sahiptir. Rorty bu tartışma ekseninde "çengel" metaforuna başvurarak, insanlığın havada asılı şekilde duran ve kendisini tarihin dışına yükseltebilecek kadar mucizevî bir "çengel"e ya da bir "Tanrı gözüne" sahip olmamasından ötürü, "doğruluğu sadece kendi bildiği dil ile betimleyebileceğini" belirtir.[565] Bu durum, dilde betimlenen dışında oluşturulmuş bir anlamın var olamayacağı sonucunu doğuracağı gibi, tek ve belirli bir anlamın ya da kapsayıcı tek bir anlatının varlığının olanaksızlığına da işaret etmektedir. Nihai bir söz dağarcığı öngörülmediği için "toplum", "hukuk", "uygarlık" vb. çok farklı kategoriler zaman dışı nesnel bir anlama değillerdir. Onlar yeni betimleme olanakları sayesinde zengin tanımlamalara kapı aralayabileceklerdir. Rorty, paralel şekilde tümellerin bir gerçekliği olmadığını düşündüğü için, "dağ, iyi, güzel vb." genel birtakım adlandırmalar yerine, insanoğlunun betimlemeleriyle zenginleşen özel bir takım yapı ve kurumlardan

[565] Glyn Daly, "Post-metaphysical culture and politics: Richard Rorty and Laclau and Mouffe", **Economy and Society**, Vol. 23, No.2, 1994, s. 176.

bahseder.[566] Netice itibariyle, Laclau ve Mouffe'un "söylem" analizleri ile Rorty'nin "betimleme" süreçleri, dilin gerçekliğe tekabül ettiği tarzındaki geleneksel anlayışların karşısında, ortak bir "anlamlandırma" nosyonunu üstlenirler.

3.1.3. Adlandırma ve Olumsallık İlişkisi

Laclau ve Mouffe ikilisi ile Rorty arasında altı çizilmeye çalışılan felsefi ortaklıklardan bir diğeri de, "adlandırma" ve "olumsallık" arasında var olan ilişkinin her iki taraf açısından da belirgin bir şekilde paylaşılmasıdır. Söz gelimi, Laclau adlandırmanın son derece merkezi bir kurucu role sahip olduğunu belirtmiş ve toplumsal bir öznenin kimliğinin inşasında, öznenin kendisine zengin bir olanaklar dizisi sunabileceğini vurgulamaya çalışmıştır. Şayet gösteren ile gösterilen arasındaki özdeşlik ilişkisi, mantıksal bir biçimde belirli özne konumunun bir kavramsal kategori altında sınıflandırılmasıyla kurulabilseydi; özdeşlik ilişkisi sadece önceden verili bir birliğin ifadesinden başka bir şey olmayacaktı. Ancak Laclau'ya göre, adın salt bir gösteren olarak bir işlevi vardır ve bu işlev kendisini önceleyen herhangi bir kavramsal birliği ifade etmek yerine; onu kendisi kurmak yoluyla ortaya çıkar.[567] Söylem analizinin ortaya çıkardığı dil oyunlarının uzantısı olarak değerlendirilebilecek bu işlev, öznenin kuruluşunda kendisini maddi pratiklere gömülü bir şekilde bulmaktadır. Söz gelimi, Irak'ta yaşayan bir kişi aynı veya farklı anlarda hem bir "Şii", hem bir "Müslüman", hem bir "Arap" ve hem de bir "Iraklı" olarak adlandırabilir. Laclau'ya göre, bu politik ve kolektif kimliklerin her biri öteki

[566] Rorty'nin bu arayışı onun yakın tarihi süreçleri yorumlamasında da kendisini gösterir. Rorty söz gelimi, Nazi katliamı sırasında Yahudilere kucak açan kişilerden bahsederken, onların türün üyeliği tarafından yaratılmış evrensel moral yükümlülükler veya "insanlık" gibi tümellerle hareket eden soyut bireyler değil de; Jutlanderli ya da Milanolu somut insanlar olduklarını anımsatır. Bu durum, Rorty'nin herhangi bir soyutlamaya başvurmaksızın, kullanıma bağlı kültürel bir bağlamdan hareket eden Wittgensteinci nominalistik bir eğilim içerisinde olduğuna kanıt olarak gösterilir. Ying-Jin Xu, "The Gap Betweeen Rorty's "Ironism" and "Solidarity"-A Reassesment from a Wittgensteinian Perspective, **The Philosophical Forum**, 2011, s. 153.

[567] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 127.

bağlılık biçimini bir anda yerinden edip, kurucu bir rol üstlenebilir.[568] Yani ortada failin kendisiyle özdeşlik kuracağı bir öz-kimlikten söz etmek mümkün olamayacağı gibi, yeni bir politik söylem söz konusu olduğunda fail, öncekilerden çok farklı bir kimlik inşasına girişebilir ve kendisini yeni baskın kimliğiyle tanımlayabilir. O vakit kolektif bir kimliğin inşa süreci, sadece adlandırma eyleminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dahası artan toplumsal talepler, ileride gün yüzüne çıkma olanağını taşıyan bir kimlik heterojenliğini de saklı tutmaktadır. Bu durum, öznenin önceden verili bir kültürel kimlik ile sınırlandırılıp, basit bir belirlenimin muhatabı olmasını da önlemiş olur. Laclau ve Mouffe, bireylerin söylem yoluyla kurulan çoklu kimliklerle olan bu ilişkisinin olumsallık ile doğrudan ilintili olduğunu düşünmektedirler. Çoklu kimlikler tarafından temsil edilen olanaksız bir bütünlük olarak toplum ve onun tarihi de, haliyle artık "daha olumsal hegemonik oluşumların süresiz [bir] ardışıklığı"[569] olarak değerlendirilebilir.

Benzer şekilde Rorty de insanlığın olumsallık algısını arttırma niyetinde bir düşünür olduğu için özellikle geleneksel kültürlerin insan kimliğinin tek bir yönüne işaret etmelerinden yakınır ve "kültürün buz tutması" olarak adlandırdığı bu durumu, bireyin öz-betimlemelerine izin vermediği ve onun "canavarlaşma"sına neden olabileceği gerekçesiyle eleştirir.[570] Bu bakımdan geleneksel kimlik iddiaları, önceden verili, sabit ve değişmeyen bir özelliğe sahip olduğu gerekçesiyle Rorty tarafından gayri-insani bir tavır olarak değerlendirilir. İnsan varlığının, benliğini elinden geldiğince mükemmel kılma arayışının[571] bir sonucu ve onun eğilim, arzu ve fantezilerinin toplamının özgün bir ürünü olarak ortaya çıkabilmesi, Rorty'e göre

[568] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 247-248.
[569] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 247.
[570] Charles Guignon (Ed.), David R. Hiley (Ed.), **Richard Rorty**, s. 22.
[571] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. 80.

bireyin öncelikle kendi benliğinin olumsallığıyla yüzleşebilmesine bağlanmıştır. Rorty'e göre söz konusu bu olumsallık nedeniyle bir kimse aynı anda hem adil ve iyi yürekli bir hukuk adamı, hem de soğuk ve vicdansız bir baba olabilmektedir.

Görüldüğü gibi Rorty, tek ve kapsayıcı bir kimlik ve adlandırmanın basit belirleniminin olanaksızlığı konusunda Laclau ve Mouffe ile paralel düşüncelere sahiptir. Her iki taraf da söylem ve dil oyunları çoğulluğu tarafından oluşturulmuş bir özne konumlanışına dayanır. Her iki yaklaşımda da, "özne pozisyonu" baştan verili bir bütünlük olarak düşünülmemiştir. Söz gelimi Rorty, "biz" üzerinden oluşturulan ve etik bir birlikteliğe işaret eden kolektif özne anlayışını, toplumsal birlikteliğin anahtarı olarak yorumlar. Laclau ve Mouffe da benzer şekilde insanı bir temel [ya da öz] statüsünde değerlendirmek yerine, onun söylemsel karakterde oluşturulabileceğini, bu bakımdan da açık ve tamamlanmamış bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak istemiştir.[572] Her iki yaklaşım için de "insanoğlu" ne belli bir takım soyut özlerin bir temsilcisi; ne de bazı toplumsal süreçlerin mutlak bir kökeni olarak değerlendirilemez. Gerek Laclau ve Mouffe, gerekse Rorty, "us emperyalizmi" olarak adlandırılan soyut aklın evrenselliğinin, özne pozisyonunun değerlendirilmesinde başat bir unsur olarak ele alınmasını şiddetle eleştirir.

3.1.4. Temsiliyet İlişkisinin Karar-verilmezliği Üzerine

Özellikle Laclau'nun kendi metinlerindeki "temelcilik ve temsiliyet karşıtlığı"na dikkat çekmek yoluyla post-Marksizm ve Rortyci pragmatizm arasındaki irtibata farklı bir açıdan da dikkat çekilebilir. Daha önce de tartışıldığı gibi Rorty, *Felsefe ve Doğa'nın Aynası*'nda, zihnin ürettiği bilginin gerçekliğin tam ve kusursuz bir temsili olarak düşünülmesi ve bu bilginin bir nevi "doğanın aynası"

[572] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 187.

olarak kabul edilmesi algısını eleştirerek, filozofların doğruyu keşfettikleri sanısını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Benzer şekilde temsiliyet ilişkisinin Laclau tarafından da; fakat bu kez "siyaset mekanizması" üzerinden değerlendirilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Laclau'ya göre, Rorty'nin dile getirdiğine benzer şekilde, her gösteren, özneyi temsil etmeyi asla başaramaz veya her gösteren sosyo-tarihsel bağlamı yansıtmayı başaramaz.[573] Bu bakımdan Laclau, her gösterenin temsil edemediği özneden geriye bir "artık" bıraktığını iddia eder. Laclau'ya göre ayna imgesinde yansıtılamayan yahut temsil edilemeyen bu "artık", [klasik siyaset tarafından] bastırılan ve unutturulmaya çalışılan şeydir de.[574] Laclau politik bir temsiliyet ilişkisinde bastırılan ve görmezden gelinen unsurlara ve çeşitli çoğul kimliklere vurgu yaparak; Rorty'nin felsefedeki çabasını politik alana taşımış gözükmektedir. Laclau'nun bu noktada giriştiği şey, "politik temsiliyet"i yapıbozuma uğratmak suretiyle, onun iddia edildiği gibi saf ve katıksız bir temele sahip olunamayacağını gösterebilmektir. Buna göre, Laclau, siyaseten iyi bir temsil iddiasının, temsil edilen ile temsil eden arasında inşa edilen mutlak bir özdeşlikle kurulduğu ve buna istinaden; temsil edenin, temsil ettiklerinin iradesini mutlak bir uyumla kusursuz bir şekilde yansıttığı anlayışı üzerinden hareket ettiğini belirtir.[575] Bu açıdan bakıldığında, temsiliyet ilişkisi aşağıdan yukarıya, temsil edilenden temsilciye doğru ilerleyen bir istikamette inşa edilir. Organik bir bütünlük ve özdeşlik olarak "toplumsal yapı" da bu şekilde kurgulanır. Temsilcinin bu yansıtma ilişkisindeki asli görevi, temsil edilene sadece aracılık etmektir ve onun görevi bu ifa işlemiyle tamamlanır.

---

[573] Philip Goldstein, "Post-Marxism and Democracy: The Political Theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", s. 55

[574] Ernesto Laclau, Lilian Zac, "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi" **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** içinde, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 45.

[575] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, s. 84.

Ancak Laclau'nun iddiasına göre, yakından bakıldığı vakit temsiliyet ilişkisinin tek yönlü olmadığı ve temsil edenin, temsil edilenlerin iradesini öyle katıksız bir şekilde temsil etmediği; aksine temsilcinin bu ilişkiye kendisinden bir şeyler kattığı görülmektedir. Laclau'ya göre, temsil ilişkisinde, temsil edilenlerin tamamlanmamış kimlikleri, temsilci tarafından yeniden oluşturulmakta ve bu yolla temsiliyet ilişkisi tam ters istikamette, yani temsil edenden temsil edilene doğru yol almakta ve bu ilişkide ayrıcalıklı nokta, çoğunlukla temsil edilenden çok; temsil edene kayabilmektedir. Hal böyle olunca, Laclau'nun belirttiği gibi, halk liderlerinin görevi, kitlelerinin sesine kulak verip, onların beklenti ve iradelerini yansıtmak için çaba göstermek yerine, "…kitlelere yeniden bir siyasi kimlik ve siyasi irade kurmalarını olanaklı kılacak bir dil sunmaktır *çoğu zaman*."[576] Yani Laclau, temsilcinin, temsiliyet adı verilen ilişkiye sadece aracılık etmek gibi görünen saf ve masum görevinin arkasında, temsil edilenlerin kimliklerini dönüşüme uğratmak ve bu kimlikleri genişletmek gibi bir misyonu daha bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu misyon, temsilcinin görevini yeterince iyi yerine getirememesi ya da kötü niyetinden değil; siyaset ve temsil ilişkisinin tek ve birleşmiş bir anlamı olmamasından kaynaklanmaktadır.[577] Diğer taraftan, temsilcinin, temsil edilenlerin kimliklerini bu şekilde dönüşüme uğratması, mutlak bir temsil ilişkisinin de imkânsız olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Temsiliyet ilişkisinin bu çift yüzlü yönü, temsiliyetin taraflarından birine ayrıcalık tanınarak açıklanamayan, bu yönüyle

[576] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 84-85.

[577] Laclau, temsiliyet ilişkisinde temsilcinin, temsil edilenin kimliğini nasıl yeniden inşa edebildiğini bir örnekle açıklar. Söz gelimi, bir grup çiftçiyi temsil eden bir vekil, önceden oluşturulmuş bir çıkarı, örneğin tarım ürünlerinin fiyatlarının korunmasını, güncel politik pratikler nedeniyle, başlangıçta formüle edildiği şekliden farklı bir gerçeklik içine yerleştirir ve çıkarı değiştirir. Değişen çıkar ile birlikte çiftçinin kimliğini de dönüştürmüş olur. Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 154.

indirgenemez ve hakkında karar verilemez bir şeye dönüşmüş olur.[578] Öte yandan, temsiliyetin [mutlak] imkânsızlığı, aynı zamanda siyasete olanaklılık ve zenginlik kazandıran da bir husustur. Çünkü temsilci, temsil edilenlerin iradesini blok halinde temsil eder bir pozisyona sahip olabilseydi, o vakit onun politik manevralar yapabilmesi için oldukça sınırlı bir alana sahip olması gerekecekti. Ancak temsil mekanizmasının gerek temsil edilenden temsilciye, gerekse temsilciden temsil edilene doğru yayılan ve yeni anlamlarla zenginleşen olanakları, iki yönlü bir gerilim odağından beslenmektedir.[579]

Bu durumda akla, Laclau'nun temsiliyet ilişkisinden vazgeçilmesini önerip önermediği sorusu gelebilir. Siyasette geçerli olduğu şekliyle temsiliyet, Laclau'nun da ileri sürdüğü gibi, kişinin mevcut olmadığı bir yerde, başka bir kişiye vekâlet vermesi yoluyla, kendisini cisimleştirdiği ve bu şekilde kendi çıkar ve iradesinin yansıtıldığı bir süreç olarak düşünülür. Ancak söz konusu bu sürecin saf ve katıksız bir şekilde gerçekleşmediğini göstermekle, Laclau, temsiliyet ilişkisinden vazgeçilmesi gerektiğine salık vermez. Temsiliyet mekanizmasının yapıbozuma uğratılması yoluyla Laclau'nun burada açığa çıkarmaya çalıştığı şey, sürecin gözüktüğü gibi masum ve katıksız bir yansıtmadan ibaret olmadığı ve temsiliyet süreçlerinin bundan böyle *karar-verilemez bir temelde* değerlendirilmesi gerektiğidir. Laclau bu yolla, yapıbozum vasıtasıyla temsiliyet sistemi hakkında bir karar-verilemezliği gözler önüne sermeye çalışır, fakat buradan çıkacak bir "karar" teorisi oluşturmanın da arayışına yönelir. Ancak bu karar bundan böyle, Laclau'nun da işaret ettiği gibi, "olumsal, kararsız ve pragmatik inşaatlar olarak…" görülmelidir.[580] Temsiliyet sisteminin barındırdığı tüm veçheleri göstermek suretiyle Laclau,

[578] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme** içinde, s. 156.
[579] Ernesto Laclau, **Popülist Akıl Üzerine**, s. 183.
[580] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", s. 143.

temsiliyetin farklı yönleri ile birlikte değerlendirilmesine yardımcı olur. Öte yandan bu şekilde temsil edilen ve temsilci arasında büyüyen temsiliyet boşluğu ve genel bir tamlığın mevcut olamamasının yarattığı mevcut durum da gözler önüne serilir. Temsiliyet sisteminin tüm failleri, bu kez saflık ve mutlaklık iddiası taşımayan yeni yaratımlarla zenginleşir. Laclau'nun demokratik toplumdan bahsederken sık sık dile getirdiği şartlardan birisi olan, "nihai temellendirmeyi imkânsız hale getiren kurucu tamamlanmamışlık"[581], temsiliyet ilişkisi ancak bu şekilde düşünüldüğünde anlaşılmış olur.

Öte yandan başlangıçta saf felsefi bir tartışma gibi gözüken temsiliyet ilişkisi veya yansıtma metaforunun, reel siyaseti anlamlandırma anlayışları açısından Rorty ile Laclau-Mouffe cephesini kısmen buluşturduğu söylenebilir. Gerek Rorty gerekse Laclau-Mouffe'un reddettikleri gibi, mutlak bir temsil mümkün olsaydı, yani ad (gösteren) ile kavram (gösterilen) arasında hiçbir boşluk ya da kayma olmayacak derecede tam bir mütekabiliyet gerçekleşebilseydi; ne Rorty'nin öngördüğü "liberal ironist"e ne de Laclau ve Mouffe'un öngördüğü "hegemonik" bir toplumsallığa bir ihtiyaç duyulabilirdi. Laclau ve Mouffe'un ileri sürdükleri gibi, "hegemonya, toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini gerektirdiği için, hegemonya ancak eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda yer bulabilir."[582] Yani toplumu olanaksızın temsili olarak değil de; mutlak bir temsil ve özdeşlik ilişkisi olarak değerlendiren bir anlayışta, olumsal eklemlenmeler değil, olsa olsa katı belirlenimciliklere yer vardır. Dahası özneler de bu katı yapısal ilişkilerin ancak müsaade ettiği oranda özerk olabilirler. Bu bakımdan demokratik bir toplumsallık,

[581] Ernesto Laclau, "İktidar ve Temsil", s. 157.
[582] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 214 ve ayrıca Ernesto Laclau, "Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü", **Olumsallık, Hegemonya ve Evrensellik** içinde, s. 70.

hegemonik siyasetin, ya da başka bir deyişle post-modern radikal bir siyasetin, birer önkoşulu olarak belirir. Benzer şekilde, kendini mahremiyetinin öz-mükemmelleşmesine adamış ve çeşitli dil oyunlarının çoğulluğuyla yaşam dünyasını zenginleştirmeye çalışan ironistin de, son kertede olumsal ve mutlak bir özdeşlik ilişkisi barındırmayan liberal demokratik bir siyaset anlayışını şart koştuğu, Rorty tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Bu bağlamda hem Rorty hem de Laclau ve Mouffe ikilisinin demokratik toplumsallık ve özne tasavvurları, onların temsiliyet ilişkisini değerlendirişlerinin bir izdüşümü olarak okunabilir.

3.2. Laclau-Mouffe ve Rorty: Felsefi Ayrılıklar

İki farklı felsefe [ve siyaset] yaklaşımı arasında en şiddetli karşı çıkışların özellikle post-Marksist cenahtan geldiği ve pragmatizmin bu noktada daha çok kendini savunma pozisyonunda kaldığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Diğer taraftan Rorty'nin özellikle felsefi tartışmalar söz konusu olduğunda gündeme gelen eleştirilere karşı kendisini samimiyetle savunmasına karşılık; "yeni kültürel sol"un bir tür türevi olarak değerlendirdiği post-Marksist anlayışlara yer yer bazı dokundurmalarda bulunduğu da belirtilmelidir. Burada altı önemle çizilmesi gereken nokta ise, Laclau ve Mouffe tarafından eleştiri konusu yapılan Rortyci teorik sorunsalların tamamının, Rorty'nin liberalizmden kaynaklandığına ilişkin bir inancın paylaşılabileceğidir. Daha önce de değinildiği gibi, liberal düşüncesinin etkisiyle Rorty, felsefi yönelimleri konusunda tartışmaya açık çeşitli ayrımlar yapma yoluna gitmiştir.

Rorty'nin Aydınlanma'nın sonucu olarak ortaya çıkan liberal haklar ve demokrasi söylemine sahip çıktığı oldukça açıktır. Ayrıca Rorty, tıpkı Laclau ve Mouffe gibi, klasik liberalizmin birtakım prensip ve yerleşik anlayışlardan hareketle

kendisini tanımlamasına ve bu şekilde üzerinde uzlaşıya varılan "evrensel" bir yaklaşım sunmasına karşı çıkar. Post-Marksistler de, Rorty'i anımsatırcasına, evrensel ve rasyonel gerekçelendirme hevesindeki bir liberal felsefenin bireyleri, söz gelimi faydasını maksimize etmeye çalışan bir özne olarak, tanımlamasına ve bunu yerleşik bir prensip olarak değerlendirmesine karşı çıkmışlardır. Her iki cenah da liberalizmin kendisini betimlerken bu tür önsel ilkelerden hareket etme alışkanlığından vazgeçmesi gerektiğini düşünürler.[583] Bu bakımdan Rorty klasik liberal öğelerin miladını doldurduğu konusunda Laclau ve Mouffe, ile benzer bir noktada durmaktadır. Ancak buna rağmen, kamusal/özel, felsefe/siyaset gibi ayrımlara girişerek Rorty klasik liberal söylemin etrafında dolanır gözükmektedir. Laclau ve Mouffe'un, Rorty'e ilişkin haklı karşı çıkışları bu çerçevede değerlendirilebilir. Öte yandan Laclau ve Mouffe ikilisinin, Rorty düşüncesine yönelttikleri itirazlar genel hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir;

3.2.1. Rortyci Kamusal ve Özel Alan Ayrımı

Laclau ve Mouffe'a göre, Rorty'nin bu ayrımı onun temelcilik karşıtı anlayışına hiç yakışmayacak derece rasyonalist bir ayrımdır. Bu tür bir ayrımın mevcut dünyada bir karşılığı olamaz. Bu ayrım ancak zihin yoluyla kurgulanabilecek türden bir ayrımdır ve kişisel özerklik ile kamusallığın iç içe geçmiş olduğu amaçları arasında bu tarz keskin bölünme yaratmak pek olası gözükmemektedir.[584] Pragmatizmin tarihe yapmış olduğu vurguyu ısrarla savunmuş olmasına karşılık, Rorty'nin bu ayrımı ya da ayrımın tarafı olan "alan"ları kendi tarihsellikleri içinde ele almaması ve "bu böyledir" tarzında buyurgan bir söyleme başvurması, ayrımı haklı olarak *aşkın* ve *rasyonalist* eleştirilerine maruz bırakmıştır. Kısacası Rorty,

[583] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 17.
[584] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 13.

onun metafizik karşıtı tutumuyla karşıtlık oluşturacak derecede, yeni bir metafizik ayrımın sorumlusu olmakla baş başadır.

Öte yandan Laclau ve Mouffe, kamu/özel ya da sivil/politik toplum gibi ayrımları ontolojik düzeyde inşa edilebilir kutuplaşmalar olarak değerlendirmektense; verili bir anda mevcut güç ilişkileri ve hegemonik eklemlenmelerin sonucu olarak görmenin daha doğru olacağı düşüncesindedir. Söz gelimi çağdaş muhafazakâr söylemlere bakılacak olursa, sol ve sağ arasındaki ayrımlar çoktan ortadan kalkmıştır. Laclau ve Mouffe bu tür söylemlerle siyasal alanın son yıllarda giderek daha fazla sınırlandırmaya çalışıldığından şikâyet ederler. Onlara göre bu tür muhafazakâr söylemler, "özel alan"ı giderek güçlendirmeye yöneliktir.[585] Hâlbuki demokratik mücadeleler açısından bu tür bir tercihin yapılmış olması, tamamen konjonktüreldir ve güç ilişkilerinin doğal bir sonucu olarak ele alınmalıdır. Rorty'nin yapmış olduğu gibi ontolojik düzeyde değildir.

Öte yandan Laclau bir makalesinde *özgürleşim* (emancipation) ve *özgürlük* (freedom) kavramları arasındaki farklılıkları vurgulayarak kamusal/özel alan ayrımına farklı bir boyuttan bakılmasına yardımcı olabilecek bir takım ipuçları verir. Laclau özgürleşimi daha çok "baskıdan kurtulma" anlamında ve daha dışsal bir kavram olarak ele alırken; özgürlüğü ise, özelikle "kendilik"e ait ve içsel bir kavram olarak değerlendirir.[586] Buna koşut olarak postmodern çağı da kastederek, "bugün özgürleşimin sonunda, özgürlüğün başındayız"[587] diyerek, bireyleri kendisine bağımlı kılan tüm otokratik eğilimlerin ve özgür gelişimi engelleyen tüm sınırların bugün tarihte hiç olmadığı kadar yoğun bir şekilde üstesinden gelinmeye çalışıldığını vurgular. Ona göre, benliğin oluşturulmasının önünde duran tüm dışsal unsurlar

[585] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 282-283.
[586] Ernesto Laclau, "Özgürleşimin Ötesi", s. 47, 69 dip notlar.
[587] Ernesto Laclau, "Özgürleşimin Ötesi", s. 69.

günümüzde artık çok daha fazla sorgulanır hale gelmiştir. O vakit birbirleriyle ilişkisel kavramlar olmakla birlikte, "bireysel özgürlük", "öz-mükemmelleşme" ve "öz-yaratım"ın sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi, Laclau nezdinde özgürleşimden bağımsız bir şekilde düşünülemez. Dolayısıyla öz-yaratım ve mükemmelleşmenin yeşerdiği yer olarak görülen özel alanın, özgürleşim ile özdeşleştirilen kamusal alandan tamamen bağımsız bir özerklik tesis edemeyeceği de bu şekilde gösterilmiş olur. Neticede özgürleşim ve özgürlük söylemleri, Laclau için birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Sırf bu nedenle Laclau "beni baskı altında tutan olmasaydı, kimliğim de farklı olacaktı"[588] demekten kendisini alı koyamaz. Laclau için özgürleşimin olmadığı bir yerde, Rorty'nin betimlediği *ironist*'in var olması da mümkün değildir. Özgürleşimin olmadığı bir ortamda, kendi arzu, eğilim ve fantezilerinin özgün bir ürünü olmaya çalışmak, hayatında deneyimlediği sayısız farklılığın üzerinde izler bırakmasına tanık olmak ya da otantik bir karakter sergileyebilmek oldukça güçtür. Kamusal mücadelelerle özgürleşim olanağının sağlanamadığı ve dil oyunlarının çoğulluğuna yer verilmeyen bir toplumda, bireyler monistik düşünce yapılarının parçası olarak giderek birbirine benzemekte ve bu bireylerin kendi özgün söz dağarcığını oluşturabilmek konusunda başarılı olmaları güçleşmektedir. Öyleyse, kamusal olanın söz dağarcığı, Rorty'nin iddia ettiği gibi, "derinliklerimizde bulunan bazı şeylerin karşıtı"[589] olarak kabul edilse bile; o aynı zamanda derinliklerimizde bulunan bir şeylerin "olanağıdır" da. Bu nedenle, özgürleşim [ya da kamusalın söz dağarı], öz-yaratımın [yani özgürlüğün ya da ironistin] hem varlık koşulu hem de onun içini oyan bir kavram olarak gözükmektedir. Bu manzarada, özel ile kamusalı birbirine rakip ya da karşıt şeyler

[588] Ernesto Laclau, "Özgürleşimin Ötesi", s. 69.
[589] Richard Rorty, **Contingency, irony and solidarity**, s. xiv.

olarak görmek yerine; kamusalın aynı anda özeli hem gerektirdiği hem de onu reddettiğini ifade etmek daha uygun olacaktır.

Diğer taraftan *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'nın yayınlanmasından on yıl kadar sonra Rorty bir röportajında, kamusal ve özel alan arasında bir ayrım yapılması konusundaki önerisini farklı bir şekilde ele almıştır. Bu röportajda Rorty, söz konusu iki alanı bir araya getirmek konusunda moral bir sorumluluğa sahip olmadığımız iddiasını savunmaya devam ederken; herkesin nasıl davranması gerektiği konusunda pozitif olmasa da; negatif ve *terapötik* bir nokta önermiş olduğundan dem vurmaktadır.[590] Buna göre Rorty, kendisinin savunmuş olduğu ayrımın *sine qua non* bir ayrım olarak ele alınmasından duyduğu rahatsızlığı ifade eder. Öte yandan insanların isterlerse kendi yaşamlarını özel/kamu hattı boyunca ayırmalarına izin verilmemesinin aslında ne kadar yanlış bir şey olduğunun altını çizer.

> Söylediğim hiçbir şeyin, kendini gerçekleştirmenin yalnızca özel alanda olabileceğini ima ettiğini düşünmüyorum. Bazı insanlar diğer insanlar içinde keyif almazlar -yalnızca kendi yalnızlıklarında mutlu olurlar. Bazı insanlarsa tam karşıtından keyif alırlar. Bizlerin çoğu ise, ikisinin arasındadır.[591]

Özetle burada Rorty, kamu bilincine sahip olma ya da olmama durumunun bir seçimden ibaret olduğunu, ancak kendini gerçekleştirmenin özel alan dışında da mümkün olduğunu belirterek, esasen düşüncelerini revize etmiş ve bu ayrımı daha da muğlâklaştırmış gözükmektedir.

Öte yandan Rorty ile post-Marksist yaklaşımın en azından Laclau nezdinde kamusal/özel ayrımına ilişkin bakış açılarındaki farklılığı, bu iki düşünürün

---

[590] Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2002, s. 62.
[591] Richard Rorty, **Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**, s. 65.

kendilerinden bahsederken kullandıkları ifadelerden takip etmek bile mümkündür. Radikalizmi ve pathosu kendi özel anlarına saklayıp, başka insanlarla kurduğu alakalara geldiğinde ise, reformist ve pragmatik kalmak istediğini[592] her fırsatta dile getiren Rorty'nin, özel yaşamında metafiziği yerinden etmekten hoşlanan bir *post-**F**elsefeci*; ancak kamusal yaşamın da ise; bir *liberal* olarak kendisini tanımladığı bilinmektedir. Bu tanım aynı zamanda, özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın Rorty'nin kendi dünyasında bile yeniden üretildiğinin en açık göstergesi olarak okunabilir. Öte yandan, Laclau'nun fikir dünyasında yapmış olduğu betimlemeye bakılacak olursa,

> Bir *sosyalist* olarak liberal kurumların hegemonyası için kapitalizme karşı mücadeleye hazırım ve *liberal kurumlara inanan bir kişi* olarak, onların tüm demokratik kamusal alanlarda işler hale gelmesi için elimden geleni yapmaya da hazırım, ama bu işlerliğin ta başından ihsan edilmiş bir durum değil, hegemonik bir inşanın eseri olabileceğini düşünüyorum.[593]

Görüldüğü gibi, kendisini bir *liberal* fakat aynı zamanda *bir ironist* olarak adlandırmayı tercih eden Rorty'nin aksine; Laclau mevcut pozisyonundan bahsederken bir *liberal* ve ilaveten bir de *sosyalist* adlandırmasına başvurmaktadır. Sadece bu adlandırmaya başvurmak suretiyle, Laclau'nun, Rorty'nin aksine, benliğinden söz ederken özel ve kamusal üzerine kurulu bir ayrım yoluna gitmediği, bunun yerine kendisini iki ilişkisel siyasal kimlik üzerinden ve sadece kamusal bir nosyonla adlandırdığı görülmektedir. Anlaşıldığı üzere, bir politik teorisyen olan Laclau kamusallıktan bağımsız bir özel alan tahayyülüne pek fazla itibar etmemektedir. Zaten Laclau, demokratik bir toplumun ne gibi özelliklere sahip olabileceğinden uzun uzun bahsederken; onu kamusal alanların çoğulluğuna imkân

[592] Richard Rorty, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 34.
[593] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 186.

tanıyan bir mahiyete sahip olması üzerinden tanımlamıştır. Her ne kadar Rorty, ütopyasında sınırlı bir kamusal alan ile bireylerin kendi hedeflerini kovaladıkları yaratıcı bir özel alanın tarifini yapmış olsa da; Laclau, bireylerin hiçbir engel ve sınırlandırmaya maruz kalmaksızın kendilerini gerçekleştirme olanaklarına sahip olabilecekleri nötr bir ortamın varlığına inanmamış ve Rorty düşüncesinin aksi istikamette bir yol tutmuştur.[594]

3.2.2. Rortyci Siyaset ve Felsefe Ayrımı

Yakından bakıldığı vakit, Laclau ve Mouffe post-yapısalcılık ve pragmatizm gibi yeni entelektüel iklimin düşünme ve değerler konusunda sunmuş oldukları radikal dönüşümü fazlasıyla önemsemiş gözükür. Onlara göre bu dönüşüm, insanoğlunun özgürleşmesi yönünde eşi görülmemiş bir fırsatlar dünyasının kapısını aralamakta ve özgürleşmenin önündeki en büyük engel olarak değerlendirilen egemenlik ve baskı biçimlerini yerinden etmeye katkı koymaktadır. Aydınlanmanın "aklın diktatörlüğü" altında sınırlandırılmış özgürlük vaadi, yeni formülasyonlarla birlikte sorgulanmaya başlasa da, "özgürlük" kavramı yeniden belirli bir olanak ve önem kazanmaya başlamıştır.[595] Hatta Laclau bir keresinde "Rorty'nin felsefi argüman ve yaklaşımlarının büyük bir kısmına canı gönülden katıldığı"[596]nı ifade etmekten bile hiç çekinmemiştir. Laclau ve Mouffe, Rorty pragmatizminden vazgeçilmesi niyetinde olmadıklarını ve etik değerlerin metafizik temellerle gerekçelendirilmesi yerine; toplumsal unsurlar ve söylem yolu ile oluşturulduğu hususunda Rorty ile benzer bir yaklaşımı benimsediklerini sıklıkla ifade ederler.

Ancak Laclau ve Mouffe, Rorty felsefesi hakkındaki tüm bu olumlu düşüncelerine rağmen, Rorty'nin felsefe ile politikayı birbirinden ilgisiz alanlar

[594] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 184,185.
[595] Ernesto Laclau, **New Reflections on the Revolution of Our Time**, s. 3-4.
[596] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 164.

olarak görme eğilimine karşı çıkarak, onu eleştirmeyi de ihmal etmezler. Rorty'nin, Laclau ve Mouffe tarafından eleştiri konusu olan diğer bir ayrımı da, siyaset ve felsefe arasındaki bu ilişkisizlik üzerinedir. Laclau ve Mouffe, felsefenin demokrasinin tam karşısına yerleştirilmesi çabasını anlaşılır bulmadıkları gibi, felsefenin demokrasinin mahiyetini anlamak ve demokrasinin bağlantılı olduğu çeşitli kavrayışları daha geniş bir perspektifte yorumlamak için aksine zaruri olduğuna inanmaktadır.

Bu itirazlar karşısında Rorty, yüksek soyutlama düzeyine siyaset alanında bir ihtiyacın duyulması halinde, bunun felsefenin durumdan kendisine vazife çıkarması şeklinde değil de; siyasetin felsefeye ihtiyaç duyduğunu ifade etmesiyle daha doğru olacağını belirterek bir cevap verir. Neticede teoriler ile aletler arasında bir ilişki kuruluyorsa ve insanoğlu ancak sorunlarla karşılaştığı vakit bir alet aramaya koyuluyorsa,[597] bir pragmatist olarak Rorty'nin bu soyutlamaları felsefenin siyasete dikta ettirmesinin anlamlı olmayacağını düşünmesi de bu açıdan doğal karşılanabilir. Rorty'e göre, aksi takdirde felsefe ve felsefeciye gereğinden fazla verilecek değer, daha önce birçok tartışmada dile getirildiği gibi, felsefecilerin *rahipler* ve *bilgeler* ile ortak birtakım değerleri paylaştığı ve hatta onlardan rol çaldığı tarzındaki bir düşünceyi uyandırmaktadır. Rorty felsefecilerin, din adamları ile değil de hukukçular ve mühendislerle daha fazla ortaklığa sahip olması gerektiklerini düşünür. Rahipler ve bilgeler kendi gündemlerini oluşturabilirler, ancak çağdaş felsefeciler, mühendis ve hukukçularda olduğu gibi, evvela insanların ihtiyaç duydukları şeyleri anlamak zorundadırlar.[598] Bu bakımdan felsefeye, kendisinin talip olduğu değil; siyasetin ihtiyaç duyduğu oranda bir rol biçilmesi, Rorty fikriyatının temel eğilimidir.

---

[597] Richard Rorty, "Ernesto Laclau'ya Yanıt", s. 122.
[598] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 198.

Öte yandan Rorty, felsefileştirilmiş bir siyaset misyonuna Laclau ve Mouffe kadar sıcak ve iyimser bakmaz. Felsefenin siyasetle ilişkilendirilmesi eğilimini Avrupa siyasi düşüncesinin hala romantizmden ve Marksçı ideoloji misyonundan beslenmesine bağlar.[599] Ona göre günümüzde Marksizm'den beslenen yeni sol, aşırı teorik eğilimleri nedeniyle "gösterge" ve "gösterilen" arasında farklılıkları tartışma konusu haline getirmeye ve enerjisini üretici olmayan, politik olarak kullanışsız kanallarda tüketerek gülünç bir duruma düşmeye devam etmektedir.[600] Anlaşılan o ki Rorty'e göre, bir takım toplumsal kurumların görünüşlerinin ardında yatan gerçekliğe ulaşabilme arzusu, Platon'dan bu yana gözlemlenen yanlış bir arayışın, yani temelciliğin, siyaset alanında tezahür edişinden başka bir olarak değerlendirilemez. Bu sebeple de, Rorty metafiziği alaşağı etmekten hoşlanmasına karşılık; bunun demokratik bir "yurttaş" olmanın gereklerine herhangi bir katkı sağlayamayacağını hararetle savunmaya devam eder.[601] Rorty, siyasete felsefe üzerinden bir ayna tutmaya çalışmanın, onda hala gizli ve örtük birtakım bazı öğelerin mevcut olduğu ve bu sözü edilen öğelerin sanki felsefe yoluyla keşfedilebileceği anlayışını yeniden üretmek anlamını taşıdığına inanır. Bu inanç onu haliyle, felsefe ile siyaset arasında organik bir bağ bulunmadığı anlayışına kadar götürür.

Laclau ve Mouffe gibi sol entelektüellerin felsefe ile meşgul olup, buradan bir takım siyasal sonuçlar çıkarma gayretlerini eleştiren Rorty, merkezi planlama ve kamulaştırma gibi çeşitli tecrübelerin ışığında geleneksel Marksizm'in ardından nelerin kalmış olabileceği sorusunu yeniden gündeme getirmeyi tercih eder.[602] Post-

[599] Richard Rorty, "Simon Critchley'e Cevap", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, s. 79,
[600] Richard Rorty, "We Anti-Representationalists's", s. 99.
[601] Richard Rorty, "Simon Critchley'e Cevap", s. 79.
[602] Richard Rorty, "We Anti-Representationalists's", s. 99.

Marksistlerin aslında her şeyi bırakıp bu soruya cevap aramaları gerektiğini düşünür. Buna göre, Laclau ve Mouffe'un liberalizm ya da sosyalizm arasında bir ayrım yapmak yerine; bu iki farklı siyasal anlayışı birbirine eklemlemeye çalışan "liberal sosyalist" ya da bir tür refah devleti yaklaşımı Rorty tarafından da bu noktada takdir edilir. Ancak Laclau ve Mouffe'un liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek yerine; onun radikal ve çoğulcu demokratik arayışlarının Marksçı hedefler ile eklemlenmesi[603], Rorty tarafından çok karışık felsefi öncüllere dayanmayan, muhtemelen pür siyasi bir etkinlik olarak değerlendirilecektir.

Görüldüğü gibi, Rorty toplumsallığı çok net ayrımlar üzerinden değerlendirdiğinden, siyaset alanın "toplumsal adalet" arayışı ile özel alanın yaratıcı düşünsel imgelemini birbirinden koparır ve onları farklı uzmanlık alanları olarak değerlendirir. Daha önce de belirtildiği gibi, Rorty'nin bu eğilimi Michael Walzer'in liberalizm'in duvarlar dünyası olduğu yolundaki ifadelerini hatırlatmaktadır. Kilise/devlet, seküler/dinsel, sivil toplum/politik toplum, kamu girişimi/özel girişim, hanedanlık/cumhuriyet, ev/iş vb. ayrımlar geleneksel toplumlarda olmayan, fakat modern liberalizmin toplumsal uzamı bölmesi ile ortaya çıkmış kurumsal ayrımlardır.[604] Rorty'nin özel/kamusal alan ayrımı da bu minvalde değerlendirilebilir.

3.2.3. Rorty'nin Yapıbozum ve Siyaset İlişkisi Hakkındaki Yorumları

Daha önceki bölümlerde de dile getirildiği gibi, Rorty'nin yeni pragmatizmi ile Laclau ve Mouffe ikilisinin post-Marksist yaklaşımlarının çağdaş felsefenin en

[603] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 270.
[604] Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", **Political Theory**, Vol. 12, No. 3, 1984, s. 315. Walzer burada geleneksel toplumlarda tek bir çatı altında toplanan bu yapıların, liberalizm ile birlikte ikili kavram demetleri halinde anılmaya başladığından bahseder. Bu ayrımların bir takım özgürlük alanları doğurduğunu belirtir. "Evimiz, kalemizdir" tarzında özel alanı güçlendiren ifadelerin liberalizm ile kazanıldığını düşünür. s. 317.

etkili tartışma sathını oluşturan yapıbozum ile yakın bir dirsek teması kurdukları aşikârdır. Bu ilişki, her iki yaklaşımın güncel felsefe tartışmalarında önemli bir çerçeve çizmektedir. Öte yandan Rorty'nin Laclau ve Mouffe tarafından eleştiri potasına yerleştirilmesi meselesi ise, yine bu tartışma bağlamında, kaynağını Rorty'nin Derrida'yı ele alırken kullandığı bazı tanımlamalardan almaktadır.

Öncelikle Derridacı yapıbozum ile ve Rorty'nin "yeni pragmatizm" diye takdim ettiği yaklaşım arasında belirgin bir bağlantının varlığı, Laclau ve Mouffe tarafından açıkça kabul edilir. Bu belirgin münasebet onlara göre, modası geçmiş özellikle "temelci" felsefe arayışlarının, bu iki çağdaş felsefe yaklaşımı tarafından ortak bir şekilde reddedilmiş olmasında kendini gösterir.[605] Derrida'nın insan varlığının tek bir görünüm olarak ele alınmasına karşı çıkan ve tek ve bütünleşik bir anlam arayışındaki tüm logos merkezci anlayışlar ile olan savaşı, Laclau ve Mouffe'a göre Rorty tarafından da haklı olarak takdir edilmiş ve onun pragmatizminin en önemli mottolarından birisi haline gelmiştir. Yine Mouffe'a göre Rorty felsefesi, en fazla geleneksel felsefe eleştirisi ve özellikle Habermas olmak üzere evrenselci ve rasyonalist siyaset teorilerini eleştirmek konusunda yararlı gözükmektedir.[606] Dahası Derrida ve Rorty, "demokrasi" gibi çeşitli toplumsal olguları, rasyonalizm ve evrenselcilik gibi bir takım soyut ve zorunlu bağlarla birbirlerine bağlamak yerine; buna şiddetle tepki gösterip, karşı çıkmışlardır.[607] Hatta Mouffe bir yerde,

---

[605] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 9,

[606] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 15. Evrensel değerlere bağlı bir düşünür Habermas ve onun modernizm anlayışı, hem Rorty hem de Laclau-Mouffe ikilisi tarafından eleştiriye maruz bırakılmıştır. Habermas ise, "Genç Muhafazakârlar" olarak adlandırdığı özellikle yapıbozumcuları, araçsal akla (instrumental reason) karşı olmakla suçlar. Jurgen Habermas, "Modernity: an Unfinished Project", **Postmodern Debates, Readers in Cultural Criticism** içinde, s. 51.

[607] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 10. Burada Mouffe'a göre, Rorty ve Derrida'yı buluşturan en çarpıcı unsur Habermas ile yaşadıkları felsefi ayrılıktan beslenmektedir. Buna göre bu iki düşünür, tıpkı Habermas'ta olduğu gibi, Aydınlanma'nın politik

"Aydınlanma liberalizmini aydınlanma rasyonalizminden ayırmanın zamanının çoktan geldiği konusunda da Rorty ile aynı inancı"[608] paylaşmış olduğunu ifade etmekten hiç çekinmez.[609] Öte yandan Aydınlanma rasyonalizminin bu projeden ayıklanması gerektiğine ilişkin iddiayı da tekrar dile getirir.

Ancak Laclau ve Mouffe'a göre Rorty, Derrida'nın yapısal karar-verilemezlik söyleminin, siyaset alanın bir "karar" sonucunu doğurabileceğini düşünmediğinden, yapıbozumu sadece teorik ve mahremiyete ilişkin bir arayış olarak görme yanılgısına düşer. Rorty'nin felsefe ve siyaset arasında açmış olduğu uçurumun bir sonucu olarak Rorty, Derrida'yı sadece mahremiyeti zenginleştiren bir tür ironist olarak değerlendirdiği için, onun felsefesinin liberal bir toplumun inşası ya da politik hayata ilişkin öneriler sunamayacağını düşünmektedir. Halbuki Derrida, toplumsalın giderek daha çok alanının, hakkında karar-verilemezliğini göstermekle birlikte, karar-verilemezlik deneyiminden yaratıcı bir edimle sıçrayarak, bir "karar" verilmesi gerektiğini de önermektedir.[610] Derrida yapıyı yapıbozuma uğratmak suretiyle, karar-verilemez olanın yanında, karar-verilemezliğin deneyiminden geçen bir kararı da olanaklı kılmakta ve yapıbozumu bir karar alanı olan politik etkinlikle buluşturmaktadır.[611] Bunun doğal bir sonucu olarak Laclau, insanlığın mahremiyeti hakkında betimlemeler yapan ve yapıbozumcu olarak da adlandırılan ironistlerin

---

projesi olan anayasal demokrasi ve demokratik hakların geliştirilmesi konusunda duyarlılık sahibidirler. Çünkü onlar nazarında evrensellik ve rasyonalizmin reddiyesi, asla demokrasinin de reddedilmesi anlamını taşımamaktadır.

[608] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 16.

[609] Laclau, sabit bir öze dayanan evrensellik anlayışını reddetmekle birlikte; demokrasinin, "evrensel insan hakları" nosyonu olmaksızın var olamayacağına da inanmaktadır. Fakat bu nosyon, akıl üzerine temellendirilmek yerine, tarihsel olumsallığın bir ürünü olarak değerlendirilir. Bu bakımdan, Laclau ve Mouffe, Aydınlama değerlerini, Rorty gibi, "pragmatik toplumsal kurumlar" şeklinde sunulduğu müddetçe desteklemektedir. Simon Tormey and Jules Townshend, "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", s. 102.

[610] Daha önce de tartışıldığı gibi Derrida, "delilik" yani karar anının, sonlu bir aciliyet anı olarak yaşanması gerektiğini düşünür. Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", s. 75.

[611] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 92-93.

siyaset sahasında etkileri olmadığı konusundaki Rortyci iddiaya şiddetle karşı çıkar. Laclau, Derrida'nın yapıbozumcu söyleminden hareketle, sosyal yaşamın karar ve karar-verilemezlik noktasında gidip gelen yapısallığının insan olumsallığına imkânlar sunduğu ve bunun da siyasal alanın genişlemesi açısından önemli olduğu iddiasını dile getirir.[612] Bu bakımdan Laclau'ya göre, Rorty ne kadar inkâr etmeye çalışsa da, pragmatizm ve yapıbozum "felsefi" ortaklıkları yanında bazı "siyasal" yönelimler de paylaşmaktadır. Laclau'ya göre;

> Yapıbozum da pragmatizm de ileriye doğru atılmış önemli adımları temsil ederler. Her ikisinde de klasik siyaset teorisinin temelciliği sorgulanır; her ikisinde de yapısal karar-verilemezlik tekrar kendi kendilerini temellendiren karar edimlerine yol açar; her ikisinde de bu karar edimlerinin olumsallığı her türlü fiili siyasi düzeni salt hegemonik ve geçici bir temele sahip olarak görme olanağını getirir.[613]

Dahası Laclau ve Mouffe, Rorty'nin bir ironist olarak adlandırdığı Derrida ve onun *yinelenebilirlik* (iterability), *ek* (supplementary) ve *différance* gibi bazı kavramsal izleklerinin demokratik siyaset anlayışı ile hiçbir ilgisi olmadığını ifade etmenin Derrida'ya çok büyük bir haksızlık olacağına inanır. Neticede bu kavramlar yolu ile politik kurum ve mekanizmaların ve politikanın genel işleyişi hakkında birtakım yeni ve özgün bakış açıları kazanmak da mümkün olabilir.[614] Barındırdığı gelecek ideali, temelcilik sorgulamaları, olumsal olanaklara yapılan vurgu ve bunun siyaset alanındaki tezahürü ile karar-verilemezlik deneyimini yaşayan karar edimlerinde Rortyci pragmatizm'in, yapıbozum ve onun siyasileştirici kodları ile bir uzlaşım içerisinde olduğu iddiasında Laclau haklı gözükmektedir. Çünkü eğer bu tür bir ilişki mevcut olmasaydı Laclau da, Rorty'nin temsiliyet ve temelcilik karşıtlığı

[612] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 12.
[613] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 110.
[614] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 19.

argümanlarını daha toplumsal örnekler üzerinden işleyerek siyaset sahasında tartışmaya açamazdı. Söz gelimi Laclau, Rorty'nin "temsiliyetin olanaksızlığı"na ilişkin öncüllerini, "siyasi temsil mekanizması"nı anlaşılır kılmak için kullanarak bir yandan yeni pragmatizm felsefesinin toplumsal önemini ön plana çıkarmaya çalışır; diğer yandan da bunun yapıbozum ile olan ilişkisine ışık tutar. Laclau, Rorty'nin aksine felsefe ve siyasetin birbirlerine karışmış gözüken yönlerine dikkat çekmekten kendisini alamaz.

Aslına bakılırsa, Laclau da karar-verilemezlik söyleminin siyaset hakkında "karara ulaşma" açısından "pozitif bir zemin" sunamayacağı düşüncesindedir.[615] Yani felsefe karar-verilemezlik noktasında kalabilir, bu noktada bir problem mevcut değildir. Fakat aynı zamanda bir "karar" alanı olarak tanımlanan politikanın, bunun ötesine geçip, bir karar aşamasına varma sorumluluğu bulunmaktadır. O halde, Rorty'nin felsefe disiplinini, siyaset mevzu bahis olduğunda etkisiz bir konuma yerleştirmesindeki temel kaygı kısmen bu noktada da aranabilir. Neticede politikanın kararı, tıpkı söz gibi, bir tür bulunuş metafiziğini zorunlu kılmakta ve kararı veren kişinin mevcudiyetini de öngörmektedir. Yani politika, felsefenin aksine belirli bir özdeşliği varsaymaktadır. Bu bakımdan karar alanı olan politik alan, mahremiyetin öz-yaratımıyla sınırlandırılan felsefeden daha canlı ve etkili bir etkinlik biçimi olarak değerlendirilebilir. Ancak her şeye rağmen politika ve felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda Laclau ve Mouffe, Rorty'den farklı bir çizgide durmaya başlarlar. Laclau ve Mouffe'a göre politika, ancak felsefenin karar-verilemezliğinden ya da içinde sayısız alternatif kararın izini taşıyan çoğul bir alandan beslenerek, tek bir kararın yazgısını üstlenmeye başlayabilir.

[615] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 14.

3.3. Laclau-Mouffe ve Rorty: Politik Ayrılıklar

3.3.1. Konsensüs ve Antagonizma Ayrışması

Laclau-Mouffe tarafından temsil edilen post-Marksizm ile Rorty'de ifadesini bulan çağdaş pragmatizmin felsefi anlamda paylaştıkları birçok ortak noktaya rağmen, "demokratik siyaset anlayışları" konusunda çok belirgin bir kırılma ve ayrışma yaşadıklarını belirtmek yanlış olmaz. Kırılmanın çapı o kadar büyüktür ki, aralarında politik söylemleri itibariyle ortak bağlamlar kurmak neredeyse hiç mümkün gözükmez. Bu kırılmanın başlıca unsurları, her iki yaklaşım tarafından büyük değer atfedilen [liberal] "çoğulculuk" ve onun ele alınış tarzında kendisini gösterir. Demokrasi ve çoğulculuk söz konusu olduğunda Rorty'nin başat kavramsal izleğinin "konsensüs" (uzlaşma), Laclau ve Mouffe'un ise "antagonizma" çerçevesinde geliştiği ifade edilebilir. Bu bağlamda post-Marksistlere göre, liberalizm ve demokrasi genel anlamıyla çoğulcu bir perspektife dayandırılmak isteniyorsa, o vakit onun bu çoğulcu anlayışının temel mottosu Rorty'nin iddia ettiği gibi ikna ve hoşgörüye dayalı bir "uzlaşma" anlayışının dayatılmasından geçmeyecektir. Laclau ve Mouffe aksine, demokrasinin çeşitliliğinin *ihtilaf, çatışa*n *çıkarlar* ve *değerler* tarafından daha uygun bir şekilde yansıtılabileceğine inanırlar.[616] Mouffe'a göre, insanların çeşitli sosyal hak ve beklentileri birbirleriyle genellikle çatışmaya eğilimli olduğu için; mevcut iktidar bileşenleri ile uzlaşmak yerine, çatışan "çıkar"lar bağlamında bu bileşenlerle mücadele vermek demokratik anlayışın gereği olarak görülür. Bu perspektif gereği Mouffe, çağdaş demokratik bir siyaset anlayışının, Rorty'nin öngördüğü gibi "biz" aidiyetliği altında toplanan

[616] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 20.

liberal güruhların sayıca artan uzlaşmasından ve "onlar" olarak adlandırılan bütün farklılıkların ikna ve hoşgörü ile bu "biz" grubu altında eritilmesinden geçmeyeceğini iddia eder. Mouffe'a göre doğru strateji, "biz" ve "onlar" ayrımının varlığının kabul edilerek; bu uzlaşmaz karşıtlıkların her daim canlı tutulması arayışıdır.

Mouffe'un Rorty özelinde şikâyetçi olduğu başlıca konu, "onlar" üzerinden cepheleşme yaratabilecek tüm değer ve çıkarların, Rorty külliyatında tamamen rasyonel temellere dayanılarak oluşturulan yapay bir özel/kamu ayrımından beslenmesidir. Özel/kamusal alan ayrımı gereği, tüm karşıt değer ve çıkarlar Rorty tarafından özel alanın mahremiyetiyle sınırlandırılmıştır. Uzlaşmaz tüm çıkarlar, antagonizmalar bu yolla özel alana mal edilince; kamusal alanda mutlak bir konsensüs tasarlamak da, mümkün hale gelebilmiştir. Mouffe'a göre, Rorty'nin bu noktadaki en büyük yanlışı, kamusal alanın "onlar"ı ile yüzleşmek konusunda yeterince cesur davranamamasından kaynaklanır. Rorty'nin, içinde hiçbir dışlamanın barındırılmadığı, çünkü herkesin "biz" olarak tasarlandığı toplumsal tahayyülü; tüm yönleriyle detaylıca hesaplanmış ve iyiden iyiye sıkı bağlarlarla dokunmuş bir özelliğe sahiptir. Ancak Mouffe bu varsayımın bir yanılsamadan ibaret olduğuna inanır.[617] Dahası Rorty ileri sürdüğü argümanlarla, siyaset alanını tüm zenginliklerinden mahrum bırakır ve tek bir siyaset önerisinde bulunur. Bu tür bir yaklaşım, siyasetin dilini sıradanlaştırır.[618] Rorty, kamusal alanların çoğulluğundan değil, tek bir kamusal alanın varlığından söz ederek, demokratik bir toplum idealiyle örtüşmeyen, alternatifsiz ve tek boyutlu bir siyaset düşüncesi önerdiği için siyaset dilini sıradanlaştırmakla suçlanır.

[617] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 22.
[618] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 105-106.

Post-Marksistlere göre, aslında Rorty'nin siyaset alanına ilişkin olarak ihmal ettiği veya değerini görmezden geldiği, Derridacı yapıbozumun önemi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü yapıbozum yoluyla mutlak bir *konsensüs* yaratmanın imkansızlığı ve *antagonizma*ların ortadan kaldırılmayacağı düşüncesine işaret eden bir *karar-verilemezlik*; sırf bu nedenle bile olsa, siyaset kuramı ve demokratik bir siyasetin yaratılmasında kritik bir eşik oluşturmaktadır.[619] Durum bu şekilde değerlendirildiğinde, Laclau ve Mouffe'un eleştirilerinde oldukça haklı bir zemine oturduğu görülebilmektedir. Çünkü konsensüs ve istikrarın Rorty'nin ifadelerinde karşılığını bulan süreklilik eğilimi, [büyük harfle] **F**elsefe'nin eski tür ebedilik arayışına, bir tür geri dönüşe işaret ediyor gözükmektedir. Şüphesiz bu Rorty'nin arzu edeceği son şey de olsa; onun "biz liberaller"inin uzlaşma yolu ile vardıkları bir "karar"ın, aynı zamanda diğer alternatif bütün kararlardan vazgeçmek anlamına geleceği düşünüldüğünde; "mutlak istikrar" aynı zamanda "mutlak yanılgı" gibi de değerlendirilebilir. Çünkü karar-verilemez çoğul hamleler yelpazesi, Rortyci liberallerin vardıkları tüm uzlaşılmış kararların içinde yaşamaya devam edecektir. O vakit, uzlaşmaz çıkar ve antagonizmalar mutlak anlamda üstesinden hiçbir zaman gelinemeyecek kavramlar olarak kalmaktadır. Bu konuda Mouffe düşüncelerini şu çarpıcı cümlelerle dile getirir:

> Her türlü konsensüsün geçici bir hegemonyanın geçici bir sonucu olarak, iktidarı istikrarlı kılmanın bir yolu olarak var olduğunu ve her zaman belli bir dışlamayı da beraberinde getirdiğini kabul ettiğimizde, demokratik siyaseti farklı bir biçimde tahayyül etmeye başlayabiliriz.[620]

Görüldüğü gibi Mouffe, konsensüsün mümkün olabilecek en önemli fonksiyonunun, mevcut iktidar ilişkilerinin istikrarını korumak olduğunu ileri

[619] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 22.
[620] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 24.

sürmektedir. Bu bakımdan, "biz" şiarı üzerinden hareket eden bir konsensüs, statüko ve süregelen koşulları muhafaza etme tehlikesini her daim içinde barındırmaktadır. Siyasetin varlık sebebini (*raison d'etre*) çatışma ve çoğulculuk olarak değerlendiren Mouffe'a göre, Rortyci liberal bakış açısı, dinamik bir siyaset önerisinde de bulunamaz.

Post-Marksizm daha önce de ifade edildiği gibi, her toplumsal düzen arayışının bir tür hegemonik ilişki olduğunu iddia eden bir yaklaşıma sahiptir. Bunun gereğince düzen tesis etmeye yönelik bütün çabaların, aynı zamanda bir dışsal yaratmak zorunda kalacağını, dışlama olmaksızın bir konsensüs ve bir içsel uzlaşıyı olanaklı kılamayacağı iddiası üzerine kuruludur.[621] Öyleyse, bir öteki olmaksızın, "biz"i inşa etmek mutlak suretle olanaksızdır. Rorty bağlamında bütün bir pragmatist ve liberal tarihinin plüralist bir perspektife sahip olmasına karşılık; plüralizmin bütün tikel öğelerini belirli bir strateji içerisinde bir araya getirme arzuları, ne yazık ki yeni bir harmoni ve homojenite yaratılmasına eşlik etmiştir. Laclau ve Mouffe insan ve taleplerin çoğulcu bir doğası olduğuna katılmakla birlikte; Rortyci liberal anlayıştan farklı olarak, yine insan ve taleplerinin ayrışmaya ve birbirleriyle çatışmaya eğimli oldukları düşüncesindedir. Netice itibariyle post-Marksizm cephesine bakıldığında, nihai bir mutabakat olanaksızdır ve Rorty'nin "konsensüs" kavramı çerçevesinde sunmaya çalıştığı çoğulcu bir demokrasi yanılgılarla doludur.

Dahası tekil demokratik bir mantığın yönetimini öngören bu tür bir anlayış, demokratik çoğulcu bir toplumun hiç de arzu etmeyeceği şekilde yoğun bir totaliteryanizme de kapı aralayabilir. Otorite ve iktidar ilişkileri hiçbir suretle tamamen ortadan kaldırılamayacağı için, iddia edilenin aksine, kendisi ve toplumun

[621] Chantal Mouffe, "Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe", Nico Carpenter, Bart Cammaerts (Ed.), **Journalism Studies**, 7, (6), 2008, s. 967.

tüm kesimleriyle barışık ve şeffaf bir toplum fantezisi de olanaklı gözükmemektedir.[622] Bu itibarla, Rorty'nin ideal toplumu ya da toplumun bütün kesimlerinin "biz" şemsiyesi altında toplanma ideali hiçbir zaman mümkün olamayacağı için, zulmün mutlak anlamda ortadan kalktığı bir dünyanın gerçekleşebileceğine dair bir ideal de, sonsuza dek sadece bir "mit" olarak kalmaya devam edecektir.

Post-Marksizm'in gözünde uzlaşı ve uyum üzerinden kendisini tanımlayan bir demokrasi anlayışı, daha önce de belirtildiği gibi "kendi kendisini çürüten"[623] bir ideal olarak değerlendirilir. Onun yerine ikame edilen antagonistik ve çatışmacı bir demokrasi anlayışı ise bir yandan çoğulcu demokrasinin olanaklarını zenginleştirirken; diğer taraftan da bu tarz bir demokrasinin mutlak anlamda gerçekleşebilmesinin olanaksızlık koşulu olarak ortaya konulur. Mouffe'a göre, işte bu durum Derridacı anlamda bir tür "çifte bağ" (double bind) olarak değerlendirilebilir. Tam da bu nedenden ötürü Mouffe'a göre, Derrida da demokrasiyi bir gelecek olan (to come) olarak tanımlamıştır.[624]

Rorty'nin konsensüs konusundaki abartılı ısrarının arkasında yatan motifin ne olabileceği düşünüldüğünde, bunu antagonizma karşıtı bir demokrasi yaklaşımı benimsemiş olan Dewey liberalizminin etkisiyle açıklamak pek de yanlış olmaz. Daha önce de tartışıldığı gibi, Dewey barışçıl bir toplum tahayyülünden hareketle demokratik çatışma ve ayrışmaların uzlaştırma ile çözümlenebileceğine inanmaktadır. Hatta bu endişe ile olsa gerek, antagonizmanın, demokratik yaşam yolunun altını oymaktan başka bir işe yaramayacağını bile düşünmüştür.[625] Çeşitli

[622] Chantal Mouffe, "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", s. 37.
[623] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 25.
[624] Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", s. 25.
[625] John Dewey, "Creative Democracy –The Task before Us", s. 342.

gruplaşma ve ayrışmaların demokratik bir toplum düşünün gerçekleşmesinin önünde birer engel oluşturduğu konusunda Rorty de, tıpkı Dewey gibi düşünmektedir. Bu liberal tutum onların Laclau ve Mouffecu post-Marksist demokrasi yaklaşımından farklılaşmalarının temel nedeni olarak gösterilebilir.

3.3.2. "Hoşgörü"nün Karar-verilemezliği Üzerine

Rorty'nin "biz" kategorisinin, "onlar" olarak adlandırılan tüm kesimleri kendi içinde kapsayacak derecede iddialı bir çabayı temsil etmesi ve bu çabaya eşlik eden bir *hoşgörü* anlayışını mutlaklaştırması, aynı zamanda kendi içinde "kapalı" bir yapıyı da şart koşmaktadır. Bu bakımdan Rorty, yine post-Marksizm'in hedeflerin birisi haline gelir.

Rorty'nin dile getirdiği şekliyle ele alındığında söz gelimi "hoşgörü" niyeti, kendisinin "öteki"si olarak adlandırılabilecek "hoşgörüsüzlük"ü bile kendi hoşgörü potası içerisinde kapsayabilecek bir mahiyete sahip olmalıdır. Ancak hal böyle olunca, Laclau'nun da ileri sürdüğü gibi, hoşgörüsüzlere [bile] belli bir sınırın ötesinde hoşgörü gösterilmesi gerekecek ve hoşgörünün himayesi altında tamamen hoşgörüsüz bir toplumun yerleşmesiyle bile karşı karşıya kalınabilinecektir.[626] Yani, Rorty'nin sık sık dile getirdiği "biz" kategorisi altında, hoşgörüsüz gruplara dahi hoşgörü ile yaklaşıp [onlara] müsaade edildiği vakit; demokratik bir hoşgörü ortamında tüm hoşgörüsüz gruplar bir anda muktedir olabilirler. Daha sonra da bu muktedir grup, hoşgörü sahibi diğer bütün gruplara olağanca hoşgörüsüzlüğüyle zulmetmeye de başlayabilirler. Bu şartlar altında, Rorty'nin zulüm ve zalimlik karşısındaki tutumu da yeniden sorgulanır bir hal almaktadır.

[626] Ernesto Laclau, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Hegemonya", s. 86, vurgu bana ait.

O vakit Laclau'nun nazarında, mutlak bir hoşgörüden bahsetmek ya da "biz" kategorisinin sınırsız bir tezahürü, hoşgörüyü ortadan kaldıran ve uzlaşmanın kendi içinden çürüyen bir ideal haline gelmesine neden olan bir faktör olarak da değerlendirilebilir. Laclau, Rorty'nin aksine, hoşgörünün bir sınırı olduğu ve "biz" dayanışmasını oluşturan kategorinin her daim bir de "onlar"ın varlık koşulunu oluşturduğu sonucuna varmaktadır. Sonuç olarak, siyaset kuramı, Rorty'nin ileri sürdüğü gibi, hoşgörü ve uzlaşma üzerinden tanımlanabilecek kadar basit ve sarih bir ölçekte değerlendirilemez. En nihayetinde "hoşgörü" bile ancak "hoşgörüsüzlük" ile birlikte anlam kazanabilir ve mutlak bir hoşgörü hakkında "karar-verilemez"dir.

Mouffe'un gözünde, hoşgörüyü bir "biz" düşüncesi üzerinden evrensel ve küresel bir düzeye taşımak, eski tür liberal anlayışı geri çağırmaktan öteye geçmeyecektir. Bu minvalde Rorty, "biz" sınıfı altında Batı liberalizmi ve onun evrensel üstünlüğüne methiyeler düzmekle suçlanır.

3.3.3. İkna-Mücadele Ayrışması

Bütün bunlara ek olarak, Rorty'de toplumsal süreçlerin değişiminde "kuvvet" [ya da zor] yerine; "uzlaşma" sürecinde önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğü *ikna* kavramına ilişkin derin bir vurgu bulunmaktadır. Söz gelimi "demokrasi" bile Rorty'e göre, ikna yerine zor yoluyla dayatılırsa ve örneğin kadın ve erkekler özgür olmaya "mecbur edilirse"; doğal olarak kendi kendisiyle çelişen bir süreç yaratılmış olacaktır. Bu nedenle insanlar sadece özgür olmaya "ikna" edilmelidirler.[627] Ancak Rorty tarafından kullanılan "ikna [ve "hoşgörü"] terimleri, post-Marksistler için eleştiri noktalarından bir başkası haline dönüştürülmüştür. Onlara göre, Rorty fikriyatında ikna [ve hoşgörü] kavramları katıksız ve içi doldurulmadan kullanılmış

[627] Richard Rorty, "Philosophy & Future", s. 205.

izlenimini uyandırmaktadır. Söz gelimi, Laclau bir yerde Rorty'e, "bir tecavüzcü ile başa çıkmada iknanın uygun bir yol olduğu savunulabilir mi?"[628] diye sormaktan kendisini alamaz. Yine Laclau'ya göre;

> Özgür bir toplumda gayet meşru eylemler olan grevler ya da oturma eylemleri amaçlarına sadece ikna yardımıyla değil, hasımlarını zora boyun eğmeye zorlayarak da ulaşmaya çalışırlar.[629]

Görüldüğü gibi Laclau'nun temel argümanı, her reform ve toplumsal değişiklikte kendi çıkar ve statükoları yerinden sarsılacak çıkar gruplarının kaçınılmaz varlıklarının, yeni dil oyunları ve buna eşlik eden bir mücadele sürecini de beraberinde getireceği yönündedir. Yani Rorty tarafından iddia edildiği gibi, bölük pörçük bir toplum mühendisliği ve ona eşlik eden bir ikna sürecini tek ve biricik dayanak noktası olarak görebilmek, sadece tek boyutlu ve bu yüzden de totaliter bir toplum modeline uygun bir imge olarak değerlendirilebilir. Dahası sadece ikna yoluna başvurarak siyasal bir mücadelenin başarıya ulaşma şansı da oldukça düşüktür. Çünkü toplumsal değişimlerin sessiz sedasız ve sakin bir şekilde gerçekleştiği ve mevcut tüm kararların toplumun bütün kesimleri tarafından onaylandığı bir durumu ön görebilmek olanaksızdır. Öte yandan çatışma ve mücadelenin sonucunda ortaya çıkan bir karar alma süreci, hem demokratik toplumun bir şartı halini almakta; hem de tarihsel örnekler neticesinde deneyimlenmiş bir gerçekliğe de eşlik etmektedir. Laclau'ya göre söz gelimi, Batı Avrupa'daki birçok pozitif hak ve özgürlük, işçi sınıfı mücadelelerinin uzun ve amansız gayretleri neticesinde, toplumun belli başka gruplarının çıkarlarına dokunmasına rağmen, elde edilmiştir. Karşı grupların çıkarları karşısında ikna değil

[628] Vurgu bana ait, Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 176.
[629] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 176.

de, mücadele yolu ile bir sonuç elde etmek daha olasıdır. Gözüken o ki Laclau, ikna ve hoşgörünün tek başına salt geçerli bir motif olmadığı konusunda Rorty ile çok büyük bir fikir ayrılığı içerisindedir. Laclau, Derrida'dan da esinlenerek, Rorty'nin iddia ettiğinin aksine iknanın saf bir gerçeklik olmadığını, "kuvvet" kavramına indirgenemese bile; kuvvet olmaksızın iknanın anlaşılmasının bile mümkün olamayacağını ileri sürme eğilimindedir.[630]

3.3.4. Rortyci "Biz" Kategorisinin Toplumsal Arkaplanı

Laclau ve Mouffe'un tüm bu eleştirilerinin odak noktası olmasına karşılık, Rorty'nin insan çaba ve etkinliğinin kolektif karakterine vurgu yapan ve doğal sınırı "onlar" olarak adlandırılan tüm diğer kesimleri bir araya getirmeyi amaç edinen moral politikayı önermekten yine de geri adım atmadığı görülmektedir. Bu noktada cevap aranması gereken soru, Rorty'nin "biz" düşüncesiyle niçin bu kadar derin bir bağ geliştirdiğidir? Yakından bakıldığı vakit, bunun birtakım ipuçlarının Rorty tarafından verildiği görülebilir. Rorty külliyatı incelendiğinde, onun "biz" ile kastettiği şeyin aslında bir tür *yurtseverlik* (patriotism) olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Öyle ki Rorty'e göre, söz konusu bu "yurtseverlik" anlayışı olmaksızın, ilerici, verimli ve çoğunlukçu politikalar olanaksız hale gelebilmektedir. Yani Rorty bir bakıma, demokratik bir yurttaşlık anlayışına itimat etmekte ve diğer taraftan "tanınma", "kimlik" ya da "farklılık politikaları" olarak adlandırılan ve yeni solun mirasçıları olarak gördüğü kültürel bir solu, saygın bir yurtseverlik nosyonuna sahip olmadığı için istikametsiz kalmakla bile suçlamaktadır.[631] Rorty özellikle yurtseverliğin yaratmış olduğu bir "biz" anlayışının çoğunlukçu atmosferinden yoksun bir sol ve ilerici politika organizasyonu, tıpkı Laclau ve Mouffe örneğinde

[630] Ernesto Laclau, "Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı", s. 179.
[631] Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**, s. ii, iv.

olduğu gibi, kendisini kasıtlı olarak bazı azınlıkların bir parçası olarak tahayyül etmekte ve hakları gasp edilme potansiyeli taşıyan çoğunluğun haklarıyla ilgilenmeyi göz ardı edebilmektedir.

Anlaşıldığı üzere Rorty, Laclau ve Mouffe'un da dâhil olduğu, kültür siyaseti yapan yeni solun, özellikle yurtseverlik üzerinde düğümlenen "biz" tartışmalarından uzaklaşarak, radikalleştiğinden şikâyetçi olmaktadır. Bu radikalleşme kültür siyaseti yapan bu grupları iktidar perspektifinden koparak, çoğunluğun değil ama sadece azınlığın haklarının birer sözcüsü haline getirmiştir. Hiç şüphesiz, radikal demokrasi taraftarlarının, zalimlik ve sadizmin azaltılarak özellikle Amerika'yı, söz gelimi 30 yıl öncesinden daha uygar bir toplum haline dönüştürdükleri Rorty tarafından yadsınamaz. Ancak kültür siyaseti yapan bu yeni gruplar, özellikle de "sınıf" ve "emek" konularına ilgisiz kalmak suretiyle, politik eylemin daha faydalı olabileceği diğer alanlardan hızla çekilmekte ve iktidar perspektifini yitirmektedir. Bu şekilde tasarlanan bir politika da, ekonomik adaletsizlikler karşısında bir taraf olmayı gözden kaçırmak anlamına gelmektedir.

Rorty'e göre kültür siyasetçileri, "geç kapitalizm" ve "ideoloji" gibi popüler söz öbekleri ve bütüncül kavramlara dayandırdıkları analizleriyle, toplumsal süreçleri ve onların değişimini "daha iyi bildikleri" (know better) veya anladıkları düşüncesiyle kendilerini sadece avutmakla yetinmektedirler.[632] Kısaca Rorty, bir takım farklı felsefi kavramlarla toplumsalı yorumlamalarına karşılık, ekonomik adaletsizliklere kayıtsız kaldıkları gerekçesiyle kültür siyasetçileri çerçevesinde değerlendirdiği Laclau ve Mouffe'u eleştirmektedir. Rorty'e göre, Laclau ve Mouffe'un aşırı soyutlama ve felsefileşme arayışları, özellikle ABD ve İngiltere'de,

[632] Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**, s. vi, v.

siyasi tartışmalardan kendisini giderek koparmaya başlayan ve "kendi derdine düşmüş akademik [bir] sol"un ortaya çıkmasına neden olmuştur.[633] Bu tartışma ekseninde, Rorty'nin felsefenin siyasileştirici bir etkisi olmadığı varsayımını derinleştirmeye çalıştığı düşünülebilir. Neticede Rorty demokrasisinin var oluşu, sınıfsız, kastsız ve eşitlikçi bir toplum vaadine eklemlenmiş olduğu hatırlanacak olursa; Rorty'nin ekonomik ve sosyal adaletsizlikler konusundaki endişesi de şüphesiz daha açık bir şekilde ortaya konulabilir.

Çağdaş felsefecilerden Simon Critchley ise, Laclau ve Mouffe'un eleştirilerine benzer şekilde, Rorty liberalizminin ekonomik ve sosyal adaletsizlik konularında barındırdığı haklılığa karşılık; "biz" düşüncesinden ilham alan bir liberalizmin dar ve "cemaatsel" (parochial) bir pragmatizmini yansıttığını düşünmektedir. Critchley'e göre, Rorty liberalizminin bu cemaatsel özelliği onun "bölgesel" bir adalet düşüncesiyle hareket etmesinden ileri gelmektedir. Öte yandan bu bölgesellik kendisini son kertede Amerikan ulusal gurur ve duygusunun yansımasında gösterir.[634] Öyleyse Rorty'i bir Amerikan yurtseveri olarak tanımlamak çok da yanlış olmayacaktır. Ancak ortada duran sorun, "biz" olarak atfedilen bir Amerikan yurtseverliğinin nasıl olup da tüm insanları kapsayacak kadar geniş bir politik söylem yaratabileceğidir. Daha önce de kısmen tartışıldığı gibi, "biz" düşüncesini bu şekilde değerlendiren bir liberal anlayış, ister istemez "biz"den olmayanları dışlama tehlikesiyle bile iç içe yaşamaktadır.

Öte yandan Rorty'i mazur göstermeye çalışmaksızın, onun yurtsever siyaset anlayışının nedeni hakkında da birkaç şey söylenebilir. Rorty toplumun olumsal ve tarihsel inşasını, ortak şekilde paylaşılan söz dağarcıkları ve umutların bir bütünü

[633] Richard Rorty, "Ernesto Laclau'ya Yanıt", s. 114.
[634] Simon Critchley, "Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau", **Political Theory**, Vol. 26, No. 6, 1998, s. 810-812.

olarak değerlendirdiği için "dayanışma"nın kamusal nitelik taşıyan amaçları için yurtseverliği bir çıkış noktası olarak görür. Bu nedenle de yurtseverlik, paylaşılan ortak bir tarih, kültür, medeniyet, dil ve gelecek ülküsü barındırdığı için toplumsal konsensüsün yaratılmasında önemli bir uğrak olarak görülmüş olabilir.

Diğer taraftan Mouffe'a göre liberal geleneğin ayırt edici özelliklerinden birisi, birçok değer ve perspektifin bulunduğu çoğulcu bir dünyada, farklı düşünce ve değerlerin bir araya geldiklerinde uyumlu ve çatışmasız bir birliktelik oluşturabilecekleri düşüncesini temel bir referans olarak almasıdır. Bu temel referans uyumlu birlikteliğe gönderme yapan kozmopolit bir projenin ortaya konulmasıyla pekiştirilir.[635] Daha açık bir ifadeyle, liberal gelenek farklılaşan, kamplara bölünen ve birbirlerinin kurucu dışsalı haline gelen antagonistik ilişkilerin bir çeşit küresel uzlaşı ile üstesinden gelinebileceği ve aşılabileceği inancını paylaşmaktadır. Bu sürecin bizatihi kendisi bir tür ilerleme olarak sunulmuştur. Ancak Mouffe'a göre, en azından günümüz reel siyaset koşulları hesaba katıldığında bile, bu sözü edilen kozmopolit projenin insanlığın çıkarlarıyla kendi çıkarlarını birleştirmeye çalışan bir dünya hegemonyasının, kendi hâkimiyetini gizleme çabası olarak okumak da mümkündür. Söz gelimi Rorty idealize ettiği benzer uyumlu birlikteliğinden bahsederken, "kendimiz ve diğerleri arasında bir güven ortaklığını inşa etme düşüncesini…ikame edebilirsek; bu tür bir ortaklığa katılmalarının avantajlarına "Batılı olmayanları" ikna etmek için daha iyi bir konumda olabiliriz"[636] demiştir. Rorty'nin bu ifadesinden onun, Batılı olmayanları özgür "Batı" dünyasının bayrağı altında toparlamaya çalışan bir "biz" kültünü idealize etmeye ve "Batılı olmayanları" da bu ideal için ikna etmeye çalışan bir nosyon üstlendiği düşünülebilir. Özetle, yerel

[635] Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, s. 17, 18.
[636] Richard Rorty, "Justice as Larger Loyalty", s. 146.

göndermeleri nedeniyle ancak sınırlı bir perspektif sunabilen Rortyci "yurtseverlik" ve bu bağlamdaki siyasi bir tavır, Mouffe'un liberalizm eleştirileri sonrasında, "Batılı bir dünya hegemonyasının" arka planına dayanak olarak bile yorumlanabilir. Bu sebeple Rorty'nin [Amerikan] yurtseverliği, güncel ve reel çağrışımları yüzünden birçok negatif değerlendirmeyi de beraberinde taşımaktadır.

Dahası Rorty, tıpkı klasik Marksizm'in sosyalizm ile demokrasi arasında kurguladığı ilişkiye benzer şekilde, liberal değerler ile demokrasi arasında aksiyomatik ve zorunlu bir ilişkinin varlığına inandığı için Laclau ve Mouffe'un hedefi haline gelmiştir. Tarihselliği olmayan bu tarz bir ön kabulü referans alması nedeniyle reform/devrim, zor/ikna ve özel/kamu ayrımı gibi mutlak dikotomilerle politik anlayışı yoksullaştırmakla suçlanabilir.[637]

Anlaşılan o ki felsefenin siyasileştirici bir nosyonu olmadığı gerekçesiyle Laclau ve Mouffe'un aksine karar-verilemezlik söylemini bir başlangıç noktası olarak almayan Rorty, bölük-pörçük toplum mühendisliği ve içinde herhangi bir antagonizmaya izin vermeyen "yurtseverlik" [ya da daha büyük bir *uzlaşma*] çevresinde dönen liberal bir siyaset yaklaşımını benimser. Toplumsal hayatın türlü betimlemelerle zenginleştirilmesini öngören pragmatist bir anlayış, tek bir siyasal reçete önerdiği bu tür bir politik projeyle maalesef çıkmaza girmiş gözükür.

[637] Glyn Daly, "Post-metaphysical culture and politics: Richard Rorty and Laclau and Mouffe", s. 174.

SONUÇ: RORTYCİ PRAGMATİZM İLE LACLAU VE MOUFFE POST-MARKSİZM'İNİN BİR DEĞERLENDİRMESİ VE OLANAKLILIKLARININ SORGULANMASI

Günümüz siyaset felsefesi tartışmalarında ortaya koymuş oldukları demokratik siyaset anlayışları nedeniyle çağdaş pragmatizm bağlamında Rorty ile post-Marksist anlayışın kurucuları Laclau ve Mouffe son derece kritik bir yer işgal ederler. Onların mukayesesi aynı zamanda sosyal kimlik, toplum, demokrasi ve nihayetinde çağdaş felsefenin statüsünün belirlenmesinde de oldukça etkilidir.

Öncelikle Rorty, metafiziğe karşı yürütülen mücadelenin ortak bir adı ya da temelcilik karşıtlığının genelleştirilmiş bir biçimi olarak değerlendirdiği klasik pragmatizm ve onun temsilcilerini, insanları ebedilikten vazgeçirtip, onların yüzlerini geleceğe döndürdüğü iddiasıyla selamlar. Rorty dahası, argümanlarını gerekçelendirilmemiş katı temeller üzerine inşa eden, madde-zihin ve duyusal-zihinsel gibi ayrımları saplantı haline getirerek toplumsal umut ve beklentilerin tartışılmasını engellediği için metafizik ile kıyasıya bir mücadele halindedir. Metafiziğin ayrıcalıklı anlam hiyerarşileri yaratmak suretiyle felsefenin otokratik bir görünüm kazanmasına neden olması ve demokratik yaşam tecrübesiyle örtüşmemesi nedeniyle James ve özellikle Dewey gibi o da post-felsefi bir kültürü teşvik etmeye çalışır.[638] Rorty, dil ve zihnin iddia edilenin aksine gerçekliği yansıtan ya da ona tastamam karşılık gelen resimleri şekillendirmeye yarayan bir unsur olarak değerlendirilemeyeceğini düşündüğünden, ortaya koyduğu "ayna metaforu" ile mutlak temsiliyetin olanaksızlığına dikkat çeker. Rorty'e göre çağdaş felsefenin esas gayesi, onun geleneksel arayışlarının aksine, evrenin bir takım öz ve hakikatler ile

[638] Richard J. Bernstein, "Rorty's Inspirational Liberalism", **Richard Rorty** içinde, Cambirdge University Press, Cambridge, 2003, s. 129.

temsil edildiğine dair yanlış inanıştan felsefeyi özgürleşmektir. Bu özgürleşme tamamlandığında dünyayı kopyalayan bir dil ve zihin anlayışı ile buna uygun bir evren ve benlik inanışından da vazgeçilmiş olunacaktır. Artık evren ile dil ya da evren ile zihin arasında mutlak bir tekabüliyetin olduğu inanışı bir kenara bırakılacağından; tek, birleşmiş ve mutlak bir "**D**oğru" anlayışı da terk edilmiş olacaktır. Çünkü **D**oğru denen adlandırma sadece, orada-dışarıda olana ilişkin olarak yapılan "daha az ya da daha çok kullanışlı" betimlemeler arasındaki alternatif yorumları ifade edebilir. Baştan verili ve değişmeyen bir doğruluk anlayışı Rorty'e göre yerini artık, evren ve benliğe ilişkin olarak ihtiyaç ve işlevselliği bağlamında üretilen bitip tükenmez bir betimleme oyununa bırakmıştır. Rorty'nin bahsettiği bu oyun, Wittgenstein'ın doğruluk [ya da anlam] ile kullanım arasında gerçekleşen yakın ilişki ağından başkası değildir. Kendi *terapötik* anlayışının gereği olarak Rorty, **F**elsefi ölçütler peşinde koşmak yerine değişen koşul ve ihtiyaçlar dâhilinde yeni söz dağarcıklarıyla tanımlama ve betimlemeler yapmaya olanak sağlayan bir tür yaşam bilgeliği önermektedir. Bu pratik bilgeliğin amacı, doğa ve benliğin olumsallığına imkan tanımak ve öz-yaratımın koşullarını geliştirmektir. Rorty, felsefenin sistematik bir kuramsal çabanın içerisine girmek yerine; sohbet şiarıyla hareket eden, ironik, moral tavsiyelerde bulunan ve insanoğlunun öz-gelişiminde ilham kaynağı oluşturan bir rol üstlenmesi gerektiğini iddia eder.

Geleneksel felsefe ve onun tek bir anlatının varlığına olanak sağlayan arkitektonik tavrının aksine, pragmatizmden beslenen Rortyci ironizmin çalışma boyunca irdelenen önemi, demokratik teamüllere uygun bir düşünce ve yaşam iklimi sunarak, demokrasi vaadinin gerçekleşmesine sunduğu katkıdan ileri gelmektedir. Bu bakımdan Rorty'e rağmen, felsefe ile politika ya da toplumsallık arasında içten içe

derin bir ilişkinin var olduğuna inanılmaktadır. Çünkü geleneksel felsefede hâkim olan söz konusu temelci ve temsiliyetçi tavır, klasik pragmatistlerin de sıklıkla dile getirdikleri gibi, dış dünyanın teorik, kavramsal veya birtakım dinsel hakikatlere indirgenmesine yol açmış ve insanlığı monoteizmin otoritesine teslim etmiştir. Dünyanın, James'in ifade ettiği gibi, insan dokunuşlarıyla biçimlendirilebilir bir yer olmasının önünde engel oluşturan ve insan beklenti ve umutlarını kıran epistemolojik bir otoriteye karşı mücadele etmek, şüphesiz toplumsalın demokratikleşmesinin de anahtarıdır. Bu bakımdan Rorty'nin anti-temsiliyetçi, anti-epistemolojik ve anti-otoriteryan pragmatist tavrını, bir takım demokratik ve politik edimlerle ilişkilendirmekten bilhassa kaçınması bizzat kendisine büyük bir haksızlık olacaktır. Bu tez çalışmasında Rorty felsefesine ilişkin olarak dillendirilen en yoğun eleştiriler bu noktadan hareketle sunulmuştur.

Toplumsal meseleler gündeme geldiğinde felsefe ile arasına koyduğu mesafeyi devamlı olarak koruyan Rorty'nin demokrasi anlayışı ise; politik, etik ve ekonomik kategoriler ile eklemlenmiş liberal bir mahiyete sahiptir. Demokrasi, artan dayanışma ve "biz" birlikteliğine bağlı olarak gelişen bir "etik" kategorinin yanında; zulüm, aşağılanma ve dışlanmaya karşı mücadele halindeki bir "politik" konumlandırma ile birlikte ele alınmıştır. Bu etik ve politik sınıflandırma, refah artışına yapılan vurgu ve toplumsal tabakalaşmaya karşı yapılan itirazlarla "ekonomik" bir perspektif de kazanmaktadır. Bu bağlamda Rorty demokrasi tartışmaları söz konusu olduğunda, pragmatizmden çok demokrasiye sadık bir liberal olarak ön plana çıkmaktadır. Rorty, felsefenin gerçek insanların yaşamlarına kayıtsız kaldığını gerekçe göstererek politika tartışmalarında maalesef ona bir yer vermez.

Rorty liberalizmi, özcü ve köktenci teorilere karşı derin bir güvensizlik taşıyan ve toplumu doğanın biçimlendirdiği verili bir gerçeklik olarak görmek yerine, "biz" dayanışmasının sonucu olarak değerlendiren bir düzeydedir. Bu bakımdan Rorty klasik liberal yaklaşımlardan farklı bir konuma yerleştirilmelidir. Ancak Rorty'nin kendisini sık sık ve abartılı bir üslupla Batı liberal demokrasilerinin tarihsel kazanımlarının bir varisi olarak görme eğiliminde olduğu da belirtilmelidir. Rortyci dayanışma, en yerel düzeyden başlayarak özellikle Amerikan kültürel mirasını küresel düzeyde ideal bir ütopya olarak önerdiği gerekçesiyle birtakım eleştirilere muhatap bırakabilir. Rorty'nin yurtaşlık anlayışını, politik düzeyde Kuzey Atlantik liberal yaşam tarzının doğal bir parçası olarak değerlendirmeyi gerektirecek elde birçok delil bulunmaktadır.

Rorty'nin, *Post-modern Burjuva Liberalizmi* olarak da anılan ve sahip olduğu etik, politik ve ekonomik unsurlar ile ön plana çıkan çağdaş ütopyasının en zayıf noktalarından birisi de liberal ironistin bu tür bir toplumsallıktaki yeri ve statüsü hakkındadır. Rorty tarafından üstesinden gelinemez bir uçurum olarak betimlenen kamusal-özel ayrımının doğal bir sonucu olarak özel alan sınırları içerisinde tanımlanan ironist, felsefeye bağlı ancak politikaya mesafeli bir liberal olarak tanımlanmıştır. Öz-mükemmelleşme çabasının bir tür yansıması olarak da adlandırılabilecek olan ironist, Rorty külliyatında çoğunlukla öz-yaratım süreçlerinin mahrem olması iddiasıyla özel alan sınırları içerisinde ele alınmıştır. Ancak bu tutumun aksine ironist zaman zaman da toplumsal zulüm ve dışlamalara tanıklık ettiği ve bu nedenle de "farkındalık" yaratabileceği gerekçesiyle kendi olumsallığını toplumun olumsallığı ile birleştirebilecek bir özne olarak da düşünülmüştür. Bu içsel tutarsızlıklar, Rorty'nin metne başlarken bizzat kendisinin ortaya koyduğu kuralları

çiğneyerek, özel/kamusal ayrımı üzerinden yaratmış olduğu gizil anlamı askıya aldığı çağrışımını uyandırmaktadır. Tez çalışması boyunca tartışıldığı gibi, Rorty'nin liberal ironisti ele alırken yapmış olduğu özel/kamusal alan ayrımı, Derrida'nın da ileri sürdüğü gibi, barındırdığı çoğul anlamlar nedeniyle hakkında karar-verilemez bir ayrım niteliği taşımaktadır. Öte yandan öz-yaratımı, içine doğmuş olduğu toplumsallıktan ayırmak ya da özelin nerede başlayıp nerede bittiğine kesin bir dille karar verebilmek; çoğul anlam demetinin dışlanıp, tek ve ayrıcalıklı bir anlamın mevcudiyetine inanmayı gerektirir. Bu bakımdan Rorty felsefesinin metafizik öğelerden ayıklanması istiyorsa öncelikle onun, pragmatizmin de salık verdiği gibi, tek teorik ayrımını "geçmiş" ve "gelecek" arasında yapması daha uygun gözükmektedir.

Rorty'nin, *Post-modern Burjuva Liberalizmi* olarak adlandırılan çağdaş ütopyası, siyaset sathında büyük anlatı ve dönüşümleri varsaymak yerine; bölük pörçük bir toplum mühendisliğini öneren ve sosyal süreçlerin evrimci gelişimini onaylayan bir özelliğe sahiptir. Bu ütopya, toplumsal evrimin zor yerine rıza ve ikna ile gerçekleşebileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Her tür baskı ve dışlanma karşısında bireysel özgürlüklerin korunması, politik barış ortamının tesisi ve ekonomik refah olanaklarının arttırılması için toplumsal konsensüsün önemi sık sık vurgulanır. Felsefi anlamda barındırdıkları birçok ortaklığa karşılık, Rortyci pragmatizmin, Laclau ve Mouffe ile yaşamış olduğu gerilim, işte tam da bu politik uzlaşmacı söylemden ileri gelmektedir.

Tarihin diyalektik birliği veya genel bir tarih teorisine karşı çıkarak, onun iktidar ilişkileri üzerine kurulu ve aynı zamanda olumsal olduğunu ileri süren Laclau ve Mouffe, Marksçı felsefeyi öncelikle tarihsel süreçleri, bir takım yasalara

indirgemesi nedeniyle eleştiri konusu haline getirmektedirler. Laclau ve Mouffe bütünleşik, kapsayıcı, nesnel ve tek bir anlamın olanaksızlığına dikkat çekmek suretiyle Marksizm özelinde birçok kavramın yerinden edilmesine ön ayak olmuşlardır. Özellikle antagonizmaların açığa çıkarıcı bir fonksiyona sahip olduklarını belirterek, nesnel ve belirli bir anlamın kuruluşunun imkânsızlığına dikkat çekmektedirler. Laclau ve Mouffe yapıya dışsal olan antagonizmaların, yapının saflığını bozup; onun kendisiyle özdeş olmasını engellemesini, yapının olumsallığı olarak görürler. Derridacı yapıbozumdan etkilenen Laclau ve Mouffe, yapıdaki karar-verilemezliği ve ilişkiselliği açığa çıkararak Marksçı birçok kategorinin gözden geçirilmesini önerdikleri post-Marksist bir pozisyonu benimsemektedirler. Laclau ve Mouffe, antagonistik karşılamaları açıklamak açısından Marksizm'in yetersiz kaldığına inanmakta ve özellikle tarih, özne, toplum ve temsiliyet ilişkilerine yeni bir yorum getirmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre geleneksel felsefeden beslenen Marksizm'in görmezden geldiği yahut bastırdığı birçok antagonizmayı bulup çıkartmak ve onun logos merkezci yaklaşımından vaz geçmek gerekmektedir. Çünkü tamamlanmış ya da kirlenmemiş bir tarih, özne, toplum ve temsiliyetten bahsetmek artık olanaklı gözükmemektedir. Söz gelimi tarih, rasyonellik ve gerçeklik arasındaki zorunlu bir özdeşlik ile değil; olumsal ilişkiler ile açıklanabilirken; toplum ise, talepler çoğulluğunun sadece birbirine eklemlenmesiyle ortaya çıkan hegemonik ve politik bir süreç olarak okunmaktadır. Özne, bütün toplumsal ilişkilerin kökeni ve ontolojik düzeyde kurgulanmış ayrıcalıklı bir bütünlük olarak görülmek yerine, söylemsel sürecin pratik bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Laclau ve Mouffe siyasetin ise, Marksizm'in iddia ettiği gibi,

ekonomik, toplumsal ve tarihsel çıkarların mutlak anlamda temsili üzerine kurgulanan bir süreç olmadığına inanırlar.

Öte yandan klasik Marksizm'in değerlendirilmesi tartışmalarına sunmuş oldukları katkı göz ardı edilmemekle birlikte, Laclau ve Mouffe'un siyaseti "ekonomi" temelinde bir "eşitlik" mücadelesinden, "kimlik" temelinde bir kültür mücadelesine döndürmekle suçlanabilecekleri de söylenebilir. Dahası, "sınıf" ile "eşitlik mücadelesi" arasında herhangi bir nesnel çıkarın olamayacağı tarzındaki tespitleri de oldukça tartışmalıdır. Arada, Terry Eagleton'un belirttiği şekliyle, en azından "kadın olma" ve "feminizm mücadelesi" kadar ortak bir bağlantı [ya da çıkar ilişkisi] bulunmaktadır.

Diğer taraftan kendi post-Marksist yaklaşımlarını modernlikten radikal bir kopuşu değil; onun yeniden düzenlenmesi meselesi olarak gören Laclau ve Mouffe'un, liberal demokrasi ve Marksizm hedeflerinin birbirine eklemlemeye çalışıldığı bir siyaset modeli önerdikleri söylenebilir. "Radikal demokrasi projesi" olarak da anılan bu modelde, Laclau ve Mouffe tikellik (özgürlük) ile evrensellik (eşitlik) arasındaki gerilim arasında bir tür arabuluculuğa soyunmaya çalışır. Bu nedenle "radikal demokrasi projesi", evrensellik ve tikelin hegemonik bir eklemlenmeyle saflık ve özdeşliklerini yitirerek kazandıkları yeni anlam ile nasıl bir arada var olabileceklerinin temel siyasi problematiği olarak da okunabilir. Bu problematiğin ortaya konulması aslında, Rorty tarafından özel alana ilişkin bir kavram olarak tanımlanan "tikel olan" ile kamusal alan sınırları içerisinde tanımlanan "evrensel olan" arasında mutlak anlamda bir karşıtlık olduğunun da bir tür inkârıdır. Laclau ve Mouffe tikellik ya da farklılıkların hiçbir ortak noktada birleştirilemeyeceği ya da tikellik ve evrensellik arasında mutlak ayrım yapılması

gerektiğine katılmazlar. Onlara göre tikellik ve evrensellik [ya da başka bir okumayla özel/kamusal olan] arasında ayrıcalıklı hiçbir seçim noktası barındırmayan bir gerilim mevcuttur ve çift yönlü bir ilişki ağı bulunmaktadır.

Bu noktada Laclau ve Mouffe'un post-Marksizm anlayışlarıyla, Rortyci pragmatizmin Derrida'nın yapıbozumu ile düşünsel bir ortaklık kurdukları belirtilmelidir. Anlamlandırma alanını yoksullaştıran aşkın bir gösterenden vazgeçilmesi ve felsefedeki rasyonalist anlayışların yerinden edilmesi; öte yandan logos ve söz merkezcilik gibi kavramsal izleklere başvurulması konusunda gerek Rorty gerekse Laclau ve Mouffe ikilisi oldukça benzer bir çizgiye sahiptir. Ancak Rorty, Derrida'nın yapıbozumunu, kamusal tartışmalar söz konusu olduğunda, klasik pragmatist terimlerle ifade etmek gerekirse, yeterince "işe yarar" bulmaz. Laclau ve Mouffe ise yapıbozumun aşırı-siyasileştirici yönüne işaret ederek, Derrida'daki "kurucu dışsal" nosyonu ile antagonizmaların siyasetin kurucu rolü üzerindeki benzerliğine dikkat çeker. Rorty'nin bireysel radikalizmciliğe neden olmakla suçladığı Derrida, Laclau ve Mouffe'un elinde karar-verilemezlik deneyiminden geçmiş "karar" anının, yani çağdaş siyaset tecrübesinin anahtarı haline dönüşür. Rorty, siyaset söz konusu olduğunda sadık bir liberal görüntüsü çizse de, Laclau ve Mouffe yapıbozumdan da ilham almaktadır.

Laclau ve Mouffe yapıbozumcu felsefenin karar-verilemezlik deneyiminden geçerek siyaset alanına taşınan "karar" unsurunun yaratıcı ve özgür bir süreç sunduğundan bahsederken, özelde yapıbozumun genelde ise felsefenin önemine vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan Rorty'nin aşırı-felsefileştirici bulduğu için göz ardı ettiği şey, Laclau ve Mouffe'da aşırı-siyasileştirici bir özellik barındırdığı iddiasıyla ön plana çıkarılır.

Felsefe söz konusu olduğunda Rorty ile Laclau ve Mouffe arasında öncelikle gerçeklik ve anlam ilişkisi üzerinden şekillenen mevcut realist pozisyonlarındaki ortaklık göze çarpar. Her iki taraf için de, nesneler ve toplumsal kimlerin salt zihinsel bir karaktere sahip olmak yerine; Wittgensteincı "dil oyunları" ile tanımlanabilecek eylemsel bir bütünlüğün izlerini taşıdığı söylenebilir. Gerçekliğin söylem ya da betimleme öncesinde tam anlamıyla ifade edilemeyeceği konusunda her iki yaklaşım tarafından benzer bir düşünce paylaşılmaktadır. Bu bakımdan "yüzen gösterenlerin eklemlenmesi" olarak da ifade edilen anlam, dilde betimlendiği dışında tam olarak açığa çıkamaz. Bu nedenle de toplum-hukuk-uygarlık ve hatta demokrasi gibi kavramlar nesnel değil; betimleme-söylem ilişkisine dayalı bir anlam çoğulluğunu içerisinde barındırır. Post-Marksizm bu açılardan zaman zaman pragmatizm geleneğinden de beslenerek Batı metafiziğinin Marksizm üzerinden daha özel bir eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden temsiliyetçilik ve temelcilik karşıtlığı olarak Rortyci pragmatizm, post-Marksizm'in bir iz düşümü olarak okunabilir. Fakat aralarındaki temel kırılma felsefenin siyaset ile olan ilişkisi ve büyük oranda da kendi demokratik siyaset anlayışlarının içeriğinde ortaya çıkar. Felsefe Rorty tarafından fayda sağlamayacağı düşüncesiyle kamusallıktan dışlanırken; post-Marksizm içinse adil ve özgür bir karar anına giden yolda önemli bir durak olarak görülür. Çağdaş felsefe, Rorty'den farklı olarak Laclau ve Mouffe için kamusal olana karar-verilmezlik deneyiminin çift yönlü ilişki ağını açar.

Özünde bir tür konsensüs sorunu olarak değerlendirilen demokratik siyasetin önündeki en büyük engellerden birisi, Rorty'e göre özel alan ve onun kendisini siyasileştirme çabalarıdır. Ancak bu noktada Laclau ve Mouffe'a göre özel alana atfedilen ihtilaf, çatışan çıkarlar ve değerler bizatihi siyasetin temel dinamiklerini

oluşturmakta ve "çıkarlar" eksenli mücadele etmek ise, demokratik siyaseti daha fazla zenginleştirmektedir. Radikal demokrasinin söylemi Laclau ve Mouffe'a göre, "artık evrenselin söylemi değildir; evrensel… öznelerin içinden konuştukları epistemolojik yuva bütünüyle ortadan kalkmıştır ve onun yerini her biri kendi indirgenemez söylemsel kimliğini kuran seslerin polifonisi almıştır."[639] Uzlaşmaz çıkar ve çatışmalar sadece özel alanın değil; kamusal alanın yani siyasi arenanın da temel mottosu haline gelmektedir. Rorty'nin ön gördüğü şekliyle, konsensüs üzerine inşa edilen ve hiçbir çıkar çatışması ve mücadeleye yer vermeyen "mükemmel bir demokrasi" deneyimi, Mouffe'un da ifade ettiği gibi, kendi kendini çürütür. Öteki [ya da onlar] olmaksızın "biz" düşüncesi ile çevrelenmiş bir siyaset anlayışı olanaksızdır. Bu bakımdan çağdaş kimlik tartışmalarının anlaşılmasında ve çoğulcu bir siyaset mekanizmasının oluşturulmasında post-Marksizm'in antagonizmanın kurucu rolüne yapmış olduğu vurgu Rorty'nin demokratik ütopyasından daha gerçekçi gözükmektedir.

Rorty'de politik toplumdaki içsel bir tartışmanın odağı olan biz/onlar ayrımı yerini biz/ben ayrımına bırakır.[640] Dinamik ve değişken bir siyaset anlayışının anlamlandırılması, kişisel özgünlüğün romantik arzusu ile toplumsal adaletin liberal düşüncesi arasındaki çatışma, yani özel ve kamusal ayrışması, ile değil, Laclau ve Mouffe'un sunduğu şekliyle antagonistik çıkarlar etrafında kümelenen biz/onlar ya da halk/iktidar saflaşması ile daha fazla olanak kazanabilir.

Toparlamak gerekirse Rorty'nin pragmatizmi, demokratik yaşama uygun bir düşünce iklimi sunarak demokrasi ülküsünün gerçekleşmesine; onun liberal ütopyasından daha büyük katkı ve olanaklar sunabilir. Öte yandan post-Marksist

[639] Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, s. 291.
[640] Meili Steele, "How Philosophy of Language Informs Ethics and Politics: Richard Rorty and Contemporary Theory" s. 165.

yaklaşım ile benzer felsefi kalkış noktalarından hareket etmekle birlikte, Rorty'nin liberal ütopyası mevcut haliyle siyaset alanını anlamlandırmada Laclau ve Mouffe'un antagonistik demokrasi anlayışı kadar geniş bir çerçeve sun[a]mamaktadır. Rorty'de "toplumsal mücadele" düşüncesi eksiktir. Dahası Laclau ve Mouffe temsil, özgürlük ve demokrasi tartışmalarının açığa çıkarılmasında Rorty'den farklı olarak "felsefileştirilmiş bir siyaset teorisi" sunmaktadır. "Ekonomik eşitsizlikler" karşısında klasik Marksçı teori kadar etkin bir söylem geliştirememesi ve öznenin sınıfsal statüsünün tanımlanmasındaki yetersizlikleri bir yana bırakılacak olursa, post-Marksizm, yeni toplumsal hareket ve demokratik mücadelelerin anlaşılmasında fark ve eşdeğer mantığı üzerinden geliştirmiş olduğu model ile, çoğulcu ve kimlikler üzerinden çeşitlenen çağdaş demokratik siyasete daha uygun gözükmektedir.

ÖZET

Bu tez çalışmasının başlıca hedefi, Rorty ile Laclau ve Mouffe özelinde pragmatizm ve post-Marksizm gibi iki farklı yaklaşımın çağdaş felsefi sorun ve politik tartışmalar etrafında mukayese edilmesi ve mevcut ilişkilerinin ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda tezin birinci bölümünde öncelikle Charles Peirce, William James ve John Dewey gibi pragmatist kuramın kurucularının fikirleri hakkında genel bir manzara çizilmektedir. Bu doğrultuda pragmatizmin felsefesi ve onun demokrasi söyleminin gelişimi ve bu gelişimin Richard Rorty ile olan bağlantısı araştırılmaktadır. Aynı bölümde Rorty'nin günümüz demokratikleşme sorunlarına çözüm olarak geliştirdiği ve bir tür ütopya olarak da ifade edilebilecek olan "Postmodern Burjuva Liberalizmi" ele alınmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde ise "post-Marksizm" başlığı altında Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nun felsefe, siyaset ve demokrasi kuramının ele alınması amaçlanmaktadır. Tartışma boyunca Laclau ve Mouffe'nun, klasik Marksizm ve onun entelektüel tarihini reddetmek yerine, hızla gelişen kültürel bir atmosfer içinde onların Marksizm hakkında nasıl ve ne türden bir anlam arayışı içerisinde oldukları sorgulanmaktadır. Burada Laclau ve Mouffe'nun Marksist teoriyi çağdaş epistemolojik sorunlar ışığında okurken teorinin temelci ve indirgemeci yönlerini eleştirel bir süreçten geçirdikleri görülmektedir. Laclau ve Mouffe'nun "radikal demokrasi" olarak da bilinen post-Marksist siyaset ve demokrasi kuramlarının mahiyeti ve sorgulanması ikinci bölümün başlıca tartışmaları arasındadır.

Tez çalışmasının üçüncü ve son bölümü ise, Laclau ve Mouffe ikilisinin post-Marksist anlayışları ile Rorty'nin yeni pragmatizminin gerek felsefi ve kuramsal,

gerekse politik temelde mukayesesine ayrılmıştır. Bu bağlamda öncelikle gerçeklik ve anlam, söylem ve betimleme ilişkisi açısından her iki anlayışın benzer bir yaklaşım sergiledikleri gözlemlenmektedir. Öte yandan Laclau ve Mouffe ile Rorty'nin "demokratik siyaset anlayışları" konusunda çok belirgin bir kırılma yaşadıkları ifade edilebilir. Laclau ve Mouffe demokratik zenginliğin ihtilaf, çatışan çıkarlar ve değerler tarafından yansıtılabileceğini düşünürken; Rorty ise içinde hiçbir dışlamanın barındırılmadığı bir "konsensüs" fikrine inanmaktadır.

Tez sonuç itibariyle, ilk olarak Rortyci pragmatizm ile Laclau ve Mouffe'nun post-Marksist anlayışlarının başta yapıbozum olmak üzere çağdaş felsefi tartışmalar açısından benzer noktalardan hareket ettiklerini göstermektedir. İkinci olarak, güncel siyaset mekanizmalarının sorgulanması ve "demokrasi" fikri açısından her iki yaklaşımın ayrıştıkları noktalar ortaya konulmakta ve çalışma Laclau ve Mouffe'nun antagonistik demokrasi anlayışlarının çağdaş ve çoğulcu bir siyaset perspektifi için daha geniş ve gerçekçi olanaklar sunabileceği düşüncesiyle bitirilmektedir.

ABSTRACT

The primary purpose of the present study is to compare two distinct approaches as presented by pragmatism and post-Marxism with a special focus on Rorty, Laclau and Mouffe, in the light of contemporary philosophical problems and political debates, and to reveal their implicitly present inter-relations. In this respect, it is presented a general picture of the thoughts of the founders of the theory of pragmatism such as Charles Peirce, William James and John Dewey. For the purposes of the present study, the philosophy of pragmatism, the inherent development of its democratic discourse and how this development relates to Rorty are analysed. The same chapter also re-elaborates the "Postmodern Bourgeois Liberalism" which was developed by Rorty as a resolution to the present day problems of democratization and which can be explained as a certain kind of utopia.

The second chapter of the study has as its central aim to deal with the theories of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe on philosophy, politics and democracy. The focus thoughout is how and in what manner Laclau and and Mouffe, instead of repudiating classical Marxism and its intellectual history, have concerned themselves with the issue of the essential significance of Marxism within the cultural atmosphere developing so rapidly. It is seen that in their re-interpretation of the Marxist theory in the light of contemporary epistemological problems, Laclau and Mouffe explain the theory away its reductionist and foundationalist aspects. The second chapter has as one of its central aims to present a critical analysis of the quintessence of the post-Marxist theories of Laclau and Mouffe on politics and democracy which are widely recognized as "radical democracy".

The third and final part of the study aims to compare the post-Marxist perspective, as presented by Laclau and Mouffe, with the new pragmatism of Rorty on the philosophical and political basis. In this respect, it is observed that both approaches are on the same footing with respect to the relations of reality and meaning on the one hand and discourse and description on the other. Be that as it may, Laclau and Mouffe decisively part company with Rorty as regards with their understanding of "democratic politics". While Laclau and Mouffe contend that democratic richness may be reflected in antagonism, contradicting interests and values, Rorty puts a premium on the notion of "consensus" in which no exclusion may happen to occur.

In the final analysis, the study will point out that Rortian pragmatism and post-Marxist theories of Laclau and Mouffe have similar points of reference in view of the contemporary philosophical debates, not least the deconstructionism. It also discloses the aspects in which the two approaches diverge from each other on the basis of the examination of contemporary political mechanisms. The study ends with the contention that the antagonist construal of democracy offered by Laclau and Mouffe may present us more comprehensive and realistic opportunities for the contemporary pluralist perspective.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali., **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Andersen, Niels Akerstrøm., "The Discourse Theory of Ernesto Laclau", **Discursive Analytical Strategies, Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann** içinde, The Policy Press, Bristol/United Kingdom, 2003, s. 49-62.

Arendt, Hannah., **The Human Condition**, The University of Chicago Press, Chicago, 1969.

Aristoteles, **De Interpretatione**, **The Complete Works of Aristotle Vol.1** içinde, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 1-18.

Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007.

Bacon, Michael., **Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, çev. Banu Özdemir, Elips Kitap, Ankara, 2010.

Barret, Michéle., "İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'ya", **İdeoloji'yi Haritalamak** içinde, (Ed.) Slavoj Zizek, çev. Sibel Kibar, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013, s. 353-396.

Bertram, Benjamin., "New Reflections on the "Revolutionary" Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", **Boundary 2**, Vol. 22, No. 3, 1995, s. 81-110.

Bottomore, Tom (Ed.)., **Marksist Düşünce Sözlüğü**, çev. Mete Tunçay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Boucher, Geoff., "Crop Cricles in the Postmarxian Field: Laclau and Mouffe on Postmodern Socialist Strategy", **The Charmed Circle of Ideology** içinde, Re.press, Melbourne, 2008, s. 77-124.

Bowles, Samuel., Gintis, Herbert., **Demokrasi ve Kapitalizm, Mülkiyet, Cemaat ve Modern Toplumsal Düşüncenin Çelişkileri**, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Branham, R. Bracht, "Cynics", **Routledge Encyclopedia of Philosophy** içinde, Routledge, London and Newyork, 1998, s. 1931-1937.

Copleston, Frederick., "The Philosophy of C.S. Peirce", **A History of Philosophy,Volume VIII, Modern Philosophy: Empiricism, Idealism and Pragmatism in Britain and America**, Image Books, New York, 1965, s. 304-329.

Critchley, Simon., "Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau", **Political Theory**, Vol. 26, No. 6, 1998, s. 803-817.

Critchley, Simon., "Ethics, Politics and Redical Democracy-The history of a Disagreement", **Culture Machine**, Vol.4, 2002, culturemachine.tees.ac. uk/Articles /laclau. htm, s. 1-6.

Çelik, Sara., **Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar, Peirce, James, Dewey**, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008.

Glyn Daly, "Post-metaphysical culture and politics: Richard Rorty and Laclau and Mouffe", Routledge, **Economy and Society**, Vol. 23, No.2, 1994, s. 173-200.

Dann, G. Elijah., **After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief**, Continuum, Newyork, 2006.

Derrida, Jacques., "Letter to a Japanese Friend", **Derrida and Différence** içinde, David Wood, Robert Bernasconi (Ed.), Northwestern University Press, England, 1998, s. 1-5.

Derrida, Jacques., **Of Grammatology**, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, London, 1997.

Derrida, Jacques., "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel, **Toplumbilim**, Bağlam Yayınları, Ankara, 1999, s. 167-175.

Derrida, Jacques., **Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Derrida, Jacques., "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, sayı: 47-48, 2006, s. 62-160.

Derrida, Jacques., "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 43-133.

Dewey, John., **Experience and Nature**, George Allen & Unwin Ltd. London, 1929.

Dewey, John., **Özgürlük ve Kültür**, Çan Yayınları, çev. Vedat Günyol, İstanbul, 1962.

Dewey, John., "Amerikan Pragmatizmi'nin Gelişimi", çev. Celal Türer, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, 1996, s. 199-210.

Dewey, John., **The Essential Dewey Volume I, Pragmatism, Education and Democracy**, Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander (Ed.), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1998.

Dewey, John., **Demokrasi ve Eğitim**, çev. Tahsin Yılmaz, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova-İzmir, 1996.

Direk, Zeynep., "Yasa, Adalet ve Siyaset", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 214-254.

Eagleton, Terry., **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Eagleton, Terry., **Postmodernizmin Yanılsamaları**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Eagleton, Terry., **Marx Neden Haklıydı?**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2011.

Gasché, Rudolphe., "How Empty can empty be? On the place of the universal", **Laclau: A Critical Reader** içinde, Routledge, New York, 2008, s. 17-34.

Geras, Norman., "Post-Marxism?", **New Left Review** I/163, May-June, 1987, s. 40-82.

Goldstein, Philip., "Post-Marxism and Democracy: The Political Theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", **Post-Marxist Theory**, **An Introduction** içinde, State University of New York Press, New York, 2005, s. 53-65.

Grant, Iain Hamilton., "Postmodernizm ve Politika", **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü** içinde, (Ed.) Stuart Sim, çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006, s. 17-30.

Gray, John., **Liberalizmin İki Yüzü**, çev. Koray Değirmenci, Dost Yayınları, Ankara, 2003.

Guignon, Charles (Ed.)., Hiley, David R (Ed.)., **Richard Rorty**, Cambridge University Press, 2003.

Habermas, Jürgen., **KamusallığınYapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Habermas, Jürgen., "Modernity: an Unfinished Project", **Postmodern Debates, Readers in Cultural Criticism** içinde, Simon Malpas (Ed.), Palgraves, s. 37-52.

İnönü, Nazlı., "Charles Sanders Peirce'ın Pragmatizmi", **Felsefe Arkivi**, sayı: 33, 2008, s. 31-41.

James, William., "The Dilemma of Determinism", **The Will to Believe and Other Essay in Popular Philosophy** içinde, Cambridge University Press, 1897, s. 145-184.

James, William., **Pragmacılık**, çev. Muzaffer Aşkın, Milli Eğitimi Basımevi, İstanbul, 1948.

James, William., **The Meaning of Truth**, **Pragmatism**, **Willliam James Writings 1902-1910** içinde, Penguin Book, USA, 1987.

James, William., **A Pluralistic Universe**, Arc Manor, Rockville, Maryland, 2008.

Janack, Marianne., "Rorty on Ethnocentrism and Exclusion", **The Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 12, No. 3, 1998, s. 204-216.

Kaygalak, Sevilay., "Post-Marksist Siyasetin Sefaleti", **Praksis**, Sayı: 1, 2001, s. 33-59.

Kioupkiolis, Alexandros., "Radicalizing Democracy", **Constellations**, Vol. 17, No. 1, Blackwell Publishing, 2010, s. 137-154.

Koopman, Colin., "Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty", **Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 20, No. 2, 2006, s. 106-116.

Kwak, Duck-Joo., "Reconsideration of Rorty's View of the Liberal Ironist and Its Implications for Postmodern Civic Education", **Educational Philosophy and Theory**, Vol. 36, No. 4, 2004, s. 347-359.

Laclau, Ernesto., Mouffe, Chantal., "Post Marxism without Apologies", **New Left Review** I/166, Nov.-Dec. 1987, s. 79-106.

Laclau, Ernesto., **New Reflections on the Revolution of Our Time**, Verso Publishing, London-New York, 1990.

Laclau, Ernesto., Zac, Lilian., "Giriş", "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi" **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** içinde, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 9-55.

Laclau, Ernesto., **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000.

Laclau, Ernesto., "The Politics of Rhetoric", **Material Events** içinde, ed. Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller, Andrzej Warminski, University of Minnesote Press, Minneapolis-London, 2001, s. 229-253.

Laclau, Ernesto., "Politika ve Modernitenin Sınırları", **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, çev. Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, Ankara, 2002, s. 81-103.

Laclau, Ernesto., "Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik", çev. Devrim Kabasakal, Mehmet Ruhi Demiray, Mesut Yeğen (röportaj), **Birikim Dergisi**, sayı:158, 2002, s. 28-35.

Laclau, Ernesto., Butler, Judith., Zizek, Slavoj., **Olumsallık, Hegemonya ve Evrensellik**, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2005.

Laclau, Ernesto., "Ideology and post-Marxism", **Journal of Political Ideologies**, Routledge Taylor & Francis Group, 11 (2), 2006, s. 103-114.

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

Laclau, Ernesto., "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", çev. Hayriye Özen, **Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Vol. 1, No. 1, 2011, s. 135-146.

Laclau, Ernesto., Mouffe, Chantal., **Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Lyotard, Jean-François., **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

Lyotard, Jean-François., "Note on the Meaning of the Word "Post" and Answering the Question -What is the Postmodernism-" **Continental Aesthetics: Romanticism to Postmodernism: An Anthology** (Blackwell Philosophy Anthologies) içinde, Kearney, Richard, Rasmussen, David. (Ed.), USA, 2001, s. 363-370.

Malachowski, Alan., **Richard Rorty**, Biddles Ltd., Guildford and King's Lynn, United Kingdom, 2002.

Marx, Karl., Engels, Friedrich., **Komünist Manifesto**, çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1976.

Marx, Karl., **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1978.

Marx, Karl., **Felsefenin Sefaleti**, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

Mason, Walter H.., "Constructing a plausible narrative of progress for nursing: a neopragmatist suggestion", **Nursing Philosophy**, Vo.10, 2008, s. 4-13.

Marchart, Oliver., "The Political and the Impossibility of Society: Ernesto Laclau" **Post-Foundational Political Thought** içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, s. 134-153.

Misak, Cheryl., "Charles Sanders Peirce", **The Cambridge Companion to Peirce**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 1-26.

Mouffe, Chantal (Ed.)., **Yapıbozum ve Pragmatizm**, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998.

Mouffe, Chantal., **Siyasal Üzerine**, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Mouffe, Chantal., **Siyasetin Dönüşü**, çev. Fahir Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2008.

Mouffe Chantal., "Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe", Nico Carpenter, Bart Cammaerts (Ed.), **Journalism Studies**, 7, (6), 2008, s. 964-975.

Mouffe, Chantal., **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2009.

Newman, Saul., "Derrida and the Deconstruction of Authority", **From Bakunin to Lacan, Anti-authoritarianism and the dislocation of power** içinde, Lexington Books, 2007, s. 116-135.

Nielsen, Kai., "Richard Rorty", **A Companion to Pragmatism** içinde, Edited by John R. Shook, Joseph Margolis, Blackwell Publishing, 2006, s. 127-137.

Ojeili, Chamsy., "Post-Marxist Trajactories: Diagnosis, Criticism, Utopia", **Sociological Inquiry**, Vol. 80, No. 2, 2010, s. 261-282.

Orwell, George., **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, çev. Nuran Akgören, Can Yayınları, İstanbul, 2001.

Peirce, Charles Sanders., "The Essentials of Pragmatism", **Philosophical Writings of Peirce**, Edited with Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 251-268.

Pihlström, Sami., "Peirce's Place in the Pragmatist Tradition", **The Cambridge Companion to Peirce**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 27-52.

Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi, 7. Basım, İstanbul, 1992.

Platon, **Phaedrus**, Robin Waterfield, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Platon, **Phaidon, Devlet, Toplu Diyaloglar I** içinde, önsöz: Selahattin Hilav, Eoa Yayınevi, Ankara, 2007, s. 67-141, 391-795.

Rorty, Richard., "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy", **The Journal of Philosophy**, Vol. 74, No. 11, 1977, s. 673-681.

Rorty, Richard., **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

Rorty, Richard., **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, England, 1994.

Rorty, Richard., **Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.

Rorty, Richard., **Rorty & Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics**, Vanderbilt University Press, London, 1995.

Rorty, Richard., **Contingency, irony and solidarity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Rorty, Richard., "Justice as Larger Loyalty", **Ethical Perspectives**, 4:2, 1997, s. 139-151.

Rorty, Richard., "Pragmatism as Romantic Polytheism", **The Revival of Pragmatism, New Essays an Social Thought, Law and Culture** içinde, Ed. Morris Dickstein, Duke University Press, USA, 1998.

Rorty, Richard., "We Anti-Representationalists's", **Postmodern Debates, Readers in Cultural Criticism** içinde, Simon Malpas (Ed.), Palgraves, s. 93-100.

Rorty, Richard., "Postmodern Burjuva Liberalizmi", çev. Yavuz Alogan, **PostModernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Doruk Yayınları, Ankara, 2002.

Rorty, Richard., Nystrom, Derek., Puckett, Kent., **Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2002.

Richard Rorty, "Is Derrida a transcendental philosopher?" **Essays Heidegger and Others** içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 119-128.

Rorty, Richard., **Felsefe ve Doğanın Aynası**, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Rorty, Richard., "Pragmatism as Anti-authoritarianism", **A Companion to Pragmatism** içinde, Edited by John R. Shook, Joseph Margolis, Blackwell Publishing, 2006, s. 257-266.

Sarup, Madan., **Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş**, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010.

Schulenberg, Ulf., "Wanting Lovers Rather than Knowers-Richard Rorty's Neopragmatism", **American Studies**, Vol. 48, No. 4, 2003, s. 577-608.

Schusterman, Richard., "Postmodern Ethics and the Arts of Living", **Pragmatist Aesthetics, Living, Beauty, Rethinking Arts** içinde, Rawman & Littlefield Pulishers, Inc., 2000, s. 236-261.

Shook, John R., **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.

Sim, Stuart., "Without Apologies, The Laclau-Mouffe affair" **Post-Marxism**, **An Intellectual History** içinde, Routledge, London, 2000, s. 35- 47.

Slater, Michael R., "William James's Pluralism", **The Review of Metaphysics** 65, September 2011, s. 63-90.

Steele, Meili., "How Philosophy of Language Informs Ethics and Politics: Richard Rorty and Contemporary Theory", **Boundary 2**, Vol. 20, No. 2, 1993, s. 140-172.

Stumpf, Samuel Enoch., "Pragmatism", **Philosophy/History & Problems**, Fifth Edition, Mc Graw-Hill Inc., United States of America, 1994, s. 383-400.

Suckiel, Ellen Kappy., **William James'in Pragmatik Felsefesi**, çev. Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Talisse, Robert., A Pragmatist Critique of Richard Rorty's Hopeless Politics, **The Southern Journal of Philosophy**, Vol. 39, 2001, s. 611-626.

Talisse, Robert., "Pragmatist Political Philosophy" **Philosophy Compass**, 9/2, 2014, s. 123-130.

Tambornino, John., "Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty", **Polity**, Vol. XXX, No. 1, 1997, s. 57-78.

Tartaglia, James., **Rorty and the Mirror of Nature**, Routledge, Taylor & Francis Group, Usa, 2007.

Thayer, H. S., "James and Theory of Truth", **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, Vol.16, No.1, 1980, s. 39-48.

Tormey, Simon., Townshend, Jules., "Laclau and Mouffe: Toward a Radikal Democratic Imaginary", **Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism** içinde, Sage Publications, London, 2006, s. 87- 112.

Townshend, Jules., "Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far", **Political Studies**, Vol. 52, 2004, s. 269-288.

Trimbur, John., "The Problem of Post-Marxism: Radical Democracy and Class Struggle", **JAC**, Vol.19, No.2, s. 285-291.

Türer, Celal., **William James'in Ahlak Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

Vallee, "Robert., "Discussion following Rorty's Lecture", **Ethical Perspectives**, 4:2, 1997, s. 149-151.

Verges, Frank G., "Rorty and The New Hermeneutics, **Philosophy**, Vol. 62, No. 241, 1987, s. 307-323.

Veltmeyer, Henry "Post-Marxist Project: An Assesment and Critique of Ernesto Laclau"**, Sociological Inquiry**, Vol. 70, No. 4, 2000, s. 499-519.

Walzer, Michael., "Liberalism and the Art of Separation", **Political Theory**, Vol. 12, No. 3, 1984, s. 315-330.

Weaver, William G. "Richard Rorty and The Radical Left", **Virginia Law Review**, Vol. 78, No. 3, 1992, s. 729-757.

Wheeler, Kathleen M., **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Wittgenstein, Ludwig., **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Wood, Ellen Meiksins., **Sınıftan Kaçış, Yeni Hakiki Sosyalizm**, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul, 2006.

Wood, Ellen Meiksins., **Kapitalizm Demokrasiye Karşı, Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, çev. Şahin Artan, Yordam Kitap, İstanbul, 2008.

Xu, Ying-Jin., "The Gap Betweeen Rorty's "Ironism" and "Solidarity"-A Reassesment from a Wittgensteinian Perspective, **The Philosophical Forum**, 2011, s. 147-166.