

Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi*

Halil İbrahim YENİGÜN

İstanbul Ticaret Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

Özet

Bu makalede güncel siyaset teorisinde farklı mecralarda yürüdüğü düşünülebilecek olsa da birlikte yeni bir ruh hâli teşkil ettiğini savunduğum üç yazın alanını ele alıyorum. Öncelikle “temel” tartışmaları sonrası *temeli* aşılış görmeyen ama onun ahlâk ve siyaseti biçimlendirme tarzını belirlemcilikten farklı kurgulayan post-temelcilik anlayışı ile *seyrek ontoloji* kavramını işliyorum ve bunun normatif sonuçlarını soruşturuyorum. Siyasaldaki teolojik unsuru ortaya çıkarma çabasındaki yeni teorik yaklaşımlar ise ikinci başlığı oluşturuyor. Bu bağlamda temel ve siyaset ilişkisini teist bir düzlemde tasavvur eden siyaset teolojisinin eleştirel türlerine ve bilhassa Özgürleşme Teolojisine dikkat gösteriyorum. Ayrıca siyasetteki “teolojik tortu” olarak nitelendirdiğim *mitos*, *mesihilik* ve *teodise* kavramlarını ayrı başlıklarda inceleyorum. Analiz ettiğim son alan olan radikal demokrasi ise bu tartışmaya bilhassa yeni ontolojik tahayyüleriyle dâhil oluyor ve liberal demokrasi ile liberal sekülerizme ontolojik eleştirileriyle merkezî önem taşıyor. Yazının temel ekseninde savunulan düşünce, Avro-Amerikan siyaset teorisinde

* Bu çalışma “The Political Ontology of Islamic Democracy: An Ontological Narrative of Contemporary Muslim Political Thought” başlıklı doktora tezimizin bazı bölümlerine dayanmaktadır.

post-temelci siyaset ontolojisi, eleştirel siyaset teolojisi ve radikal demokrasinin birlikte kıvamlandırdığı yeni bir ruh hâline girildiği yönündedir. Bunun da radikal farklılık, derin çoğulculuk ile farklı mitosları kabulleniş ve sahipleniş gibi yeni tutumlar temelinde “öteki”ne daha açık bir müzakere zemini yarattığı ve daha yüceğönüllü etikopolitik teşekkül- lere imkân verecek bir normatif alan açtığı savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Ontolojisi, Post-temelcilik, Seyrek-Pek Ontoloji, Siyaset ve Siyasal, Siyaset Teolojisi, Mitos, Mesihilik, Şer ve Siyasi Teodise, Özgürleşme Teo- lojisi, Ontolojik Tahayyül, Eksik ve Taşkın Ontoloji, Radi- kal Demokrasi, Gelesi Demokrasi, Kaçak Demokrasi.

AVRUPA ve KUZEY AMERİKA siyaset teorisinde son yıllarda farklı mecralarda gözlenen yeni devinimlerin teşkil ettiği durum, kayda geçirilmeyi ve farklı yönleriyle topyekün değerdendirilmeyi hak etmektedir. Post-yapısalcılık, post-modernizm ve yapıbozumculuk gibi teorik yönelimlerle yaygınlaşan anti-temelci (*anti-foundationalist*) tutum siyasette ontolojik kabullerin yerini tartışmaya açarken, seküler felsefeyle aşıldığı farz olunan teolojik unsurlarsa yeni bir canlanma yaşamıştır. Su yüzüne çıkan “teolojik tortu”, böylece hem ontolojinin siyasetteki yeri tartışmalarına yeni bir vechе kazandırmış hem de çokkültürcülük ve çoğulculuk tartışmalarıyla iyiden iyiye aşınan liberal sekülerizm modeline karşı yeni bir tenkit odağı olarak belirlemiştir. Artık teolojik kavram ve temalar siyaset teorisinde göz tırmalamadan boy gösterebiliyor; teologlar ile siyaset teorisyenleri aynı çalışmalarda yazabiliyor.¹ Yine kökleri Rousseau’ya kadar götürülebilecek olsa da esas yaygınlığını liberal ve komüniter demokrasi modellerine karşı sosyalizmin yenden yorumlanmasıyla 1980’lerde kazanan “radikal demokrasi”, bahsi geçen dönümlerle birlikte ontolojik vurguları üzerinden yenden öne çıkmaya başlamıştır.²

1 Meselâ bkz. Stanley Hauerwas ve Romand Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary: Conversations between a Radical Democrat and a Christian* (Cambridge: Lutterworth Press, 2008); Hent de Vries ve Lawrence Eugene Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006); Lars Tonder ve Lasse Thomassen (ed.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* (Manchester: Manchester University Press, 2005).

2 Meselâ bkz. Tonder ve Thomassen.

Bu yazıda siyaset ontolojisi, siyaset teolojisi ve radikal demokrasi zeminlerinde birlikte kıvamlanan yeni durumun toplamda nasıl bir *Stimmung*³ tekabül ettiği soruşturulacaktır. Ayrıca, yazının esas eksenini oluşturmaya da sonuca ilişkin mülâhazalarda bu yekünün yine son yıllarda gelişen Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi'ne ne gibi fikrî imkânlar sağladığı üzerine kafa yorulacaktır. Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi, kendisini -parantez içi veya parantezsiz- “Batı” siyaset teorisi olarak kurgulayan fikrî projenin kendi Batı kurgusuyla hesaplaşmasını ve sahici anlamda evrenselleşme gayretini temsil etmektedir. Yazının esas konusu olan yeni *Stimmung*un, Batı kur-

3 Heidegger'den alınma *Stimmung*u, *dönem* veya *devir* gibi kelimelerin nispeten tekleştirici veya homojenlik imalarını barındırmaması yönüyle tercih ediyorum. Bernstein'ı takiben benimsediğim bu kavram ile “biçimini tam kazanmamış, birçok kalıba giren, değişken ama bir taraftan da düşünme, davranma ve tecrübe etme tarzımıza güçlü bir tesir yapabilen” bir hâli, modu kastediyorum. Bkz. Richard Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge: MIT Press, 1992), s. 11. Heidegger'e göre, *Stimmung*lar *orada-olmanın (being-there)* tonunu izhar eder. Onun kullanımında sözü geçen *hâl*, bir dönemin *duyarlıkları* (msl. Romantik), bir şirketin *kültürü* (agresif) ve hatta birtakım zamanların *mizacı* (devrimci) anlamını kazanabilir. Bkz. Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge: MIT Press, 1991), s. 169. Benim bu kelimeyi benimseyişim, “dönemleştirme” eyleminin taşıdığı cüz'iliklerin ihlâli ve farklılıkların genele yedirilmesi gibi kimi mahzurlara ilişkindir. Bu tercih aynı zamanda makale boyunca ele alınacak olan, varlığın uçarı, kaba sığmaz ve taşkın karakteri anlayışına ihtimam gösteren *post-temelci seyrek ontoloji* hedefimle daha uyumlu bir terim arayışıyla da ilgilidir. Bu noktada Lyotard'ın da modernliğe *dönem* yerine *tarz (mode)* dediği kaydedilmelidir. Bkz. Jean Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). Foucault da modernlik muvacehesinde dönem sorunuyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Onun çözümü modernliği bir *ethos* olarak görmek olmuştur: “Kant'ın metni üzerinde düşündükçe, modernliği tarihte bir dönem yerine bir tutum olarak görüp göremeyeceğimiz, merakımı celbetti. Ve ‘tutum’ derken, güncel gerçeklikle bir ilişki kurma tarzını kastediyorum; belli insanlar tarafından yapılan bilinçli bir tercihi, ve sonunda bir düşünme ve tahassüs biçimini. Ayrıca, bir eyleme geçme ve davranma biçimini ki aynı zamanda bir aidiyet ilişkisi arz eder ve kendini bir vazife olarak gösterir. Greklerin *ethos* dedikleri gibi bir şey. Ve sonuç olarak ‘modern dönem’i ‘modern-öncesi’ yahut ‘postmodern’den ayırt etmek bence daha faydalı olacak olan, modernlik tutumunun oluşumundan beri ‘karşı-modernlik’ tutumlarıyla nasıl da mücadele hâlinde bulunduğunu anlamaktır.” Bkz. Michel Foucault, “What Is Enlightenment?”, erişim tarihi 09.05.2012, <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.whatIsEnlightenment.en.html>. Yerine göre *Stimmung* ile yeni bir düşünce iklimini kastediyor da olabiliriz.

gusunun dışında kalan ülkemizde ve Türkçe yapılan siyaset teorisinde bulabileceği karşılığın bu anlamda Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi ile ilişkisi özel bir önem taşımaktadır.

Bu doğrultuda bu makale sırasıyla siyaset ontolojisi, siyaset teolojisi ve radikal demokrasi sahaslarını ele alacak, örnek çalışmalar, isimler ve baskın temalar üzerinden her bir sahanın hem kendi bütünlüğünü sunmaya çalışacak hem de öteki başlıklarla ilişkilerini ortaya koymaya gayret gösterecektir.

I. Siyaset Teorisinde Ontolojik Dönüm ve Siyasî Ontoloji

Siyasi konumlanmaların ontolojik bağlılık veya ahlaki tavırlarla nasıl ilişkilendiği çoğu zaman “fanatik” veya “dogmatik” olarak adlandırılan kişilerin siyasi söylemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Hepimiz zaman zaman dinî veya laik bir fanatiğin Tanrı veya seküler bir doğru hakkında kesin bir yargıda bulunduğuna şahit oluruz. Konuşmacı buradan kat’î bir ahlaki emir çıkardığında ve bu ahlaki emirden hareketle yine aynı kesinlikte mecburî bir siyasi eylem vazifesi vaz’ ettiğinde ontoloji, ahlâk ve siyaset düzlemleri arasında mutlak geçişkenliğin ve doğrudan aktarımın gerçekleştiği bir ilişkiyi daha bir belirginlikle gözleyebiliriz. Bu ilişkinin farklı biçimleri sözgelimi bir Musevî fanatiğin Arz-ı Mev’ud gerekçesiyle Gazze’nin Filistinlilere iade edilmesine engel olmaya çalışırken; Türkiyeli bir seküleristin çağdaş bilime atıfla başörtüsüne polis zoruyla yasak konulmasını savunurken veya mutaassıp bir Müslümanın Ramazan ayında alenî ortamlarda oruç tutmayanlara yönelik açıktan bir müeyyide uygulanmasını salık verirken geliştirdiği muhakeme tarzında görülebilir. Siyaset tartışmalarında ontoloji ilk bakışta marjinal bir ilgi gibi görünebilir ve bahsi geçen durumları dogmatiklik-açık fikirlilik gibi tezatlar üzerinden açıklayıp geçmek de bir seçenek sayılabilir. Fakat kanaatimce bu durumlarda açığa çıkan dinamikleri tahlil etmek başlı başına önemli analitik kazanımlar sağlayacaktır. Aslında kimi noktalarda fundamentalizmin farklı yüzlerinin kavranması çabasıyla uyanmış olan bu ontolojik ilgi, felsefeyi çokça meşgul etmiş “temeller” (*foundations*) tartışmasının, etik ve politik tezahürleriyle birlikte siyaset teorisinde ontolojik bir dönüme uç vermesi olarak da telâkki edilebilir. Bütün bunlarla gelinen noktada, “siyaset ontolojisi”, siyaset teorisinde yeni bir yazım türü (*genre*) hâlini almıştır, diyebiliriz.

Ontolojik Dönüm ve Ontolojinin Yeni Anlamı

Linguistik ve etik dönümleri takiben meydana gelen ontolojik dönümün öncü adımları Heidegger'in,⁴ felsefeyi, kesin bilgiyi temin etme yolundaki asırlarını alan kaygısından yani 'mutlak temeller' arayışından uzaklaştırma çabasında bulunabilir. Onun amacı odak noktasına varlığın, vücûdun ta kendisini koymaktı.⁵ Böylelikle 'temel arama' çabası epistemolojik düzlemde ontolojik bir düzleme konumlanmış oluyordu.

Heidegger ontolojiye bu suretle yeni bir can verirken kendi projesini mutlak veya daimî bir cevher arayan metafizik gelenekten ayrı tutmak için olağanüstü özen gösterir.⁶ Onun ontolojik hamle-

4 20. yüzyılda geniş anlamda Batı felsefesindeki ontoloji uğraşısının gerisindeki en temel isim olduğu söylenebilecek Heidegger, *ontoloji* teriminin ilkin 17. yüzyılda geleneksel cevherler doktrinini felsefi bir disipline dönüştürmek için geliştirildiğini kaydeder. Onun soruyu en makul ele alma biçimi olarak gördüğü, odak noktasını cevherlerden vücûda kaydırma ameliyesi gelenek tarafından şiddetle reddedildiği için kendisi bu terimi bırakmaya bile taraftar görünür. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 41. Marchart ise ontolojik soruşturmayı Aristocu metafiziğe kadar geri götürür; sadece bir felsefi disiplinin adı olarak gözükmesi ancak Christian Wolff ve Alman *Schulphilosophie* ile olmuştur. Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), s. 163.

5 Ona göre, "Varlığın anlamını tam tavih etmedikçe ve bu tavihi esas vazifesi edinmedikçe ontolojinin her türlü kör ve sapkın kalır." Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. Edward Robinson, John Macquarrie (New York: Harper, 1962), s. 31. Heidegger'in bu düşüncesi onun *ontisch* (ontik) ve *ontologisch* (ontolojik) arasında yaptığı ayrıma dayanır ki ontik soruşturma daha çok varlıklara ve onlar hakkındaki gerçeklere eğilirken ontolojik soruşturma bizzat Varlık-vücûd ile ilgilenir (Heidegger, *Being and Time*, dn. 31). Bu anlayış, ileride görüleceği üzere ontolojinin yeni anlamına ve bu yeni anlamla ilişkili *siyasal* kavramına tesir etmiştir. Ontolojiyi "görüntülerden ayrı olarak gerçekliğin temel mantığının araştırması" şeklinde alan geleneksel anlayış Connolly'yi de rahatsız etmiştir ama onun sorunu daha ziyade varlıkta mantık, ahenk ve gaye farz olunması iledir. Bkz. William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), s. 1.

6 Onun daha açık ifadesiyle, "Varlık sorunu ontolojik geleneği yıkmadığımız sürece hakiki anlamda elle tutulur hâle gelemmez." Heidegger, *Being and Time*, s. 49. Hegel, Schelling ve Nietzsche tarafından zemini hazırlanan ama tam ifadesini Heidegger'le bulan "ontolojinin dönüşü", Kartezyen sonrası felsefeyle gelen epistemolojik hâkimiyetin kırılmasıyla birlikte olmuştur. Bu doğrultuda, ileride açıklanacağı üzere, sabit bir zemin arayışıyla Derrida'nın dilinde bulunduğu ifadeyle "Kartezyen onto-teoloji"den farklı bir ontoloji tasavvurundan bahsedebiliriz. Oliver Marchart, "The Absence at the Heart of Presence", *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* içinde, ed. Lars Tonder ve Lasse Thomassen (Manchester: Manchester University Press, 2005), s. 18.

lerinin Nazi Almanya'sında birtakım siyasi tavırları beslediği şeklinde yorumlar da yapılagelmiştir.⁷ Ama onun esas tesiri, bütün bir ontolojik dönüm ona atfedilemese dahi, geliştirdiği yeni ontoloji tasavvurunun on yıllar sonra siyaset teorisinde *siyasal* kavramının ontolojik anlamının gelişmesinde billurlaşmıştır. Nihayetinde ontolojinin ahlâk ve siyasetteki yeri konusunda hacmi giderek kabaran çalışmalar,⁸ yeni anlamıyla *ontolojik dönüm*den rahatlıkla bahsedebileceğimiz bir durum yaratmıştır.

“Ontolojinin yeni anlamı” derken cevher, mutlak, sabit zemin, öz, araz gibi batınî metafizik tartışmalardan artık uzak durduğumuza kastediyorum. Bu anlam, “herhangi bir siyasi düşünceyi ikrarımızda alenen olmasa bile zımnen belli varlıkları farz ettiğimiz” anlayışına dayanmaktadır. O hâlde *yeni ontoloji*, dünyada olağan yapıp etme biçimlerimizde mündemiç bu en dip bağlanışlar ve tutunuşlar, insan tefekkürünün en derin noktasındaki varlık tasavvurları, çekirdek öz veya aksiyomatik zemin manalarını taşımaktadır. Bu tartışma, hakikatte neyin var olup neyin olmadığı üzerine bir soruşturma veya varlığın anlamını sorgulama değil, en aslî ve başlangıç seviyesindeki düşünce vadisinde neyi farz veya ikrar ettiğimizi bulmaya ilişkin bir çabadır.⁹ Kısaca burada Tanrı, kozmik

7 Bourdieu ile Bernstein bu bağlamdaki araştırmalarıyla siyasi ontolojik analizin belki de ilk örneklerini göstermişlerdir. Bkz. Bernstein, “Heidegger's Silence? Ethos and Technology”, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* içinde (Cambridge: MIT Press, 1992); Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

8 Siyaset teorisindeki ontolojik çözümleme eğiliminin yükselişinin takip edilebileceği çalışmalar için bkz. Connolly, *The Ethos of Pluralization*; Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000); Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2001); William E. Connolly, *Pluralism* (Durham: Duke University Press, 2005); Tonder ve Thomassen (ed.); Marchart, *Post-Foundational Political Thought*; Stephen K. White, *The Ethos of a Late-Modern Citizen* (Cambridge: Harvard University Press, 2009); Carsten Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009); Ruth Groff, *Ontology Revisited: Metaphysics in Social and Political Philosophy* (New York: Routledge, 2013).

9 Bennett şöyle ifade eder: “Bir teorinin daha belirgin siyasi iddia, eleştiri ve analizlerine şekil veren, tabiatın/hayatın/varlığın temel karakterine ilişkin resim.” Bu anlayışa göre *ontolojik dönüm* ise “bir teorinin daha belirgin siyasi iddia eleştiri ve analizlerini şekillendiren ontolojik tahayyülü *aşıkâr* kılma arzusu” anlamını kazanır Jane Bennett, “In Parliament with Things”, *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* içinde, ed. Tonder ve Thomassen, s. 135.

bir düzen, *pegasus* gibi varlıkların ispatıyla değil, bu tür varlıklara ilişkin inançların kişinin ahlaki ve siyasi yönelimlerini nasıl ön-biçimlendirdiğiyle¹⁰ ilgileniyoruz. Esas ilgimiz ontolojinin siyasi tezahürleri olduğu için siyaset teorisinde ontolojik dönüşümde kıvamlanan bu kuram yapma tarzına “siyaset ontolojisi” diyeceğim.¹¹

Siyaset Ontolojisine İtirazlar

Siyasi tavırlarımızı ifadelendirmelerimizde ontolojinin tuttuğu yere ilişkin fikir teatileri esasen temelcilik (*foundationalism*) tartışmalarıyla şekillenmiştir. Bu noktada en önemli isimlerden Richard Rorty siyasette ihtiyacımız olanın felsefî gerekçeleştirme (*justification*) değil siyasi ifadelendirme ve belikleştirme (*articulation*) olduğunu söyleyerek bir tartışma başlatmıştır.¹² Çünkü “Hiçbir şey bizim pratiklerimizi temellendirmez, meşrulaştırmaz; ve gene hiçbir şey onların eşyanın hakikatte nasıl olduğuyla muatabık olduğunu göstermez”.¹³ Ona göre, ne zaman ki “Aydınlanma akılcılığı lügati”¹⁴ ortadan kalkar, o zaman temel arama meşgalesi de sona erer.

10 Yeni ontolojik tasavvurda yaygınlıkla karşımıza çıkan *prefigure* kelimesini böyle karşılıyorum.

11 Siyasi ontolojik tahlil örnekleri için bkz. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 2000); Philip Pettit, “Rawls’s Political Ontology”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, 2 (2005): 157-174; Daniel McLoughlin, “The Sacred and the Unspeakable: Giorgio Agamben’s Ontological Politics”, *Theory & Event* 13, 1 (2010), erişim tarihi 09.05.2012, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v013/13.1.mcloughlin.html; Michael Marder, *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt* (New York: Continuum, 2010); Strathausen (ed.). Şahsen *siyaset ontolojisi* kavramını tercih ediyorsam da *ontopolitik* gibi kavramlar da mevcuttur. Bkz. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, s. 1.

12 Bernstein, s. 235; Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, *The Virginia Statute for Religious Freedom: Two Hundred Years After* içinde, ed. Robert Vaughan (Madison: University of Wisconsin Press, 1988)’e atfen. O hâlde “Bir işi o işin dışında bir şey üzerine bina etme çabası mutlaka bir ölçüde dürüstlükten uzak olacaktır.” Richard Rorty, “Idealizations, Foundations, and Social Practices”, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* içinde, ed. Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996), s. 333.

13 Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, s. 240.

14 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 44.

Temel arayışlarına itiraz aslında postmodernist, post-yapısalcı ve yapıbozumcu yönelimlerden gelen ortak bir tutumdur.¹⁵ Bütün bu itirazlar hep birlikte bir “metafiziğin sonu anlatısı” kurarlar. Müşterek düşmanları değişkenlikten ârî, tarihdışı bir merkez, bir *arché* arayan düşünme tarzıdır. “Evrensel kabul gören bir öz bulma çabaları boşa çıktığına göre bu arayış sona ermelidir” der bu düşünce sahipleri. O hâlde öz ve hakikat yoksa elimizde kalan ancak *anlatı* ve *istiareden* ibarettir.

Ne var ki ontolojiden kopmak bu kadar kolay olmayacaktır. “Esassız bir etik [ve politika]” savunucusu Rorty bile bunun imkânsızlığını, “Dinî inançlar veya onların olmayışı siyasi kanaatleri belirler” diyerek bir vesileyle teslim etmek zorunda kalmıştır.¹⁶ Rorty belki çekirdek bir insan özü faraziyesinden kaçınma arayışını, ahlaki ilerlemeyi “giderek pekişen insan dayanışması” anlamında kullanırken başarmış olabilir. Fakat bunu söylerken bile dayanışmayı kabile, din, ırk gibi geleneksel farkları önemsizleştirerek tarzda, acı ve rencide olmuşluk konusundaki insan ortaklığına yaptığı atıfla tanımlamaktadır. Bu da insana dair gerçekliklerde bir hiyerarşiye gittiğini göstermektedir.¹⁷ Onun da ötesinde, eğer liberalizmin ahlaki muhtevasını zalimliğin azaltılması üzerinden tarif ediyorsa, bu bile insanı “ötekinin ıstırabına cevap veren bir varlık” suretinde kurgulamış olmakta değil midir?¹⁸ Bütün bu örnekler esasen anti-temelcilerin bütün metafiziksiz siyaset formüleştirmeye gayretlerine rağmen bazı ontolojik varlıklara müracaat etmekten kaçınmadıklarını göstermiş oluyor.¹⁹ Bu an-

15 Lyotard, Foucault ve Derrida sırasıyla bu yönelimleri temsil etmektedir. Nietzsche ve Heidegger’de de temelciliğe itiraz nüveleri bulunabilir. Daha anti-temelcilik 20. yüzyıldaki esas gücüne erişmeden ve temelcilik yerli yerindeyken Nietzsche temel arayışıyla sorununu ifade etmişti: “Ahlâka *aklî bir temel* temin etmeye çalışıyorlar ve şimdiye kadar da her filozof böyle bir temel sağladığını düşündü. Onların sakar gururlarından ne de uzak olan, önemsiz saydıkları ve toz toprak içinde bıraktıkları şey ‘tasvir’ idi.” Friedrich Wilhelm Nietzsche, “Beyond Good and Evil”, *Basic Writings of Nietzsche* içinde, çev. Walter Arnold Kaufmann (New York: Modern Library, 1992), s. 287.

16 Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, New Forum Books (Princeton: Princeton University Press, 2004), s. 89, Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), s. 172’ye atfen.

17 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 192.

18 Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought* (London: Verso, 1999), s. 115.

19 Sözelimi, Lyotard tabiata hakkında “Kural diye bir şey varsa o tam da feccat seviyesindeki ziddiyettir (antagonizma)” derken varlık hakkında çok ➤

lamda yazımın temel çerçevesinde böylesi çalışmalar, ontolojisiz siyaset teorileri değil farklı siyaset ontolojisi kurgulamaları olarak yer bulmaktadır.

Anti-temelciliğin ontolojisiz siyaset çabalarının sonuç vermesi üzerine sonraki düşünürler temelcilik-anti-temelcilik ikiliğinden topyekün çıkararak temelsizcilik (*non-foundationalism*) veya post-temelcilik (*post-foundationalism*) gibi temayüllere yönelmiştir. Post-temelcilik bu bağlamda “temel arayışları[nı] vazgeçilmiş değil ama imkânsız olduğu kadar da kaçınılmaz bir iş” olarak gören bir tutumu ifade etmektedir.²⁰ Bu, temelciliğin inkârı hükmünde değildir -ki o ikilik ağına düşülmüş olmasın- ama mukaddimelerinin tersyüz edilmesidir. Yani o mukaddimelerin kesinlikten ve belirleyicilikten ne kadar uzak olduğunun idraki ve gösterilmesidir.²¹

temel bir şeyi ikrar ediyor, yani “fecaat zıddiyet”i ontolojik bir figür, biçim olarak kabul etmiş oluyor. Jean Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s. 59. O hâlde ne zaman ki Lyotard dilin bitmez tükenmez ifade imkânları ile hem adalet arzusuna hem de meçhuliyet arzusuna saygı besleyen bir siyaset arasında bağ kurar (s. 67), işte o zaman siyaset ontolojisi vadisinin tam da içine girer. O bakımdan bu durumda olanları ontolojik tahayyüller yelpazesinde kendi tercihlerini yapmış saymak en doğrusu görünmektedir: meselâ Derrida’nın “fark ontolojisi” ve Foucault’un “güncellik ontolojisi”. White da Derrida’nın fark ontolojisini varlığı sabit bir mevcudiyet saymak yerine dünyayı hâzır/var olma ve yok olmanın sonsuz oyunu sayması itibarıyla değerli bir ontolojik duruş olarak değerlendirir, bkz. White, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, s. 86. Foucault’nun güncellik ontolojisi Vattimo’nun bizzat kendi dilinde rastladığımız “seyrek ontoloji”sini de şekillendirir. O, varlığın bir *vak’a* olarak kurgulandığı kendi güncellik ontolojisini aslında Foucault’dan da öte İkinci Heidegger’e dayandırır. Gianni Vattimo, Santiago Zabala ve William McCuaig, *Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, and Law* (New York: Columbia University Press, 2004), s. 3-6. Bu değerlendirmede varlık ezelden ebede sabit ve hazır bir şey değil bir vak’a, var oluş, tarihselliktir, bkz. Vattimo, Zabala ve McCuaig, s. 74. Hyman’ın Vattimo yorumunda güncellik ontolojisi hariç her ontoloji eninde sonunda bir *archéye* başvuracaktır. G. Hyman, “Must a Post-Metaphysical Political Theology Repudiate Transcendence? The Case of Gianni Vattimo” (a Review Essay of Gianni Vattimo, *Nihilism, and Emancipation: Ethics, Politics, Law*), *Journal for Cultural and Religious Theory* 8, 3 (2007): 127-128 [Gianni Vattimo’nun *Nihilism, and Emancipation: Ethics, Politics, Law* eseri üzerine bir değerlendirme makalesi].

20 Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 9. Mouffe ve Laclau örneğinde olduğu gibi, “temel” kelimesi temelci çağrışımları dolayısıyla bazen “ufuk” kelimesiyle ikame edilir, Strathausen (ed.), s. xxvii.

21 Marchart, s. 13.

Anti-temelci itirazın yanı sıra ontolojinin siyasetteki konumuna Rawlsçu itirazlar da mevcuttur. “Çoğulculuk gerçeği”yle²² nitelenmiş bir dünyada “örtüşen konsensüs”²³ arayan bir Rawlsçu için bu kadar ontoloji bahsi bir ayakbağıdır. Diğer deyişle, ontolojinin bu denli vurgulanması, farklı ontolojik kabullere sahip insanların herkesin kabul edeceği etikopolitik ilkelere varmasına bir mani teşkil edecektir, diye düşünülmektedir. Siyaset ontolojisi ile liberal sekülerizm ve onun Rawlsçu yahut Habermasçı kamu müzakeresi modelleri arasında bir gerilimin olabileceği, gerçekten akla gelebilir. Sonuçta liberal sekülerizmin doğuşunda, ontolojik farkların yarattığı kanlı çatışmalar ve buna çare olarak çeşitlenmiş ontolojilerin karıştırılmadığı, evde bırakıldığı bir siyasette karar kılınması rol oynamıştı. O hâlde ontolojinin siyasete bu şekilde yeniden sokulması grupların birbirlerine karşı duvar örecekleri kaygısını doğurabilir; çünkü ontolojiye fazlaca vurgu kişileri her türlü farklılıklarını ontoloji kaynaklı ve dolayısıyla çözülemez görmeye itebilir. Dolayısıyla Rorty’nin “nihaî lügat” dediği şeylerde²⁴ ısrar kamu aklının, ortak aklın gelişmesine ket vurabilir.

Buradaki sorunun kaynağı, ontolojiye dikkat kesilmek değil ama ontolojinin siyasete şimdiye kadarki aktarılma biçimleri olabilir. O hâlde çözüm de liberal sekülerizmde olduğu gibi ontolojinin siyasetteki yerini hiçe saymaktansa onu siyasete daha uzlaşılabilir bir tarzda taşımaktır.²⁵ Aksi hâlde liberalizmin görünüşteki “metafizik değil siyasi”²⁶ olma iddiası ancak kamu alanında liberalizmin diğer fikirler üzerinde hesabı verilmemiş gizli bir tahakkümü anlamına gelecektir.²⁷

22 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 36.

23 Rawls, *Political Liberalism*, s. 133-170.

24 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 192.

25 Dini kamu tartışmalarına farklı biçimlerde taşıma hususunda getirilen yeni bazı öneriler için bkz. William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Stout. Rawls dahi önceki görüşlerine bir düzeltme olarak şu ihtirazî kaydı teklif eder: “Dini olsun olmasın, makul kapsamlı doktrinler herhangi bir zamanda kamusal siyasi tartışmalarda takdim edilebilir; elverir ki vakti geldiğinde uygun siyasî sebepler –yani sadece kapsamlı doktrinlere dayanılarak gösterilen gerekçeler değil- o kapsamlı doktrinlerin desteklediği görüş her ne ise onu desteklemeye yetecek biçimde serdedilsin.” John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review* 64, (1997): 783, dn.

26 John Rawls, “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251.

27 Sözgelimi White’in Rawlsçu siyasi liberalizme itirazları sonrasında Larmore, geliştirdiği yeni liberalizm formüleştirmesinde, bahsettiğimiz soruna

Liberalizme bu noktada hak verilmese bile yine de ontolojinin siyasetteki rolünü abartmamak gerektiği düşünülebilir. Sahiden de her bir siyasi anlaşmazlıkta ontolojiyi öne çıkarmak, rahatsız edici görülmediğinde dahi yersiz kaçabilir. Burada aslında siyaset ontolojisinin de “ontoloji takıntısı” denebilecek böylesi bir tavır teşvik ettiğini söylemiyoruz. Daha ziyade siyaset ontolojisinin, muhtelif politikaları tartışırken kendimize ve muhataplarımıza ilişkin daha çok farkındalık ve görüşlerimizi öne sürerken daha ölçülülük gibi erdemleri kazandırmaya çalıştığından bahsediyoruz. Aslında liberalizmin de ontolojileri kamu işlerine karıştırmakla pekâlâ böylesi bir ölçülülüğe çağırdığı söylenebilir. Ordaki sorun bilhassa siyasi liberalizm kurgulamalarında liberal sekülerlerin kendilerini ontolojisiz ve tarafsız olarak diğer dinî veya felsefî düşüncelilerle muhatap oluyor sanmalarındır. Bu da diğer muhatapları görüşlerini ifadelendirirken ontolojilerini bastırma-ya zorlarken onları bir nevi üstün hakem konumuna yükseltmek gibi eşitsiz bir duruma, hatta bazen de ahlaki üstünlük hissine yol açmaktadır. Burada önerilen bakışta ise kamu alanındaki tartışmalarda tarafsız liberal kamu aklına sahip insanlarla ontolojik saiklerle davranan dinî görüşlüler ihtilâfa düşüyor değil. Aksine siyasi ontolojik bakış, din mensubu olsun olmasın diğerlerini fikir alışverişinde bulunduğumuz yol arkadaşları olarak görmeyi salık vermektedir. O halde mevcut ontolojik dönüm her şeyden çok etikopolitik eylemlerimizde içkin en dip sadakatlerimizin farkında olmakla ilgilidir. Madem ki ontoloji kaçınılmazdır, o hâlde ortak yaşanacak siyasi bir zemin arayışı konusunda daimî bir müzakere halinde bulunan çoğul vatandaşlar topluluğunda ontolojilerimizi sahiplenmek ve onlara dair daha makbul ifadelendirme biçimleri bulmak daha makul görünmektedir.

Analitik Bir Araç ve Normatif Düşüncenin Muhtevası Olarak Siyaset Ontolojisi

Siyaset ontolojisi kavramlaştırmasının farklı kuramlaştırma biçimlerini iki türlü yorumluyorum: Bu kavram, hem farklı siyasi düşünürlerin muhtelif siyaset teorilerini tahlilde istihdam edilen ana-

çözümü liberalizmin ahlaki temellerini itiraf etmekte ama aynı zamanda tadil etmekte görür. Bu da saygıya dayalı belli bir asgaricilik yönündedir. Ne var ki bunun bildiğimiz hâliyle liberalizmin felsefi geleneğinden geriye neyi bırakacağı da tartışılır. Charles Larmore, “Respect for Persons”, *The Hedgehog Review* 7, 2 (2005): 66-76.

litik bir araç olarak karşımıza çıkıyor hem de son dönemde ortaya konulan kimi siyaset ontolojilerinin olumlandığı normatif bir düzleme işaret ediyor. Buna göre Stephen White'in daha çok Amerikan düşünürleri temel alarak geliştirdiği *pek (strong)* ve *seyrek (weak)* ontoloji tezadı ile Oliver Marchart'ın sol Heideggerci Avrupalı²⁸ teorisyenlerin düşüncelerinden hareketle önerdiği *post-temelcilik* kavramlaştırması bu analitik aracın temel kategori ve unsurlarını sağlamaktadır.

White giderek hacim kazanan yeni ontolojik birikimi “seyrek ontolojik dönüm” olarak niteler.²⁹ “Pek ontoloji”, ağır bir metafizik yük taşıyan ve ontolojik seviyeden ahlaki-siyasi seviyeye geçişte bir kesinlik ve eminlik faraziyesi barındıran ontolojilere deniliyor.³⁰ Bunlarda siyasi kanaatler evrensel ve sarsılmaz ontolojik temellerden istinbat edilir. Ayrıca ontolojik, etik ve politik düzlemler çok daha doğrudan, çizgisel ve belirlenmiş bir ilişkide kenetlenmiştir. Birçok modern-öncesi ve modern teoride pek ontolojiyi tespit etmek mümkündür.³¹ Mesela Augustine “İlahî olanlar dışındaki şeylere meşruluk veren Varlığa inanmalısın ki salih amel saydığın eylemlerin hakikaten öyle olsun. Yoksa doğru *temelden* gelmeyen şeylere *iyilik* adını vermem”³² derken pek ontolojiyi örneklemiştir. Seyrek ontolojiler ise kendilerini bu ontolojilerin aksine ne insan tabiatı, ne *telos* ne de öz gibi temeller üzerinden kurar. Onlarda insan tasavvuru vardır ama tartışmaya açıktır; *insan tabiatı* kavramından vazgeçilmiştir ama dil, fânilik, velûtlük

28 Marchart, *Post-Foundational Political Thought*.

29 White, *Sustaining Affirmation*, s. 3.

30 White, *Sustaining Affirmation*, s. 7.

31 White, *Sustaining Affirmation*, s. 6. Teizm-dışı teoriler de Benthamcı faydacılık ve bilimsel Marksizm örneklerinde görüldüğü gibi güçlü bir ontolojik tabaka barındırabilir. Sözelimi, Marx'ın ontolojisi varlık türü (*Gattungswesen*), üretim olarak varlık, eylem (*praxis*) olarak varlık yahut öznenin kendi ameli faaliyetleri olarak varlık gibi birtakım ontolojik figürler üzerinden ifşa edilebilir, bkz. Simon Critchley, “True Democracy: Marx, Political Subjectivity and Anarchic Meta-politics”, *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* içinde, ed. Tonder ve Thomassen, s. 224.

32 “Grace and Good Works” [“On Psalms,”tan], St. Augustine, *The Essential Augustine* (çev. Vernon Bourke, Indianapolis: Hackett, 1974), s. 187. Ayrıca “O'nun dışında hiçbir varlığa kurban adanmamasına ilişkin Tanrı buyruğuna itaat etmeyen ve dolayısıyla ruha beden üzerindeki doğru hâkimiyetini yahut akla reziletler üzerindeki otoritesini vermeyen gayriilâhi şehir, gerçek adaletten yoksundur”, bkz. Augustine, “The City of God, Book IX”, *The Essential Augustine*, s. 212.

ve “benliğin kaynakları”³³ gibi insanlık durumları denkleme girer. Bunların anlamı sonsuza değin sabitlenmiş değildir, aksine bunlar her daim devinen, gözden geçirilen, tashih edilen “varoluşsal gerçeklikler”dir. Salt akla veya idraka hitap eden şeyler değildir; aynı zamanda insanın hissî ve estetik tarafına hitap eder ve insan gerçekliğine karşı belli bir duyarlılığın³⁴ besleyicisidir. Bu anlamda sizi yolunuzdan döndürmek veya aklınızı çelmek gibi amaçları değil, insanın kendisini ve dünyaya yönelimini “beslemek” ve inceltmek gibi teşvikleri vardır.³⁵ Son olarak, seyrek ontoloji ahlâk ve siyasete ilişkin berrak ve tartışılmaz ilkeler çıkarmaya elvermese bile sözü edilen temel tasavvurları, pratik sezgileri veya yargıları ön-biçimlendirebilir.³⁶

Seyrek ontolojinin belli bir sayı ile sınırlandırılmayacak bütün bu nitelikleri Kateb’in liberalizmi, Bennett’in materyalizmi, Butler’in post-yapısalcı feminizmi, Connolly’nin postmodernizmi ve Taylor’ın teolojik bakışı gibi çok farklı teorik yönelimlerde bulunabilir.³⁷ Ayrıca seyrek ontoloji belli bir tarih felsefesi farzetmez. Yani tarihte pekten seyreğe, neredeyse ilâhî ve kaçınılmaz, geri dönülemez bir yürüyüş olduğu gibi bir kabulü yoktur. Bu anlamda pek ve seyrek ontoloji ikiliği muhtemel onto-anlatıların yalnızca biri olarak değerlendirilmelidir ve alternatiflere de açıktır. Sözgelimi Bennett, Weber’in *büyüsüzlenme* veya *büyü yitimi* (*disenchantment*) kavramı üzerinden alternatif bir onto-anlatı da önermiştir.³⁸

33 White, *Sustaining Affirmation*, s. 9. “Benliğin kaynakları” tabiri Charles Taylor’dan mülhemdir.

34 Connolly bu boyuta, giderek artan ölçüde yoğunlaşır. Düşünceyle hep iç içe olan duyarlığı, duygularca yoğunlaşmış eğilimler olarak tanımlar. En son formüleştirmelerinden biri için bkz. William E. Connolly, “Foreword”, *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics* içinde, ed. Carsten Strathausen (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), s. xi. Burada duyarlık, yaşanan bir ontolojinin ton ve ruhunu tavsif eder ve ontoloji ile etik arasında aracılık yapar.

35 White, *Sustaining Affirmation*, s. 10-11. Beslemek (*cultivation*), seyrek ontolojik yapılarda tekrar tekrar karşımıza çıkan bir tabirdir.

36 Yeni ontolojik dönüşle birlikte *ethos* kelimesi de yeni bir varlık kazandı. Burada da Heidegger *ethosun* moralitenin tesiriyle *ethicala* düştüğü kanaatiyle öne çıkar, bkz. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 16.

37 White, *Sustaining Affirmation*, s. 11.

38 Buna göre büyüszlenme aklileşmenin öteki yüzüdür. Her şeyin giderek aklın bilgisine ve hükmüne girmesi tabiatta hesaba gelmeyen esrarlı unsur bırakmamaya başlamış ve dünya “ilâhlarından mahrum edilmiş”, büyüünü kaybetmiştir. Hâliyle anlam ve ruh yitimi, gayesini kaybetmişlik gibi varoluşsal acularımız tetiklenmiştir. Bennett bu onto-anlatıyı, maddî ➔

Oliver Marchart siyaset ontolojisinin anlamını berraklaştırma çabalarına “post-temelci siyasi düşünce” kavramlaştırmasıyla katkıda bulunmaktadır. Daha çok Kıta felsefecilerinin işlediği biçimiyle siyaset ontolojisini ona Heideggerci bir şecere çıkararak formülleştirme gayretindedir.³⁹ Onun tahlilinin en temel eksenini, incelediği düşünürler olan Nancy, Lefort, Badiou ve Laclau’da bulduğu *la politique* (siyaset) ve *le politique* (siyasal) ayrımıdır.⁴⁰ Basitçe *siyasal*, sosyalin o saf ve salt yıkıcı/kurucu ânı iken *siyaset* de siyasal olanın tortulaşmış, çökelmiş, kurumlaşmış hâlidir. Diğer bir deyişle *siyasal*, “toplum” suretine girerek bir nevi kapanma ve kabuk bağlama süreci yaşayan iktidar ilişkilerinin alt üst edilmesi, kurulması ve yeniden yapılandırılmasıyla ilgilidir.⁴¹ Bazı formüllemelerde bu *siyasal ân*, şiddet içeren, istisnâ veya mistik bir kuruluş ânı olarak tasavvur edilir.⁴² Siyasalın kurumlaşmış, çökelmiş biçimi olan siyasete ise siyasi yapının müesses uygulama ve kurumlarında rastlanır. Kuruluş anlarındaki *siyasal*, bu durumda kendine has bir ontolojik yapıya sahiptir. Siyaset ontolojisinin alternatif anlamı işte bu “siyasalın ontolojisi”nde tebellür ediyor. Bu da *siyasalın* ahlaki olandan, iktisadi olandan ve estetik olandan ayrı bir şey olduğu anlamına geliyor.

Siyasal ile etik ve ekonomik arasında dikkat çekilen bu ayrımın Schmitt’in⁴³ *siyasal* kavramlaştırmasıyla ilişkisi gözden kaçmamış

dünyada tabii veya insan yapısı maddî varlıklar üzerinden yeni bir tutamak tesis etme ve bu yolla dünyayı yeniden-büyüendirmeye (*re-enchantment*) arayışını kuramlaştırmak için geliştirmiştir. Yeniden büyülenen ânlarımızın duygusal gücünün, ahlaki cömertliğin daha hâkim olduğu bir dünyanın inşasına yarayacağı düşüncesindedir. Weber’in büyü yitimi anlatısı için bkz. Max Weber, “Science as a Vocation”, *Daedalus* 87, 1 (1958): 133.

39 Daha da özelden Marchart büyüyen post-temelci siyaset ontolojisinin suretini Heideggerci Sol’dan çıkarır, bkz. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 2.

40 Siyaset ile siyasal arasındaki ayrım Ricoeur’un *la politique* ve *le politique* ayrımının solcu bir tarzda sahiplenilmesiyle geliştirilmiştir, bkz. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 35-36.

41 O hâlde siyasal fark, kurucu bir fark olarak, bir negativite olarak toplumun nâmevcut zemininin bir göstergesi vasfını kazanır ki sosyalin kapanması da böylece engellenmiş olur, bkz. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 5.

42 Derrida’nın, *siyasal*daki saf siyasal ânı, hukukun kuruluş ânı bağlamında tanımlayan görüşleri için bkz. Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, Jacques Derrida, *Acts of Religion* içinde, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), s. 269-270.

43 Strathausen hatta bütün bir siyaset ontolojisi kavramını Schmittçilik üzerinden tanımlar: “Siyaset ontolojisi, yahut ‘siyasal’ın ontolojisi Carl Schmitt’in ‘siyasal’ dediği şeyin tabiatını veya özünü incelemekten ibarettir.” Strathausen, *A Leftist Ontology*, s. xxii.

olmalıdır. Zaten onun liberalizmle temel sorunu da liberalizmin, “siyasal” dediğimiz şeyin, etik olandan veya estetik olandan kökten bağımsız, ayrışık ve otonom ontolojisini kavrayamamasıydı.⁴⁴ Dolayısıyla liberaller ahlaki konsensüse erişme kaygısıyla, ihtilâfın siyasetin belirleyici niteliği olduğu gerçeğini gözden kaçırarak onu ortadan kaldırma hülyası peşinde koşuyorlardı.

Aslında Schmitt’in siyasal ve siyaset ayrımı, yani “siyasal farklılık”, Heidegger’in ontolojik farklılığının, ontolojik ile ontik arasında yaptığı ayrımın bir muadili görülebilir.⁴⁵ Marchart’ın yorumuna göre Heidegger için varlık/vücut ile varlıklar/mevcutlar arasındaki ayrım geleneksel metafizikte hep vardı ama bir *fark* olarak belirginleşmemişti. Temellendirme sorununa gelecek olursak, ontolojik düzlem katı bir zemin olmadığından dolayı doğrudan erişime kapalıdır çünkü ontik seviyeden onulmaz bir biçimde ayrılmıştır. Yine de temellendirme görevi ifa eder. O hâlde “vücut” ile “mevcutlar” ve “temel” ile “temellendirilen” arasındaki bu farktan ötürü ontolojik olan daima ele avuca gelmez, uçarı bir hâlde olacaktır. Bu, Heidegger’in temelci olmadan temel bir zemini, dipsiz bir dibi yakalayabildiği ve elde tutabildiği ândır.

Marchart hem ontolojik hem de siyasi farkı gözetebilen post-temelcilik anlayışını işte bu noktada takdim eder. Bu anlayış da tanımını “temele ilişkin metafizik figürlerin (tümlük, evrensellik, öz, temel) biteviye sorgulanması” şeklinde bulur.⁴⁶ Dolayısıyla *siyasal*,

44 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1976), s. 26-27. Bu anlayışta ahlâkiyatın temel kategorileri hayır ve şer, estetiğinki güzel ve çirkin iken *siyasalın* ayrı ontolojik düzlemi de dost ve düşman arasındaki hususi siyasi ayrım idi. Liberallerin zaafı ise siyasal olanı ahlaki ve ekonomik olana tâbi kılmaları, bir bakıma irca etmeleliydi, bkz. *The Concept of the Political*, s. 61.

45 Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 171-172. Marchart kendi siyasal fark kavramlaştırmasını (siyaset-siyasal farkı) Heidegger’in ontolojik farkı (ontik-ontolojik) çerçevesinde inşa eder.

46 Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 2. Marchart’ın incelediği düşünürler kendi post-temelciliklerini *tesadüf* (*contingency*), *vak’a*, *ziddiyet*, *temelsizlik* gibi benzer kavramlar üzerinden geliştirirler. *Tesadüf*, tıpkı *post-* öntakısının çağımızın simgelerinden olması gibi, post-temelci düşünmenin neredeyse evrensel figürlerindedir. Yalnız burada zaruri bir *tesadüf* olarak tezahür eder (s. 141). Nihai bir zeminin imkânsızlığını gösteren işlevsel bir terimdir (s. 25-26). Birçok örneğinde imkânsız nihai zemin veya *siyasalın* nâmevcut temeli, temelin zıddı değil dipsiz bir temeldir. Belirgin ve nihai bir temel ânın hiç gelmeyecek olduğu noktada, bitmek bilmez erteleme ve geri çekilmelerle üretkenlik kazanan bir yokluk taşır (s. 19). Temelin temeli olmayacağına göre, temel olmayan şeyi ancak özgürlük temel- ➤

“sosyal” ve “siyaset”ten ayırım noktasında toplumun nihaî bir temelini yokluğu veya imkânsızlığının göstergesidir. Diğer bir ifadeyle, bütün uçarılığıyla *siyasal*, siyaseti temellendiren ontolojik bir kategori olarak tezahür ederken *siyaset ontolojisi* de işte bu siyasala odaklanmış ontolojik bir bakış anlamını kazanır.

Demek oluyor ki siyaset ontolojisi *siyasalın* ontolojisi anlamına gelirken, siyasala ait bu ontoloji de siyasi düzlemi -post-temelci bir anlamda- temellendiren ontolojik düzlemi teşkil eder.⁴⁷ Burada düşünme faaliyetimizde *temel* fikrini kullanmaya devam ediyoruz ama *nâmevcut* bir temel olarak; çünkü biliyoruz ki etiko-politik ifadelenmelerimizi geliştirirken bu ontolojik temeli sabitleyemiyoruz. İşte bu noktada White ile Marchart’ın siyaset ontolojisi kavramlaştırmaları birbiriyle benzeşmektedir. Ontolojik düzlem, kendisi ile siyasi düzlem arasında sürekli seyreden devinimler dolayısıyla daimî bir devingenlik içinde siyasi düzlem açısından akışkan, değişken ve tartışmalı bir zemini, temeli teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle, siyasi bir aktörün “arkaplan kaynakları” onun belirgin eylem, hüküm ve tercihlerine daimî bir surette hayat verecek, dış dünyayla bu girişkenlikler üzerinden kurulan ilişkiler ise o arkaplan kaynaklarına daha çok şekil ve billûrluk kazandıracaktır. Bu karmaşık devridaim ağı beni siyaset ontolojisini *temel* istiaresi yerine *burç* istiaresi ile daha rahat bir biçimde anlamlandırmaya yöneltiyor. Benjamin ve Adorno’dan alınma bu burç istiaresinde kişinin düşüncesinin veçheleri basit ve doğrudan bir biçimde eklemli değil, “ortak paydaya, aslı bir çekirdeğe veya üretken bir ilk ilkeye irca edilmeye direnen değişken unsurlar tabakası” olarak

lendirebilir (s. 22). Siyasal işte bu asli özgürlük düzlemidir (s. 76) ve bundan dolayıdır ki *nâmevcut* temeli dolduran şey olarak ancak *siyasal* devreye girebilir (s. 164). O hâlde *siyasal vak’a*, siyasetin ontik düzeninin bozulması (s. 117); siyaset ise unutulmuş zemindir (s. 164). Bahsi geçen *siyasal; vak’a, tesadüf, zıddiyet, özgürlük* ve *kararlaştırılmazlık* gibi olgusal veya kavramsal biçimler alabilir (s. 154).

47 Buradaki fikir, White’in hermenötik dairelerin tanımladığı *ontolojik döngü* kavramına bir hayli paraleldir. Stephen K. White, “Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity”, *Political Theory* 37, 6 (2009): 814. Siyasalın kendi ayrı varlığına sahip saf ânı üzerine tefekkür, onu ister istemez siyaset için temellendirme rolü oynamaya itecektir. Böylece döngü ters yönden, yani siyasaldan başlayacak ve onun ontolojik olarak kavranması dolayısıyla ontolojik üzerine dönecektir. İşte *siyasalın* ve *ontolojikin* o eş zamanlı ânında siyasal, ontolojik bir kisveye bürünecek ve birkaç cümle sonra “onto-politik burç” adını vereceğim üçlünün etik ve politik düzlemlerini belirleyecektir.

algılanmaktadır.⁴⁸ O hâlde kişinin ontolojisi ahlaki duyarlıklarını ve siyasi konumlanmalarını kaçınılmaz olarak ön-biçimlendirecek, ama onlar da o ontolojik kaynakları tekrar elden geçirmek için gerisin geri ontolojik düzleme dönecektir. Ontolojik dönümün kaydını tutan iki analistin sunageldiğim yorumlamalarından çıkarabildiğim analitik tasavvur ve normatif ufuk daha ziyade böyle anlaşılmalıdır.

Siyaset Ontolojisinin Normatifliği: Temel ve Terör; Nihilizm ve Özgürleşme

Siyaset ontolojisinin bir siyaset teorisi yazım türü olarak boy göstermesi ve bu türe ilişkin bahsedegeldiğimiz iki temel analitik kuramlaştırma çabası başından beri normatif saikler de taşımıştır. Sözelimi fundamentalizmin farklı biçimleri siyaset ontolojisinin konusudur ve bunun gerisinde şu soruyu bulabiliriz: “Kişi aslı kaynaklarıyla, ‘varoluşsal inanç’ıyla⁴⁹ nasıl bir ilişkiye geçmeli ki nihayetinde bu ilişki biçimi ötekilere ve dünyaya karşı yüce gönüllü ahlaki tutumları beslesin ve siyaseten daha iyi bir dünyaya hayat versin?” O hâlde siyaset ontolojisi kuramlaştırmaları aynı zamanda post-temelci ve seyrek ontolojilerin gerekliliğini veya üstünlüğünü savunur mu? Kısaca her birimiz ontolojilerimizi seyrek, post-temelci olarak mı kurmalıyız ki dünyamız daha adil ve barışçı olsun?

Post-temelcilerin olmasa bile anti-temelcilerin ontoloji hoşnutsuzluğu onların, mutlak ve sabit bir zemin varsayımı ile terör arasında var olduğunu telâkki ettikleri güçlü bağla da bir hayli ilgilidir. Lyotard, meselâ, *Postmodern Durum*’da sözü şöyle bağlar: “fantezinin gerçekliği tutsak alması uğruna terörün dönmesi arzusunun homurtularını duyabiliriz. Cevabımız: Gelin tümlüğe savaş

48 Bernstein, *The New Constellation*, s. 8. Coles kendi kullanımında bu terimi *Adorno’nun burçsu tarzı* olarak kavramlaştırır ve münferit kavramlara sığmayan dünyanın, örtüşme ve gerilimlerle dolu hususilik ve taşkınlık yönlerini açıklamak için istihdam eder, bkz. Romand Coles, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), s. 82.

49 Paul Tillich’ten alınma *varoluşsal inanç* kavramı varlığın nihai karakterine ilişkin asli anlamı ifade eder ve Connolly’nin birçok eserinde tekrarlanır. Connolly’ye göre ateistler dâhil varoluşsal inancı olmayan grup yoktur. Connolly, *Pluralism*, s. 25-26. Ayrıca bkz. William Connolly, “White Noise”, *The Hedgehog Review* 7, 2 (2005): 28.

açalım; tasvire sığmaza şahit olalım; farklılıkları etkinleştirelim ve ismin onurunu kurtaralım.”⁵⁰ Bir diğer önemli nihilist anti-temelci Vattimo’ya göre *archéyi* yakalama çabası bizatihi tahakküm arzusunun gelir.⁵¹ Ancak nasıl ki anti-temelciler herhangi bir temel benimsemeyi şiddet ve teröre açılan bir kapı görüyorsa, muarızları da anti-temelcilikte siyaseten eli kolu bağlayan ve siyasi aktörde mücadele azmi bırakmayan bir nihilizm ve izafiyetçilik buluyorlar. Hakikat iddiasının olmadığı yerde, onlara göre, kişinin ahlaki hayatı can damarlarından mahrum olacaktır. O gruba girmemekle beraber Bennett de benzer biçimde ontolojik dönüme ihtiyaç doğmasının gerisinde eleştirel teorinin inşai ve olumlayıcı siyasi cevaplar geliştirmeye çabalamaksızın mesaisinin çoğunu reddiyeci eleştiriye sarf etmesinin bizzat rolü olduğunu düşünür. Bennett onto-hikâyelerin siyaset teorisine taze normatif kan vererek bu açığı kapatacağını ummaktadır.⁵²

Post-temelcilik, temelcilik ile anti-temelcilik arasındaki tartışmadan kaynaklanan böylesi bir ikiliğe girmeyi reddeder. Sabit zeminin siyasi sonuçlarına karşı aynı endişeyi taşısa da seyrek ontolojiyi etikopolitik eyleme mecal bırakmayacak denli cılızlaştırmak istemez. Nihilizm pekâlâ mutlakçı zihinlerin tartışılmaz hakikatlerinin temelini sarsarak nahoş siyasi sonuçların önünü almaya çalışabilir. Ne ki, bu diğer taraftan şiddete karşı belli bir hakikatin azmiyle direnebilmenin de kaynaklarını kurutabilecektir.⁵³ Peki ama seyrek ontoloji, Jodi Dean’ın ve Simon Critchley’in kaygılarına katılacak olursak, bir başına piyasacı veya dinci fundamentalizmlerle nasıl baş edebilecektir? Politik olan bu tehditlere karşı ontolojik değil de politik cevaba ihtiyacımız olmasın?⁵⁴ Sonuçta White ve Taylor gibi

50 Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, s. 82.

51 Vattimo kendi adına şiddet sorununu özcülük, temel ve daha genel olarak metafizik üzerinden anlar. Vattimo, Zabala ve McCuaig, s. 46. Bu fikri Heidegger’in metafiziğin totaliter ve aşırı akılcı sosyal yapı ürettiğine dair kanaatine izafe eder. O hâlde bizzat temel (*Grund*), otoriter bir fikir görünür. Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, ““Weak Thought” and the Reduction of Violence: A Dialogue with Gianni Vattimo”, *Common Knowledge* 8, 3 (2002): 455. Metafiziğin kendini tüketmesiyle “başarılmış bir nihilizm” e geçilecek, metafizikdışı bu nihilizmde varlıktan geriye bir şey kalmayacaktır.

52 Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, s. 161.

53 Hyman, s. 132. O hâlde metafizikten, “başarılmış” bir nihilizme yapılan geçiş herhangi bir ahlâkiyat biçimini desteklemeyeceği için bir çare de olmayabilir.

54 Jodi Dean, “The Politics of Avoidance: The Limits of Weak Ontology”, *The Hedgehog Review* 7, 2 (2005): 56-57. Critchley’in siyasal eylem, yani daima

seyrek ontoloji savunucuları modern refah devletini ve piyasa ekonomisini çağdaş hayatımızın sabitelerinden kabul edecek kadar uzlaşmacı görünüyorlar.⁵⁵

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus post-temelci ontolojinin *siyasah* ontoloji ile ikame etme veya *siyasah ontolojike* irca etme gibi bir çabasının olmaması, bilâkis amacının sadece *siyasal*-daki *ontolojike* daha belirgin hâle getirmeye çalışmasıdır. O hâlde seyrek bir siyasi ontolojinin muayyen bir politikayı öngörmesi onu baştan pek ontoloji hâline getirecek çelişkili bir tutum olacak, ontoloji en fazla siyasî seçeneklerin parametrelerini verebilecektir.⁵⁶ Aynı şekilde ontolojiyi seyreltmek daha yüce siyasi duruşları garanti de etmemektedir. Normatif veçhesiyle siyaset ontolojisi ancak ontolojimizin hesabını vermeye ve onu sahiplenmeye bir çağrıdır ki birtakım etikopolitik duruşları benimserken ontolojik hamlelerimizi daha şuurlu yapabilelim. Bir bakıma da amaç dinî veya dindışı fark etmeksizin mutlak bir doğruya sarılıp ondan mütevellit dışlayıcı politikalar üreten fanatiklere karşı çıkanların aynı

etikopolitik olan eylem adına siyaset ontolojisine karşı getirdiği iddia da bu doğrultudadır: “Biz kendi başımızdayız; yaptığımız ne varsa kendimiz için yapmak zorundayız. Siyaset öznel icatlar, tahayyül ve tahammül, hatta kurnazlık ister. Bunu bizim yerimize hiçbir ontoloji veya eskatolojik tarih felsefi yapmayacaktır.” Simon Critchley, “True Democracy: Marx, Political Subjectivity and Anarchic Meta-politics”, *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack* içinde, ed. Tonder and Thomassen, s. 233-234.

55 White, *Sustaining Affirmation*, s. 70. Yine de müteakip eserinde statükoya o kadar da tutkun görünmez, bkz. White, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, s. 83-87. Sözelimi Wolin’in devlet ve kapitalizmin zulümkârlığını çok karanlık tasvir etmesine karşı çekinceler taşısa da onunla anlaştığı hususlar da az değildir. Öyle görünüyor ki çağdaş yapılara kimi toptancı muhalefet örnekleri bazı durumlarda daha çok dirençsizlik yaratabilir. Kişi bu durumlarda mevcut siyasi şartları ne kadar kötümser bir tarzda değerlendirirse, kendini bunlara karşı harekete geçme noktasında o kadar aciz bulur. White sanırım ikrarcı tutumuyla bu gerilimi yakalamaya ve ona çare bulmaya çalışıyor. Ondandır ki Wolin’deki *kaçaklık* kavramını demokratik hayatımızı canlandıran değerli bir ontolojik kaynak olarak görüyor olsa da değişimi, ebediyen belirsiz bir “gelesi demokrasi”ye erteleyen yorumlara gönül vermekten uzak durur, bkz. White, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, s. 86-87.

56 Bundandır ki *A Leftist Ontology* (2009)’ye katkıda bulunan solcu düşünürler, birtakım sol duyarlıklar yelpazesi çıkarabilse de veya sol siyaseti “vücüd olarak varlık söylemindeki hayaletimsi artkla, içkin gedikle daha barışık olan” ontolojilerle ilişkilendirebilse de solun kendi öz ontolojisi olmadığı sonucuna varmışlardır, bkz. B. Bosteels, “Afterword”, C. Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology* içinde, s. 239-240.

ölçüde mutlakçı ve dışlayıcı tavırlar takınmasında gözlenen kısır döngüyü kırmaktır.

O hâlde fundamentalizmdeki sorun ne? Connolly'ye bakacak olursak modern düşüncedeki dogmatizm aslında onun "Augustin-yen buyruk" dediği, âlemi saflık, tümlük, ahenk algısına uydurma, uymayanları da ötekileştirme dürtüsünün modernleşmesinden ibarettir.⁵⁷ Geç-modern dönemin "tesadüfün küreselleşmesi" dediğimiz ortak tecrübesi zıt akımlar doğuruyor. Bu tecrübe bir taraftan anti veya post-temelcilere tesadüfü temel bir ontolojik figür olarak benimsetirken diğer taraftan fundamentalistlerin sabit temel arayışlarını hüsrانlarıyla birlikte derinleştiriyor. Post-Nietzscheci Connolly için cezalandırıcı eğilim, "varlıktaki yarık" ve gediğin hüsrana uğrattığı fundamentalistleri, ele avuca gelmez ve onların inandığı çerçeveye bir türlü sığmak bilmez bu dünyadan intikam almaya itiyor. Dolayısıyla tek çare de onto-etik gedikleri doldurmak için olağandışı gördükleri her bir varlığı aşkınlaştırıp Tanrı'nın mutlaklığını şerri ötekine yıkmak üzerinden tasdik etmek oluyor. Bunun alternatifi elbette var ve kişi trajiği özümseyerek varlıktaki yarık ve gedikleri çekişmeci (*agonistic*) bir siyasete me haz edinebilir. Ama o fundamentalist, Augustine'in yolunu tutarak varoluşsal hıncı sebebiyle hem kendini hem de ötekini Tanrı'nın kadir-i mutlaklığını ve masumiyetini koruma adına feda etmeyi seçmektedir.⁵⁸

Burada Connolly'nin siyasi ontolojik bir tahlille fundamentalizmdeki ontolojik hıncın ötekinin inancını engellemeden hayatlarını ve fikirlerini yaşamak isteyen insanlara kasteden bir siyasete

57 Connolly, *The Ethos of Pluralization*, s. 12.

58 William E. Connolly, *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality, Modernity and Political Thought* (Newbury Park: Sage Publications, 1993), s. 116. Connolly'nin çalışmalarının temel temalarından biri olarak kimlik inşa süreçlerinin ötekilik yaratmaya ayartıcı süreçlerle ma'lul olmasının en belirgin ifadelerinden biri için bkz. William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (gen. bs., Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), s. 9-10, 64-65. "Eleştirel hassasiyet" (*critical responsiveness*) ve "faraziyeci cömertlik" (*presumptive generosity*) yanısıra "çekişmeci saygı" (*agonistic respect*) da Connolly'nin etosunun sık karşımıza çıkan erdemlerindedir. Bunun anlamı "her bir tarafın kendi öz tanımının diğeriyle içli dışlı olduğunu takdir etme ve her ikisinin de karşılıklı izdüşümlerinin tartışmaya açık olduğunu teslim etme noktasına gelmesidir". Onun bu konudaki ilham kaynağı Nietzsche'nin "düşmanlığın manevileştirilmesi" tabiridir, bkz. Connolly, *The Augustinian Imperative*, s. 155-156. White'in Nietzsche'deki çekişme, muhalefet (*agonism*) ve husumet (*antagonism*) ayrımı üzerine yaptığı ilgi çekici tartışma için bkz. White, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, s. 39-43.

nasıl dönüştüğünü çok başarılı bir biçimde anlattığına şahit oluyoruz. Connolly Tillich'ten aldığı *varoluşsal inanç* kavramlaştırmasıyla bu durumu seküleristler, dinsizler ve dindarlarda ortak bir biçimde gözlenebilecek bir olgu şeklinde algılar. O halde hepsinde ortak olan şey ve belki de şer olan tek şey, temellendirilemez olanı temellendirme çabasıdır.⁵⁹ Bu durumda çıkış yolu da belki temeli hep nâmevcut bir temel olarak, varlığı “mevcudiyet olarak vücut” değil, “kaçak, kaygan varoluşma” şeklinde anlamaktır. Sonuçta ontolojiden geriye kalan, Derrida'nın da önerdiği gibi kendi nâmevcut temelini “uğradığı” şeydir.⁶⁰

İşte çağdaş siyaset teorisinde ontoloji ile teoloji arasındaki ayırım tam da bu noktada bulanıklaşmakta, eleştirel siyaset teolojisi ile post-temelci siyaset ontolojisi tam da bu noktada buluşmakta ve din mensuplarının “temel” tasavvurları post-temelci anlayışa yaklaşırken seküler siyaset teorisi de kendi bünyesindeki teolojik tortuyla yüzleşmektedir.

II. Siyasaldaki Teolojiki Sahiplenmek: Siyaset Teolojisi ve Siyasî Teodise

Siyaset teorisine dinin dönüşü, dinî düşünce sahiplerinin siyasetleşmeleri ve kamu alanını daha fazla katılım için dışarıdan zorlamaları kadar klasik sekülerizm modellerinin önerdiği “tarafsız ve ontolojisiz kamu alanı” ve “kamu istişaresi” anlayışlarının doğurduğu tatminsizlikle de ilgilidir. Burada ele alacağımız konu bir ön-

59 Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 126.

60 Marchart varlık/vücûd sahasına kökten bir biçimde temel/dipsizlik kararsızlığının sokulmasıyla “ontoloji” kelimesinin ancak hauntoloji, uğrakbilimi veya hayaletbilimi anlamında, yani kendi nesnesi eksik (temel olarak varlık) bir saha olarak kullanılabileceğini söyler. Bkz. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 163. İleride daha tafsilatlı ele alınacak bu tabiri Derrida'nın takdim ettiği bölüm için bkz. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York: Routledge, 1994), s. 9-10, 63. Žižek de Marchart gibi varlık düzeninin ontolojik olarak tutarlı müspet bir bütün olduğu görüntüsü verenlere karşı çıkar. Bu gösterişçiliğin sebebi Başlangıç Eylemi'nin kendini silikleştirmesidir. Bu kurucu Eylem, Varlık düzenine sonradan dahil edilmez ama her türlü varlık düzeninin şartıdır. Hayaletsilik ontolojik yapının kapanmasını engeller, bkz. Žižek, *The Ticklish Subject*, s. 238.

ceki bölümde “ontolojik dönüm” olarak adlandırdığımız duruma paralel olarak siyaset teorisinde yakın dönemde yaşanan teolojik dönüm olacaktır.

Teolojik dönemde esasen olup biten, bir anlamıyla siyaset teorisinde elenemezliği artık teorisyenlerce büyük ölçüde kabullenilmiş teolojik tortunun farkına varılması ve sahiplenilmesi, hatta yaratıcı bir teorik güce çevrilmesidir. Diğer taraftan teoloji sahası içindeki hareketlenmeler ise siyaset teolojisinin, yani gelgitleriyle öteden beri Batı düşünce tarihinde yer etmiş fikrî mirasın 20. yüzyılda bilhassa Schmitt’in açtığı tartışmalarla yeniden canlanması sonrası giderek kendini “özgürleşme teolojisi” ve “eleştirel siyaset teolojisi” biçiminde inşa etmesidir. Neticede siyaset teorisi içinde ontolojinin yerinin sorgulandığı fikrî iklimde teologlar da temeller tartışmasına katılmış ve içinde Tanrı figürünün bulunduğu ontolojik duruşlarıyla siyaset teorisindeki muadil tartışmalara girmişlerdir. Siyaset ontolojisi, genel manada siyasetin ardındaki ontolojik ve ahlaki düzlemlerin izinin sürüldüğü bir teorik yörünge çizerken, siyaset teolojisi ise “Zihniyetimizde Tanrı olmasının ahlaki ve siyasi sonuçları nedir?” sorusuna kafa yorarak ontolojiden ahlaki ve siyasi düzlemlere hareket eder. Sonuçta da ontoloji-ahlâk-siyaset burcu her iki yönelimde de ortak bir uğraşı olarak siyaset teorisi ve siyaset teolojisi arasında yakınlaşma ve hatta işbirliği noktaları tesis etmiştir. Bu doğrultuda temelcilik, post-yapısalcılık, global ahlâk ve adalet, demokrasi gibi konular teoloji için güncel meşgaleler hâline gelirken,⁶¹ siyaset teorisyenleri ise şer sorununa,

61 Örnek bazı eserler için, bkz. Nicholas Adams, *Habermas and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); W. T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell Publishers, 1998); David Cheetham, “The ‘Global Ethic’: Criticisms and the Possibilities of Post-Secular Thinking”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, 1 (2007): 19-32; Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005); Kristen Deede Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism: Beyond Tolerance and Difference*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Charles T. Mathewes, *A Theology of Public Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1993); Rudolf J. Siebert, *From Critical Theory to Critical Political Theology: Personal Autonomy and Universal Solidarity* (göz. geç. bs., New York: P. Lang, 1994); Stanley J. Grenz ve John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); Stout, *Democracy and Tradition*; ve çok daha yakın bir zamanda, Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (London: Verso, 2012).

mesihîliğe (*messianicity*), mitosa artan bir ilgi duymaktalar. Metnin bu kısmında önce çağdaş siyaset teolojisinin kısa bir hikâyesi verilecek ve ardından özel olarak *mitos*, *şer* ve *mesihîlik* kavramları üzerinden siyasaldaki teolojik tortu formüleştirmeye ve verimli bir teorik unsur kılınmaya çalışılacaktır.

Eski ve Yeni Siyaset Teolojisi

Political Theologies (Siyasal Teolojiler) derlemesinde terimin soykütüğünü çıkaran De Vries, bu alanın -başlangıçtaki metafizik saiklerine rağmen- giderek siyaset teorisinin temel sorularına girdiğini kaydeder.⁶² Onun anlatısına göre terimin kendisi Marcus Terentius Varro (MÖ 116-27)'ya kadar geriye götürülebilir ve yaptığı tasnife göre mitik ve kozmolojik teorilerin yanında yerini alır. Asırlar süren mütekeririr gelgitlerden sonra ve Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'u (1670) gibi istisnaları hariç tutacak olursak bu kalıp Schmitt eliyle, onun *Politische Theologie*'siyle 1922'deki canlanışına kadar âdeta unutulmaya terk edildi.⁶³ Bu kitaptan akıllarda en çok kalan ve teolojik tortuya ilişkin onyıllar sonraki siyasi-teorik tartışmalarda sık tekrarlanan hüküm cümlesi "Modern devlet kuramının bütün kayda değer kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır; bu sadece tarihî gelişimleri itibarıyla değil, aynı zamanda sistematik yapıları sebebiyledir de" oldu.⁶⁴ Schmitt'in "Metafizik, bir çağın en yoğun ve en sarih ifadesidir"⁶⁵

62 de Vries ve Sullivan, *Political Theologies*, s. 25.

63 Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology* (Cambridge, MA: Polity, 2008), s. 35. Schmitt böylelikle onunla polemik yapan Peterson'ın kendisi hakkında "Siyaset teolojisi kavramını literatüre sokan şahsiyettir" demesini doğrulamış oldu.

64 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 36. Schmitt siyasi kavramların teolojik izini sürme işlemini meselâ *olağanüstü hâl* ile *mucize* veya *deizm* ile *modern devlet* arasında kurduğu paralelliklerle yapar. Schmitt'i inceleyen Moltmann bu listeyi *âlemlerle sınırlanan Tanrı* ile *tabii hukukla sınırlanan siyasi egemenlik*, *mutlakiyetçi dönemin hükümranı* ile *kadiri-mutlak Tanrı* kavramı, *anayasal monarşi* ile *deist Tanrı* kavramı ve nihayet *halkın demokratik egemenliği* ile *panteizm* arasında kurduğu paralelliklerle uzatır.

65 Schmitt, *Political Theology*, s. 46. Daha açık ifadesiyle "Belli bir dönemin dünyayı yoğurduğu metafizik imge ile o dünyanın kendisine uygun siyasi teşkilât biçimi olarak anladığı şey, aynı yapıya sahiptir."

demesi ve “metafizik[in], siyasi ve sosyolojik tasavvurlar arasında süregiden süregelen çizgi” olduğu bahsini açması, Almanya’da teolojinin siyasetle ilişkisine dair müteakip dönemde onyıllarca sürecek bir tartışmayı da ortaya çıkarmış oldu.⁶⁶ Bu tartışmaya II. Vatikan Konsülü (1962-65)’nün de katılması teoloji ve hususen siyaset teolojisi açısından 20. yüzyılın en mühim hadiselerinden biri sayıldı.⁶⁷

Kıta Avrupası’ndaki ve bilhassa Almanya’daki bu tartışmalar Amerika’da da yankısını buldu. Metz, bu gelişmeleri “Yeni Siyaset Teolojisi”⁶⁸ şeklinde adlandırdığında, “Hristiyan Devleti”nin ihyası arzusunun temsil eden eleştirel-öncesi baskıcı siyaset teolojisinin hilâfına yeni bir durum olduğunu gözlüyordu. Burada Aydınlanma eliyle siyasal düzlemin otonomlaşmasını ve özgürleşmesini fark edemeyen eski teolojiden bir kopuş vardır. Bu yeni durum göz önüne alınarak

66 *Political Theology II*, Peterson’in siyaset teolojisinin teolojik imkânsızlığını savunan kitabına verilmiş bir cevaptır. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig: Hegner 1935). Bu tartışmanın teolojiden veya siyasetten gelen tarafları arasında Karl Barth, Karl Rahner (*The Spirit in the World*’üyle), Rudolf Bultmann, Hans Maier (özellikle *Kritik der politischen Theologie* ile), Hans Kelsen, muhafazakâr bir isim olarak Hans Urs von Balthasar, J.B. Metz (*Theology of the World*), Jacob Taubes (*Political Theology of Paul* eseriyle bilinen yazar), Jürgen Moltmann (*Religion, Revolution and the Future*’ın yazarı) ve Dorothee Sölle (*Political Theology*) yer alır.

67 Schmitt’in *Political Theology II*’sini II. Vatikan Konsülü’nün (1962-1965) en ateşli tenkitçilerinden Hans Barion’a ithaf etmesi kayda değerdir.

68 Yeni siyaset teolojisinin gelişimindeki Alman-Amerikan etkileşimlerine bir örnek olarak Tom McCarthy, Moltmann, Bellah, Metz ve James Cone gibi öncü isimlerin makalelerini ihtiva eden çalışma için bkz. Leroy S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986). Burada Moltmann yeni siyaset teolojisini bizzat Metz ve kendisine dayandırır ve takipçileri olarak Sölle, Jan Lochman, Helmut Gollwitzer, George Casalis, Giulio Girardi ve diğer bazı Avrupalı teologları gösterir. Bunlarla da Moltmann, Schmitt’in mevcut (ve dolayısıyla “eski”) siyaset teolojisiyle tezat kurmuş olur. Moltmann, siyasi otoriteye payanda gördüğü Schmittçi sivil din tasavvurunun aksine yeni siyaset teolojisini şöyle tarif eder: “Modern toplumda kilisenin kamusal, eleştirel ve özgürleştirici vazifelerinin bir teorisidir. Bu, toplumun siyasi dininin bir teorisi değildir. Toplumun kendi kendini din üzerinden meşrulaştırma ve haklı çıkarma temayülüne nazaran o olumlayıcı değil eleştireldir. Bu onu Carl Schmitt’ten ayıran şeydir. Schmitt yalnızca devletler, devrimler ve karşı devrimleri tarihî özne olarak algıladı. Halbuki yeni siyaset teolojisi Hristiyan Kilisesi’ni ‘bir sosyo-eleştirel özgürlük kurumu’na dönüştürmek ister.” Leroy S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, s. 43.

dinin “özel alandan çıkartılma” sı (*deprivatization*) sağlanmaya çalışılır. Burada amaç, dinin siyasete eski usûl teolojide olduğu gibi karışmamakla birlikte büsbütün bigâne de kalmamasıdır.⁶⁹

Siyasetle dinin ilişkisine dair yeni bir ilişki kurgulamasının yanı sıra bu siyaset teolojisini yeni kılan bir başka unsur onun Marksizm ile netameli teorik diyalogudur. Marksizm bu akıma din ve topluma ilişkin tenkidini geliştirirken sağlayabileceği faydasının ötesinde dikkatle kulak kabartılması gereken bir fikrî kaynak olarak da görüldü.⁷⁰ Öncesinde bilindiği gibi siyaset teolojisi mevcut sosyal ve siyasi yapılara dinî tasdik sunan teolojik metafizikten ve zulme suskun bir kiliseden daha fazla bir anlam ifade etmiyordu.⁷¹ Sol Hegelcilikten beslenen Marksist ideoloji eleştirisi bu noktada Alman idealizmine ve bilhassa Kant’ın aşkınlık felsefesine karşı önemli bir alternatif teşkil etti ve bu bağlamda ana soru “Siyaset teolojisini bir siyasi ideoloji olup çıkmaktan koruyan şey ne olabilir?” şeklini aldı.⁷² Burada Tanrı “Mazlumların Tanrısı” olarak yeniden kurgulanırken siyaset teolojisi de “Mazlumların Tanrısı”nın ontolojik durumu nedir?” sorusunu kendisine mesele edindi.⁷³ Dolayısıyla İsa figürü de “özgürleşme rahibi” imgesine dönecekti. Marksizm ile belirgin bir öykünmeciliğin yanında mesafeliliğin de şekillendirdiği bu diyalog, Alman fikir dünyasının dışında da cereyan ediyor, sözgelimi Reinhold Niebuhr ve Jacques Maritain gibi isimlerle de anılıyordu.⁷⁴ Ama Alves tarafından zemini hazırlanan

69 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll: Orbis Books, 1973), s. 127-128. Bunu andırır bir biçimde, Moltmann ve Herzog da “teolojinin siyasi şuuru uyandırmak”tan bahsetmiştir Dorothee Sölle, *Political Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), s. xiv.

70 Sölle, s. xi, dn.; Dennis McCann, “Reinhold Niebuhr and Jacques Maritain on Marxism: A Comparison of Two Traditional Models of Practical Theology”, *The Journal of Religion* 58, 2 (1978): 140. Dom Helder Camara gibi bazıları da 13. yüzyıl için Aristo ne ise Marx’ın da günümüz için o olduğunu söylemişlerdir, bkz. McCann, s. 140. Ayrıca iyi bilinen ateist felsefesine rağmen Marx’ın kimi beyanları da onlara güç vermiştir. Meselâ Marx, dini “mazlum kültürün hıçkırığı” veya “kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz şartların ruhu” olarak tavsif eder, bkz. Terry Eagleton, *Reason, Faith, & Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009), s. 40-41.

71 Sölle, s. xi

72 Sölle, s. xv.

73 Sölle, s. xi-xv.

74 McCann, s. 141. Niebuhr’un benimsediği *siyasal* kavramı bu noktada oldukça belirgin bir biçimde Schmittiyendir, bkz. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society; a Study in Ethics and Politics* (New York: Scribner, 1960), s. 128. Niebuhr bu kitabında ihtilâfın kaçınılmazlığı göz ardı ➔

ve asıl belikleşmesini Gutiérrez ile kazanan Özgürleşme Teolojisi 20. yüzyılın en tanınmış eleştirel siyasi teolojisi vasfını edinecekti.

Gutiérrez'in geliştirdiği "Özgürleşme Teolojisi" (*Liberation Theology*) Metz'in yeni siyaset teolojisinden beslendiği kadar Marksizmle daha sıcak ilişkisiyle de temayüz eder ve bu anlamda Alman-Amerikan teolojik gelişmelerinden bir ölçüde ayrılır.⁷⁵ Ama bundan da öte onu en farklı kılan, kolonyal/postkolonyal özne konumudur ve bu Marksizmle, *özgürleşme* kavramıyla Avrupalı veya Kuzey Amerikalı muadillerine göre daha farklı bir düzlemde ilişki kurmasını sağlamıştır.⁷⁶ Böylece sosyal adalet ve anti-emperyalizm hedeflerinin teist bir ontolojik zeminde temellendiği bir Üçüncü Dünya siyaset teolojisi olarak karşımıza çıkar. Gutiérrez'in özgürleşme teolojisi "Tanrı hakkındaki söylemimizi, özgürleşmenin tarihî sürecinden ayıramayız" düşüncesinde kökenir.⁷⁷ Her iki dünyaya şamil olan selâmet, onun düşüncesinde bu dünyadaki insan özgürleşmesi ile sımsıkı bağlıdır: "İsa'nın selâmeti, her türlü yokluk, yağma ve yabancılaşmadan kurtuluştur" ve "Tarihî, siyasi özgürleştirici hadise Krallığın gelişimidir ve selâmete ilişkin bir hadisedir"⁷⁸ derken dikkat çekici husus Gutiérrez'in bunu "Özgürleştirici/Kurtarıcı İsa"⁷⁹ figürü üzerinden şuurlu ontolojik hamlelerle yapmasıdır.

Bu onto-politik resimde Tanrı'yla kurulan şahsî ilişki, kilisenin

etmeleri dolayısıyla ahlâkçılara çatar, bkz. s. xvi, xxiii. Onun derdi ihtilâfın giderilmesi değil nasıl kullanılacağıdır. Siyaset teologları arasındaki iç tartışma bu noktada *ahenk ontolojisi* (Milbank ve Kristen Johnson) ile *ihtilâf ontolojisi* (Reinhold Niebuhr ve Gustavo Gutiérrez) arasındaki gerilim tarafından şekillenmiştir.

75 Gutiérrez, s. 8.

76 Sömürgeci ve neo/post-kolonyal sosyoekonomik şartlar ile tarihen suskun ve teslimiyetçi bir Latin Amerika Kilisesi'nin doğurduğu bağlamda zuhur eden Özgürleşme Teolojisi Hareketi 1960'lı yıllarda Latin Amerika teolojisinin en büyük hadisesiydi. Gutiérrez hareketin başlangıç tarihini 1968 olarak belirtir (Gutiérrez, s. xviii). Hugo Assman, Juan Luis Segundo, Emilio Castro, Luis Pagan ve Julio de Santa Ana gibi önemli isimler bu harekete mühim çalışmalar kazandırmıştır. Hareketi değerlendiren bir yazara göre Assman Özgürleşme Teolojisi'nin müdafii iken Gustavo Gutiérrez teologu ve Rubem Alves de *İnsan Ümidinin Teolojisi* (1969) adlı eseriyle peygamberidir. Bu eser hareketin ilk öncü kitabı sayılır, bkz. J.C. Anderson, "A Theology of Human Hope. By Rubem A. Alves. New York, Cleveland: Corpus Books, 1969", *Journal of Church and State* 18, 2 (1976): 358.

77 Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, s. xviii.

78 Gutiérrez, s. 104.

79 Gutiérrez, s. 83.

sınırları dışında bir Hristiyanlık fikri doğurur. Bu da kiliseyle dünya, imanî hayatla dünyevî hayat arasındaki sınırları kaldırır. Ayrıca tarihteki insan eylemliliğine dinî bir anlam yükler: “Adil bir toplumun inşası, Krallık açısından değer taşır” yani özgürleşme sürecine katılım aynı zamanda selâmet için çalışmaktır.⁸⁰ Vahyin bu şekilde insanileştirilmesi ve bu suretle Hristiyan misyonunun sosyopolitik anlamlarıyla yeniden kurgulanması çoğu noktada Marksist sosyal teoriyle dolayımlanmışır. Meselâ insan yaratımları yaratılış ve necat arasında aracılık eden şeydir ama bunun bir yaratım sayılması için yabancılaşmamış (*unalienated*) olması gerekmektedir.⁸¹ O hâlde insanlık statükoyu destekleyen ve dolayısıyla yabancılaştırıcı dinin vesayetinden kurtulmalıdır.⁸² *Günah* kavramı bu tasavvurda salt manevî bir vak’a olmaktan çıkarak radikal siyasi özgürleşme gerektiren sosyal ve tarihî bir olgu hüviyetine bürünür. Bu ise adalet mücadelesini dinî bir vazife, bir başka deyişle Tanrı Krallığı için bir mücadele hâline getirir.⁸³ Çünkü Yehova’yı bilmek, adil ilişkiler kurmak ve fakirin hakkını tanımaktır.⁸⁴ Adaletsizlik ise sadece yoksula bir tecavüz veya sosyal bozukluk değil, ayrıca ilâhî yasanın bir ihlâlidir.⁸⁵

Teolojinin bu şekilde yorumlanması bir kısım Marksist yönelimli teorisyenin sempatisini celb ederken teoloji içinden tenkitlere uğramaktan kurtulamamıştır. Meselâ Eagleton “Sahih teoloji özgürleşme teolojisidir”⁸⁶ diyecek kadar takdir dolu iken Hauerwas ile aşağıda fikirlerini daha tafsilatlı ele alacağımız, radikal ortodoksluk akımının öncüsü Milbank ise bu akıma teoloji içerisinden sert itirazlar yöneltmiştir. Hauerwas sosyal adalet talebinin seküler söyleme ayartan bir tabiatta olduğunu öne sürerken⁸⁷ özgürleşme teolojisinin özgürleşme bileşeninin vahye uygun olmadığını savunur.⁸⁸ Milbank ise Marksizme bu kadar girilmesine hiç gerek olmadığını düşünmektedir çünkü ona göre Hristiyan ve cumhuriyetçi sosya-

80 Gutiérrez, s. 46.

81 Gutiérrez, s. 101.

82 Gutiérrez, s. 43.

83 Gutiérrez, s. 97.

84 Gutiérrez, s. 111.

85 Gutiérrez, s. 98.

86 Eagleton, s. 33.

87 Cornel West, *Democracy Matters: Winning the Fight against Imperialism* (New York: The Penguin Press, 2004), s. 162.

88 Stout, s. 149.

lizm zaten kapitalizmin çok daha temelli bir tenkidini yapmıştır.⁸⁹ Ama bunun da ötesinde daha esaslı sorun seküler söyleme en temel noktalarında eklemesidir. Diğer bir deyişle Milbank'ı te-dirgin eden, Gutiérrez'in sekülerleşmeyi her şeyi politikleştiren, *siyasah* da modern çerçevenin tanımlayıcısı gören ve dolayısıyla Hristiyanın vazifesini de İncil'in risaletini *siyasala* tercüme etmek olarak gören bakışıdır.⁹⁰ Bu da politikin saf bir teolojisini kurmak-tan ziyade Hristiyanlığın günün seküler söylemi gözüyle yeniden değerlendirilmesinden öte bir şey olmayacaktır. Bu durumda teo-loji seküler bir sosyal bilime asalak kılınacak, Hristiyan meta-anla-tısı yeni modern hikâyelerle tersyüz edilmiş olacaktır. İşin sonunda Hristiyan sosyalizmiyle bağlar kopacak, selâmet mefhumu Mark-sistsi bir kavram olan özgürleşmeye ve dolayısıyla liberal-ferdiyetçi paradigmayla irca edilmiş olacaktır.⁹¹

Sanırsız aynı eleştiriyi Milbank'e başka bir teolog da getirebilir ve post-temelci sosyal teoriyle olan bariz ilişkisini aynı şekilde teo-lojiyi günün sosyal teorisine asalak kılmak olarak nitelendirebilir. Milbank'in ve kimi diğer Ortodoks veya neo-Ortodoks teologların özgürleşme teolojisinin politik veya hususen Marksist olan diline itirazları esasında siyasete duyarlı güncel teolojide eleştirel siya-set teolojisinden ayrı bir akımı (radikal Ortodoksluk) temsil et-mektedir.

Siyasaldaki teolojik unsura ilişkin söylemi yalnız siyaset teologla-rının üretmediğini, teolojik figürlere yönelimli siyaset teorisyenleri-nin de bu süreçte rol sahibi olduğunu daha önce ifade etmiştim. O noktada siyaset teorisindeki kaygı, teolojideki siyasi yönelimleri tes-pit etmekten ziyade siyaset teorisindeki teolojik tortuyu su yüzüne çıkarmak ve yapıcı bir teorik güç kılmaktır. Gerçekten de siyaset te-orisinde giderek güçlenen bu anlayış, De Vries'in bir hayli Schmittçi duran ifadesinde dile gelir: "Siyasi kavramlar, büyüsü yitmiş görü-nen bir dünyada ayakları dünyaya basan bir tarzda ifadeye dökül-düklerinde dahi temel nitelikleri ve esas ontolojik ağırlıkları, aşmaya çalıştıkları veya kontrolde tutmaya çalıştıkları o dinî gelenek tarafın-dan şekillendirilir ve hatta onun tarafından üretilir."⁹² Marchart'ın post-temelci düşünürleri de bu tartışmanın içindedir. Sözgelimi

89 Milbank Hristiyan sosyalist geleneğinin göz ardı edilmesine tekrar tekrar ağıt yakar: Milbank, s. 90, 178, 228.

90 Milbank, s. 243.

91 Milbank, s. 32-33, 209.

92 de Vries ve Sullivan, s. 27.

Lefort siyasaldaki sembolik boyutun asla yitmediğini ve filozofun toplumu kuran değerleri hatırına getirdiği ve onlara “siyasal” dediği anda dinî olguları da referans alanına dâhil ettiğini kaydeder.⁹³ O hâlde içkinliğe doğru atılan her adım, aşkınlığa doğru da atılmıştır.

Çağdaş düşünürler arasında bu bakımdan bir uzlaşma, *siyasalın* kurucu *vak'*asındaki kalıcı *teolojik*in hesabını verme çabası göze çarpmaktadır. Böylece Schmitt'in özgün ontolojiye sahip *siyasal* kavramı ile Hükümran'ı mucizevî, mistik istisna ânının veya kuruluş ânının karar alıcı figürü olarak kurgulayan *Siyaset Teolojisi* arasındaki noktaları birleştirme imkânına sahip oluyoruz. Sözün burasında mitos, mesihîlik ve teodise olmak üzere üç temel tema üzerinden bu noktayı açıklamak istiyorum.

Mitos ve Kurucu Şiddet

Milbank'in Gutiérrez'e itirazlarının temelinde onun “post-temelci” denebilecek yaklaşımları etkilidir. Dolayısıyla teolojik veya metafizik onun için de kaçınılmazdır. “Post-Nietzscheci” yahut “postmodern” dediği durumu tavsif eden, ona göre, “Aşkınlık hakkındaki zanlar temellendirilemez ve uzlaştırılmaz olsa da en ufak bir kültürel karar için zarurîdir” kanaatidir.⁹⁴ Bu doğrultuda “anlatı” bizim dünyada temel yer alma, onu iskân etme biçimimizdir.⁹⁵ O hâlde teoloji de sosyal teori de alternatif anlatılardır. Her ne kadar siyaset teolojisi sekülerleşmeyi özümsemiş, sosyal teori de mitik-dinî olanın geride bırakılmayacağını kabullenmiş görünse dahi bunlar uzlaştırılmazdır. İkisinin de kaçırıldığı nokta, seküler aklın din muarızı veya din harici bir düzlemde değil neo-pagan bir düzlemde teşkil edildiği ve bu durumda sosyal teorilerin örtülü teolojiler dâhilinde, sekülerin oluşumunun da bizzat teoloji dâhilinde cereyan eden bir dönüşüm olduğudur.⁹⁶ Machiavelli'den Hobbes'a, pozitivismden postmodern nihilizme dönüşümlerde aslında olup biten, farklı mitosların birbirinin yerini almasıdır. Siyaset teolojisi de bu resmin bir parçasıdır çünkü hem teşhisleri hem de tedavileri Marksist analizlerden ithal eder ve bu itibarla fikren ateisttir.⁹⁷

93 de Vries ve Sullivan, s. 156-157.

94 Milbank, s. 2-3.

95 Milbank, s. 359.

96 Milbank, s. 29.

97 Milbank, s. 3.

Burada gözümüze çarpan şey Milbank'in Nietzsche'den ödünç aldığı mitosu kültürel teşekküllerimizin içkin ve üretken bir parçası görmesidir. O hâlde daima mitik bir gerçek kurduğumuzu, herhangi bir iktidar biçiminin de mutlaka kendinden menkul olduğunu ve mitik bir yazgıyla yazılmış olması haricinde, yani kendinden başka bir meşruiyet kaynağına sahip olmadığını kavramamız gerekmektedir.⁹⁸ Sosyal teorinin mitosların müteakip resmi geçiti olması, efsaneleri yıkıp onlardan kurtulmamız gerekir, demek değildir. Nitekim mitlerin kaçınılmazlığına kâni olmuş Nietzsche de onların gereğini, onlarsız “her kültürün tabii yaratıcı gücünü kaybedeceği” düşüncesi ile ifade eder.⁹⁹

Aydınlanma'nın istediği halde mitosu aşamadığını ve Levi-Strauss'un da “Efsane bir aydınlanma unsuru olduğu gibi, bilimde de bir nebze mitoloji vardır”¹⁰⁰ iddiasını biliriz. Sorel'in Schmitt üzerinde önemli tesir icra ettiği belirtilen “Efsanenin Siyaset Teorisi” çalışmasını da bu meyanda zikredebiliriz.¹⁰¹ Milbank'ten ve son teolojik dönümden edinebileceğimiz kanaat ise bunlardan da öte mitosun her türlü siyaset teorisinde mündemiç bir unsur olduğunun kavranmasıdır. Dolayısıyla mitoslar vazıhlaştırılarak farklı görüş mensuplarının muhataplıklarını mitostan arınmış olarak değil birbirlerinin ve kendilerinin mitoslarının bilinciyle şekillendirmelerini önerebiliriz. O hâlde önemli olan mitosları yıkmak değil mitosların nasıl ifadelendirileceği ve yapıcı güce dönüştürüleceğidir.

Mesihîlik: “Gelesi” Demokrasi (Democracy to-come) ve Siyasi Eskatoloji

Gutiérrez için ütöpik unsur siyasi düşünüşün vazgeçilmezidir. O, Blanquart'a atıfla “Siyasette tahayyülün adı ütopyadır” der ve Ricoeur'un “Ancak ütopya iktisadî, sosyal ve siyasi eyleme insan

98 Milbank, s. 55, 137.

99 Connolly, *The Augustinian Imperative*, s. 92.

100 Eagleton, s. 77.

101 Michael Hoelzh ve Graham Ward, “Editors Introduction”, Schmitt, *Political Theology II* içinde. Siyasi kavramların sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğu argümanı Schmitt'te ayrıca mitos üzerinden de anlatılır: “17. ve 18. yüzyıllara mutlak hükümdar fikri hâkimdi ve bundandır ki Hobbess, düşüncesindeki kararcılık yönüne ilâveten şahıscı kalmış ve nihai somut bir karar verme ânı öne sürmüştür. Yine bundandır ki o devletini, yani Leviathan'ı muazzam bir kişi seviyesine çıkarmış ve mitolojinin ta içine sokmuştur.” Schmitt, *Political Theology II*, s. 47.

odağı kazandırır” görüşünü benimser.¹⁰² Bu düşünce, siyasi tehlikeleri bariz bir mesihçilikten farklıdır; ‘ümit’ ve ‘vaad’in tedricen perdelerini indirmesine bağlanmıştır. Eskatolojik bir düşüncedir ama özü “gelesi olana dönük” olmaktır.¹⁰³

Siyasette ütöpik olmanın normatif manadaki tehlikeleri sürekli benzer hüsrânlar ve yıkımlar doğuran devrimler sonrasında artık gayet pekişmiş bir kanaat hâlini almıştır. Bu bağlamda şimdi ele alacağım Derrida, teoloji ile olan diyalogunu sadece Hukuk’un mistik temellerine, Kurucu Vak’aya inhisar ettirmez. O ayrıca siyasetteki diğer bir teolojik tortu olan mesihî boyuta da dikkat kesilir.

Marksist ütopyanın çöküşü ve Sovyetlerin yıkılışı Derrida açısından aslında Marksizmin en azından belli bir mirasının, bir ruhunun taltif edilmemesi için ve Marx’ı yeniden okumamak için bahane kalmaması anlamına gelmektedir.¹⁰⁴ Derrida Marksizmin ta kendisindeki sorunların farkındadır elbette ama her şeyden önce özgürleştirici ve mesihî olumlamların arkasındaki Marx ruhunu benimser.¹⁰⁵ Böylece Marx’ın mirasını, mesihî eskatoloji gerektiren Marksist ontoloji ile sahiplenir.¹⁰⁶ Aslında yapıbozum da bu bağlamda ne Marksist ne de Marksizmdışı; ama Marx’ın bir ruhuna sadık bir eylemdir. O imkânsızın ikrarı ve tecrübesi, “belki”nin kökten tecrübe edilmesidir.¹⁰⁷ Hayalet imgesi bunu

102 Gutiérrez, s. 137-138.

103 Gutiérrez, s. 94.

104 Derrida, *Specters of Marx*, s. 14. Derrida teo-politik fikirlerini, bilhassa hauntoloji ve mesihîliği daha ziyade bu kitabında ele alır.

105 Derrida, *Specters of Marx*, s. 111. “Bu, *vaad*’in belli bir tecrübesidir ve kişi onu dogmatiklerden ve hatta herhangi bir metafizik-dinî belirlenimden, yani mesihçilikten kurtarmaya çalışabilir.” Böylece o Marx’ı mesihî eskatolojiden koparan Althusser gibi düşünörlere sert bir itiraz getirir. Derrida, *Specters of Marx*, s. 112.

106 Derrida, *Specters of Marx*, s. 73. Marx’ın *Manifesto*’nun açılışında *Hamlet*’teki hayalet imgesini iğretilemesine dikkat çeken Derrida buradan hareketle hayalet ve “uğrama” imgelerine ve onların onto-politik anlamlarına odaklanır. *Hayalet*, ona göre, “ruhun belli bir fenomenal ve bedenî suretinin paradoksal bir biçimde bedenleşmesi, beden hâlini almasıdır”. Uğramak, tam bir ikamet olmaksızın tasarlanan bir yerleşme biçimidir. Uğramak, var olmak anlamına gelmez ve en başta varlık ve zaman olmak üzere her bir kavramın kurulma sürecine dâhil edilmelidir. Bu, Derrida’nın ontolojiyle zıtlıştırdığı ve “uğrakbilimi”, “hauntoloji” dediğı şeydir ki ontoloji ona ruh kovma hareketleriyle karşı çıkar. Ontoloji bu anlamda bir ruhkovma eylemidir, bkz. Derrida, *Specters of Marx*, s. 5, 20-21, 202.

107 Derrida, *Specters of Marx*, s. 112.

sembolize eder. Varlık şu an olan (*being-as-presence*) değil, gelecek olan mevcudiyettir. “Geri gelecek olan” ile “gelecek olan” arasında ayırım yapmak mümkün değildir. O hâlde *siyasalın* bizzat kendisi hayal(etims)idir. Bu durumda komünizm hep hayaletimsi/muhayyel olmuştur ve olacaktır.¹⁰⁸ “Adil olmak” da keza hayalî bir ândır.¹⁰⁹ Adalet bu anlamda henüz yoktur, artık yoktur ve hiç gelmeyecektir.¹¹⁰

Bu noktadan bakıldığında demokrasi tıpkı komünizm gibi hep mesihî ve özgürleştirici bir an, bir “vaad” olarak kalacaktır; yani demokrasi, “gelesi” demokrasidir. Ne ütopya ne de müstakbel demokrasi veya Kant’ta gördüğümüz gibi “düzenleyici fikir”dir.¹¹¹ Yapıbozulanamaz olan işte bu mesihî özgürleştirici vaaddir.¹¹²

Burada Derrida’nın son dönem siyasi düşünüşüne en önemli katkılarından birisi, mesihî ânı ütopyik olmaktan çıkarıp, dünyanın geleceğine ilişkin bir ân olmaktan çıkarıp mesihçilik yapmaksızın mesihîliği kavramamızı sağlamasıdır.¹¹³ “Gelesi”, geleceğe bir öteleme, erteleme değildir.¹¹⁴ Mesihî bir düşüncedir ama bu beklentisiz bir ümittir; mutlak bir misafirperverlik; gelene, gelesi olana evet demektir.¹¹⁵ Bu bakımdan ütopyacılıkta rastlayageldiğimiz, kendisi bir türlü gelmeyen ütopyayı zorla var etmek, oldurmak için totaliterliğe meyiletme eğilimine düşmeden özgürleşme vaadini sürdürmektir. Diğer taraftan da mevcut demokrasilerdeki kendini beğenmiş mutmainlik hâline karşı bir önlemdir. Böylece Derrida siyasal olana ilişkin yeni bir kavrama biçimi sunmakla kalmaz, adalet ve demokrasiyi de mesihî eskatolojiyi temel alarak üretken bir siyasi teoloji içinden yeniden kurar. Dinî veya dindışı adalet mücadeleleri bu yeni tasavvurla adaletin hep eksik, hep “gelesi” niteliğiyle barışacaklar ve mücadele sahalarını saf siyasi alandan etiko-politik alana kaydırabilecektir.

108 Derrida, *Specters of Marx*, s. 46, 123-126.

109 Derrida, *Specters of Marx*, s. xix.

110 Derrida, *Specters of Marx*, s. xviii.

111 Derrida, *Specters of Marx*, s. 74, 81.

112 Derrida, *Specters of Marx*, s. 112. Adalet de bu anlamda yapıbozulanamazdır.

113 Derrida, *Specters of Marx*, s. 210-211. Bu bakımdan ontoloji, hauntoloji hâlini almıştır.

114 Derrida, *Specters of Marx*, s. 37.

115 Derrida, *Specters of Marx*, s. 210-211.

Şerrin Siyasi Anlamı ve Bir Siyaset Teodisesi Olarak Siyaset Teolojisi

Siyasi düşünce tarihinde sekülerleşmiş siyasi kavramlar arasında şer kadar uzun bir öte-hayat sürmüş az kavram vardır. Connolly ise teizm-dışı siyasi düşünürler arasında şerle meşgul olmuş benzeri az bulunabilecek bir isimdir ki ona göre “sekülerizm, hâkim biçimlerinin birinde Augustinyenliğin öte-hayatını temsil eder”.¹¹⁶ Bu bakımdan seküler teodise tıpkı diğer kaçınılmaz teolojik ânlar silsilesi gibi kendini kırlmış teolojilerin parçacıklarından kurmuştur.¹¹⁷ Önceden bahsi geçtiği üzere “Augustinyen Buyruk” her türlü kimlik kurma sürecine bulaşmıştır ve şer probleminin esas kaynağıdır.¹¹⁸ Kimliğin farklılıkla ilişkisi bu bakımdan Connolly’nin işaret ettiği, “şerrin iki probleminin mercii”dir.

Şerre ilişkin siyaset teorisi ilgisini Connolly şöyle soruya döker: “Bir kiliseyi, devleti, kültürü veya kimliği, kendisine hiçbir doğrudan tehdit arz etmediği hâlde birtakım farklılıkları mülhid, şer, akılsız, sapkın, tahripkâr olarak yaftalamaya iten nedir?”¹¹⁹ Bunun sebebi, ona göre müesses kimliklerin kendilerini sabit sûretler ve eşyanın hakikî düzeni olarak kurma arzusudur. Bu baskılar ağır bastığında kimi farklılıklar ötekiliklere, şerre veya benzer tehditlere dönüştürülür ki ilk kimlik kendinden eminliğini muhafaza etsin.¹²⁰ Farklı olanın gözlenmesi ile bu farklılığın ötekine, şerre dönüştürülmesi arasında aracılık eden illî mekanizmalar, “varlık sorununa nihaî bir cevap arayan”, varlığı “varlığın ta kendisinin temellendiği temel” gören tahayyülde gizlidir.¹²¹ Varlığın izahıyla boğuşmanın ıstırapı bu suretle teist bir sorun olan şer üzerinden

116 Connolly, *Identity/Difference*, s. 145. Connolly yine “Sekülerizm teizmin karşı noktası olarak değil onun kimi yerlerde karşısında duran, kimilerinin deyse mirasını seküler dile ve eylemlere katan şey olarak daha iyi anlaşılır” der.

Sözgelimi Weber’in değerlendirmesinde teodisenin yalnızca üç başlıca türü vardır ve bunlar Zerdüştuçü ikilik, Hindu Karma doktrini ve kader teorileridir, bkz. Milbank, s. 125.

117 Connolly, *Identity/Difference*, s. 2.

118 Connolly, *Pluralism*, s. 14-19.

119 Connolly, *Identity/Difference*, s. 3.

120 Connolly, *Pluralism*, s. 64.

121 Connolly, *Pluralism*, s. 71.

çözölmeye çalışılır.¹²² Connolly'nin siyaset ontolojisine göreysel esas sorun ve esas şer bu tümlük tahayyüldür.¹²³

Sorunu "İki Şer Problemi" olarak formüleştiren Connolly'ye göre birinci problem varoluşsal bir sorunun baş gösterdiği her anda bunun bir şer alâmeti olduğu, o hâlde bir aktörün bundan sorumlu olması gerektiği, mutlak iyi Tanrı'nın da aslâ bunun sorumlusu olamayacağı kanaatidir. Böylece kâdir-i mutlak Tanrı şerrin sorumluluğundan aklanmış ve onun yarattığı âlemin mükemmelliği korunmuş olur.¹²⁴ İkinci problem ise insanın kendi kimliği hakkındaki kimi şüphelerini bu kimliğe zıt bir öteki icat etmek suretiyle çözmesidir.¹²⁵ Bunlardaki esas tehlike daimi bir surette fethedilecek dış düşman ve çekişilecek iç düşmanlar icat etmesidir. Böylece Augustine'in teolojisi "aşkın egoizmin siyasi teolojisi" ve dünyevî iktidar stratejisi hâlini alır.¹²⁶

Bu hâliyle Augustine'in siyasi teodisesi, yani bir şer kurgusu ve onunla baş etme stratejisi içeren siyaset anlayışı, varoluşsal hınc ile mücadele etme biçimlerinden sadece biridir. Connolly kendi siyasi teodisesinde buna bir alternatif önerir. O, hayattaki ve varlıktaki tesadüfö Epikürcü bir tarzda kabullenen din-dışı bir şer tasavvuru temelinde varoluşsal hıncı, kendimize yönelik bir çalışma ile, bir öz-sanatçılık ile aşmaya çalışır. Böylelikle kamu hayatındaki tümlük ve saflık taleplerinin üstüne çıkmış olur.¹²⁷

Her ne kadar Milbank gibi teist isimler teodiseyi, seküler düzlemi *libido dominandi* (iktidar şehveti) üzerinden kurgulayan güçlerin ta kendisince üretilmiş bir sorun olarak görse de ve dini, varlıktaki hayalî gediklerle baş etme mekanizması olarak görmeye karşı çıksa da, Connolly'nin onto-teoloji, teodise ve cezalandırıcı siyaseti mezceden izah burcu önemli bir meydan okuyuş olarak karşımıza çıkmaktadır. O hâlde tıpkı mitos ve mesihîlik için yaptığımız gibi teodiseyi de aşılabilir bir teolojik kurgu olarak görmekten vazgeçebiliriz. Böylece onsuz bir siyaset teorisi yapma görünüşü altında düşüncemizde yeni korsan şerler üretmek yerine şersiz siyaset

122 Connolly, *Identity/Difference*, s. 2.

123 Muhtemel ki Connolly için gerçek şer işte bu tüm, güvenli, odaklı ve aşkın var olma biçimi; tümlük ve saflık arzusudur, bkz. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, s. 161.

124 Connolly, *Identity/Difference*, s. 146.

125 Connolly, *Identity/Difference*, s. ix-x.

126 Connolly, *Identity/Difference*, s. 124.

127 Connolly, *Identity/Difference*, s. 2, 161.

üretmeyeceğimizi kabullenerek “Nasıl bir teodise?” gibi normatif bir soruya odaklanabiliriz. Burdan yola çıkarsak, bir önceki kısımda işlenen ontolojik dönümün ve buradaki teolojik dönümün yönelttiği sorular ve sağladığı fikrî kazanımlar muvacehesinde yeni bir demokrasi kurgusu nasıl olabilir? Şimdi de bu soruyu ele alarak üç farklı yeni teorik damarı bağlayacağız.

III. Post-Temelciliğin Demokrasisi Olarak Radikal Demokrasi?

Yalın hâliyle kullanıldığı takdirde *demokrasi* kavramının çoğu zaman parantez içinde *liberal* sıfatını taşıdığı birçok teorinin malûmudur. Liberal demokrasinin kendisi nötr ve evrensel bir teorik kurgu sayıldığı gibi, çeşitli kamu aklı tasavvurlarından müteşekkil nötr bir kamu alanı inşa ettiği de büyük bir kitlenin varsayımdır. Lâkin yazının başından bu yana seküler liberaller dâhil olmak üzere kamu istişaresinin her katılımcısını ontolojisini sahiplenmeye, mitosunu ve siyasi teodisesini açık etmeye davet ettiğimiz bir vasatta bu liberal demokrasi tasavvurunun idamesi mümkün müdür? Normatif olarak olumlamaya meylettiğimiz post-temelci ve seyrek ontolojilere has bir demokrasi tasavvuru olabilir mi? Ontolojik yönelimi belirgin kimi siyaset teorisyenleri –ki White’ın yanısıra Mouffe, Laclau, Wolin, Coles, Connolly ve Bennett buna dâhildir- aynı zamanda agonist veya radikal demokrat olarak da tavsif edilirler. Demokrasinin giderek evrensel bir konsensüs farz edildiği bir dünyada radikal demokrasi tasavvuru farklı gelenekler (*traditio*)¹²⁸ arasında çekişmeci bir diyalog için en iyi namzet sayılabilir mi?

Yazının bu kısmında iki temel hususa odaklanılacaktır. İlkin, Rousseau’ya kadar giden köklerine rağmen post-Marksizm ile daha çok özdeşleştirilen ve sosyalizmin Demirperde sonrası yeni tezahürü şeklinde anlaşılan radikal demokrasinin başından beri post-yapısalcılıkla olan ilişkisinin seyri izlenecektir. Bu bağlamda yeni ontolojik dönümde radikal demokrasinin post-temelci onto-

128 Yoder ve MacIntyre gibi gelenek teorisyenlerinden istifadeyle Romand Coles yeni bir *traditio mitos* geliştirir. Bununla sınırlı geleneksel anlamının ötesine giderek geçişler, geçişkenlikler ve melezliklere vurgu yapar; kısaca yeni bir “gelenek aktarma” biçimine işaret eder, bkz. Romand Coles, *Beyond Gated Politics: Reflections for the Possibility of Democracy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), s. 193.

lojik yönelimlerle bağdaşma biçimlerine dikkat çekilecektir. İkinci olarak, belirgin ontolojik yöneliminin yanı sıra farklılık ve ötekiliğe, liberal demokrasiye nazaran daha açık olduğu iddiası taşıyan radikal demokrasi post-temelci düzlemdeki yeni ontolojinin demokrasisi olabilir mi? Hatırlanacağı üzere siyasal düzlem ile ontolojik ve etik düzlemler arasında böylesi bir kuvvetli, geçişken ve belirlenimci ilişki tesisi ontolojik burç fikrine aykırı bir durum teşkil edecek ve sözkonusu ontolojiyi pekleştirecektir. Ama bu kadar güçlü bir argüman yerine gene de radikal demokrasinin seyrek ontolojiyle daha uyumlu bir partner olduğu da öne sürülebilir. O hâlde seyrek ontolojinin radikal demokrasinin bizatihi kendi ontolojisi olduğu savunulmasa da radikal demokrasi ile post-temelci ontolojilerin benzer duyarlıklardan hareket ettiği ve diğer yapılara nazaran birlikte daha açık bir onto-etiko-politik yapı teşkil ettiği söylenebilir. Bu doğrultuda yazının bu kısmında Mouffe, Laclau ve Coles'un radikal demokrasi formüleştirmelerine daha çok yer ayrılacak ve onların siyasi ontolojik analizleri yapılacaktır.

Demokrasi denildiğinde çoğu düşünür veya vatandaşın aklına liberalizm-kapitalizm-demokrasinin organik bütünü geliyor olsa da Dahl ve Bobbio gibi düşünürler mevcut demokrasinin liberal (özgürlük) ve demokratik (içericilik) veçheleri arasındaki ayrılığa dikkat çekmişlerdir.¹²⁹ Bu ayrılık Mouffe'un kavramlaştırmasında "demokratik paradoks" olarak adlandırılan bir tezada işaret eder. Mouffe, Macpherson'un da kaydettiği gibi demokrasi ile libera-

129 Poliarkileri, yani ideal-dışı demokrasileri izah ederken Dahl özgürleşme ve içericiliği demokrasinin iki veçhesi olarak takdim eder, bkz. Robert Alan Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), s. 8. Bobbio bu ikisinin analitik ayrışıklığını açıklarken antik demokratların nasıl hem tabii haklar öğretisinden hem de sınırlı hükümetten bihaber olduklarını, modern liberallerin ise başlangıçtan beri halk hükümetlerinin her türlüüne kuşkuyla baktıklarını ifade eder. Bu gerilime paralel olarak ona göre liberalizm ve eşitlikçilik birbirinin antitezi değerlere yaslanan, kökünden farklı insan ve toplum tasavvurlarına dayanır. Yine de Bobbio'nun anlattığı onların nihai tahlilde birbirleriyle yakınlığı ve birleştiği, dolayısıyla günümüz demokrasisinin liberal devletin uzantısı ve hakiki anlamda tahakkuku olduğu yönündedir. Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy* (London: Verso, 1990), s. 31-33, 94. Bobbio ayrıca Benjamin Constant'ın "eskilerin özgürlüğü" ile "modernlerin özgürlüğü" tezadını bu iddiasına zemin hazırlamak için kullanır. Buna göre eskilerin özgürlüğü iktidarın bölüşümüne dair iken modernlerin özgürlüğü özel mülkiyetlerinin güvenliğidir, bkz. Connolly, *Identity/Difference*, s. 2. Bu ayrım aynı zamanda Berlin'in pozitif ve negatif özgürlüğüne bazı bakımlardan paraleldir ve Bobbio da nihayetinde onları ilişkilendirir, bkz. Connolly, *Identity/Difference*, s. 89-90.

lizm arasındaki ilişkinin tarihî bir tesadüf olduğunu ileri sürer.¹³⁰ Mevcut liberal demokrasilerde halk hükümranlığının ihmali dolayısıyla “demokratik açık” bulunduğu işaret ederken Mouffe bu iki kavramın nihaî kertede telif edilemez olduğunu savunur.¹³¹ Yani Wittgensteinci ifadeye başvuracak olursak, müteakıl “grammer”ler arasında aslâ aşılamayacak ama farklı biçimlerde müzakere edilebilecek, esasa ilişkin bir gerilim olduğunu düşünür.¹³² O hâlde demokrasi ile liberalizmi analitik olarak ayrı tutmak kritik önem taşımaktadır.

Peki *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*¹³³ ile başlayan radikal demokrasi kuramlaştırmaları nihayetinde Aranowitz’in dediği gibi sosyalist hareketin tarihiyle iyiden iyiye hırpalanmış *sosyalizm* kavramını yeni bir kisvede sunmayı mı hedeflemektedir?¹³⁴ Mouffe ve Laclau’nun başlangıçta radikal demokrasiyi, sosyalizm projesinin Marksist sosyalizm ve sosyal demokrasiden kaçınan yeni bir formülleştirmesi olarak takdim ettiği doğrudur.¹³⁵ Bu durumda sosyalizmin tamamen farklı bir sosyal sistem olduğu düşüncesinden vazgeçilmiş, sosyalizm radikal demokrasideki *demokrasinin derinleştirilmesi* amacının yalnızca bir veçhesine hasredilmiştir. Böylece de radikal demokrasi sosyalist hedeflerin çoğulcu demokrasi çerçevesinde yeniden yazılması anlamını kazanmıştır.¹³⁶ Ancak sosyalizme yapılan atıf, Mouffe’ın yazılarında giderek silikleşerek radikal demokrasinin ilgisi olmaktan neredeyse tamamen uzaklaşmıştır.

130 Mouffe da liberal geleneği *hukukun üstünlüğü, insan hakları savunusu ve ferdi özgürlüğe saygı* gibi kavramlarla ilişkilendirirken demokratik geleneği *eşitlik, yönetenlerle yönetilenler arasındaki aynılık ve halk egemenliği* kavramlarına izafe eder, bkz. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000), s. 2-3.

131 Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 4-5.

132 Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 5.

133 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2. bs. (London: Verso, 2001). Bu çalışmada onların iddiası bütün radikal demokrasi projelerinin sosyalist bir veçhe taşıdığı, ancak onların radikal demokrasiyi sosyalizmin bir ikamesi olarak değil, aksine sosyalizmi yalnızca radikal demokrasinin bir yönü olarak aldıkları şeklindedir, bkz. Laclau ve Mouffe, s. 178.

134 Stanley Aronowitz, “Towards Radicalism: The Death and Rebirth of the American Left”, *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State* içinde, ed. David Trend (New York: Routledge, 1996), s. 99.

135 Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), s. 10.

136 Laclau ve Mouffe, s. 90.

O hâlde radikal demokrasi, Laclau ve Mouffe'un başlangıçtan beri ifade ettikleri "demokratik devrimi radikalleştirme ve derinleştirme; demokratik devrimi sosyal hayatın daha fazla alanına yayma"¹³⁷ amaçlarının ontolojik veçhesiyle daha iyi anlaşılabilir mi? Esasında radikal demokrasi kuramlaştırmasının haricinde bu esere ilişkin daha çok bilinen yenilik Mouffe ve Laclau'nun onunla Marksizmden post-Marksizme yaptıkları geçiştir. Bu geçiş için âmil rolü ise post-yapısalcı alana ve bilhassa yapıbozum ve Lacancı teoriye izafe ederler.¹³⁸ Böylece Gramsci'nin *hegemonya*, Derrida'nın *kararlaştırılmaz (undecidable)* ve Lacan'ın *point de capiton (boğum noktası)* kavramlarını kullanarak yeni bir ontolojik tasavvura geçişi sağlarlar. Buna göre kararlaştırılmazlar bir zamanlar "yapı" tarafından belirlendiği düşünülen *sosyalî* iskân ettikçe hegemonya da hayattaki tesadüf unsurunun "hegemonik ifadelendirmeler" yoluyla üstesinden gelen bir karar verme teorisi olmaktadır. "Boğum noktası" veya "başat gösteren" (*master signifier*) bu noktada "önceden belirlenmişlik" kaydından azade, evrensel bir yapılandırma işlevi üstlenir.¹³⁹ Böylece gayet aşına olduğumuz bir tarzda *siyasalın* önceliği ve üstünlüğü, kendi kendini kuran bir *vak'a* olarak, bir siyaseten kurulma eylemi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla *siyasal*, üst-yapı kurumu olmaktan çıkarak *sosyalî* ontolojisi vasfı kazanır.¹⁴⁰ Bu da kendilerinin de ifadeleriyle post-Marksizme geçişi temelde bir "ontolojik geçiş" kılar.¹⁴¹ O hâlde başta işaret ettiğimiz radikal demokrasi tarifinde, sosyalist projenin radikal ve çoğulcu demokrasi olarak yeniden formülleştirilme çabasında, yalnızca kimlik ve tanıma kavramlarının bölüşüm sorununun yanında projeye dâhil edilmesini değil, aynı zamanda *siyasala* yeni bir bakış geliştirildiğini de görmemiz gerekir. Bu da radikal demokrasiyi ana konumuz olan ontolojik dönümün daha en başından beri bir parçası kılar.

Radikal demokratlar uzun evrimleri boyunca liberal demokrasiye karşı yıkıcı değil onu demokratikleştirici bir tavır aldılar ama gene

137 Laclau ve Mouffe, s.90.

138 Laclau ve Mouffe, s. xv.

139 Laclau ve Mouffe, s. xi.

140 Laclau ve Mouffe, s. xvi.

141 Laclau ve Mouffe, s. x. "Bir sahanın *ontik* muhtevastaki herhangi bir temelli değişme ayrıca yeni bir *ontolojik* paradigmaya yol açar." Burada Laclau ve Mouffe kendi siyaset ontolojisi yorumlarını sunar ve Platon ile 17. yüzyıl rasyonalizminin ontolojilerini çıkarır. O hâlde sosyalizm projesinin yeniden formülleştirilmesi, Marksizmin Hegelci ve tabiatçı ontolojik mirasının bırakılmasını gerektirir.

de neo-liberal hegemonyanın “idare demokrasisi”¹⁴² (*managed democracy*) algısına göğüs gerdiler. Ayrıca farklı maduniyet biçimlerine karşı da “eşitlikçi tasavvurun sosyal ilişkilere bütün bütün yaygınlaştırılması”¹⁴³ idealine daima sadık kaldılar. Bununla birlikte Marksist-post-Marksist ekseninin gölgede kalması ve agonist argümanının ağırlık kazanmasıyla radikal demokrasi giderek liberal demokrasiye farklı bir ontolojik tasavvurdan yapılan bir tenkit hüviyetini kazandı. Bu gelişmede de Schmitt’in liberalizm eleştirisi ve daha da önemlisi *siyasal* kavramı önemli rol oynadı.

Bu doğrultudaki müteakip çalışmalarında Mouffe, Schmitt’in liberalizm eleştirisini Rawlsçu ve Habermasçı müzakereci demokrasi modellerini çürütme gayretinde istihdam eder. Liberalizmin paternalizmin gücünü kıran kazanımlarını takdir ediyorsa da¹⁴⁴ temel liberal kurumlar etrafında ahlaki bir konsensus kurma arayışlarını tehlikeli bulur. Burda *siyasalın* etiği ile moralite arasındaki ayırım gözden kaçtığı gibi Rawls’in “iyi düzenli toplum” (*well-ordered society*) kavramlaştırmasının çekirdek bir ahlâk anlayışı arayışı, siyasal fikrini hepten yutma riski barındırır.¹⁴⁵ Sonuç olarak bu mantığa göre Rawlsçu liberalizmin önemli bir unsuru olan “hakkın iyiye üstünlüğü”nü tanımayanlar yalnızca “liberal olmayanlar” olarak adlandırılmakla kalmazlar; ayrıca “makul olmayanlar” damgası da yerler.¹⁴⁶ Başka bir deyişle, siyasal alana ait olan ayırım etik alana konumlandırılmış olur.

Diğer taraftan Mouffe’a göre liberaller en basitinden *siyasalın ontolojisini* iskalarlar ki o da temelde çekişme, muhalefet (*agon*)

142 Sheldon Wolin’in, günümüz liberal demokrasininin hâkim biçimini tavsif ettiği son çalışması için bkz. Sheldon Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

143 Laclau ve Mouffe, s. 188.

144 Mouffe, *The Return of the Political*, s. 104. Ayrıca Mouffe liberalizmi rekabetin hep açık tutulduğu, iktidar ilişkilerinin hep sorgulanabildiği ve hiçbir zaferin nihai olmadığı bir alan açtığı için över. Hatta *modus vivendi* liberalizmini veya Schumpeter’in, demokrasiyi tercihleri toplayarak kararlar alan prosedürel biçimlere irca eden *toplayıcı demokrasideki modus procedendi*yi aştıkları ölçüde de onları alkışlar, bkz. Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 81; Chantal Mouffe, “Democracy, Power and the ‘Political’”, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* içinde, ed. Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996), s. 248.

145 Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 29.

146 Mouffe, “Democracy, Power and the ‘Political’”, s. 249-250.

figürüyle, yani ihtilâf ontolojisiyle tanımlanır. Mouffe, Schmitt'in dost ve düşman ayırımına yeniden şekil verir ve *siyasa*nın daima mevcut zıddiyet, antagonizm yönünü öne çıkarır. Buna göre zıddiyet iki biçimdir: düşmanlar arasında husumet (*antagonism*) ve rakipler arasında çekişme, muhaliflik durumu (*agonism*).¹⁴⁷ Muhalifler, rakiplerinden farklı bir biçimde teşkil etmek istedikleri ortak sembolik düzlemi yine de onlarla paylaşırlar. Mouffe, zıddiyetin esas yerinin siyasal olduğunu tespit etmek suretiyle bir *agon* ontolojisini kuramlaştırmaya çabalar ve çekişmeci çoğulcu bir karakter kazanmış bir demokrasi anlayışını savunur. Orada farklı olan aynı olana, kimliğe, yani aynılığa içerilmez ve nihaî ahenk arayışları ümitsiz görülür. Kararlaştırılmazlık ise kararın, özgürlüğün, çoğulcuğun ön şartıdır.¹⁴⁸ Liberalizmin temelde kavrayamadığı işte sosyal objektifliğin iktidar eylemleriyle yaratılmış olduğu, yani siyasalın daima kurucu bir güç biçiminde tezahür ettiği dir.

Radikal demokrasinin giderek belirginleşen ontolojik veçhesi Romand Coles, Sheldon Wolin, Cornel West'in eserlerinin yanısıra bilhassa Tonder ve Thomassen'in *Radikal Demokrasi: Taşkınlık ve Eksiklik Arasında Siyaset* adındaki derleme çalışmasında artık son derece berraklaşmıştır. Bunlar arasında sözgelimi Coles "birbirine bağımlı ama aynı olmayan varlıklar arasında diyalojik yüceğönüllülük esasına dayalı ahlâki ilişkileri geliştirme" çabasını gösterir. Böylece "zıddiyet ontolojisi"nden "yüceğönüllülüğün ahlaki agonizm"ine sağladığı istihale ile Mouffe'un teorisindeki ahlaki cılızlığı gidermeye çalışır.¹⁴⁹ Onda göze çarpan bir diğer vurgu, *demosun kolektif özyönetimi* olarak anladığı demokrasiye ilişkin özgün bakışıdır. O hususta demokrasiyi pek mesihî bir tarzda, "kendi kendine yönelik sürekli bir sorgulama" ve "daima kendisinden daha ilerisi var olacak bir demokratikleşme süreci" olarak kurgular.¹⁵⁰ Öte yandan derleme kitaplarında Tonder ve Thomassen, radikal demokrasiyi iki farklı ontolojik tasavvurun, "taşkın ontoloji" ve "ek-sik ontoloji"nin kesiştiği düğüm noktasında duran bir vakıa olarak

147 Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 13.

148 Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 33-34.

149 Coles, *Rethinking Generosity*, s. 108. Liberalizme benzer noktalardan ve dayatma, iktidar ve cebri örtbas eden sermayedar sömürgeçliğinin kalıcılığı üzerinden getirdiği eleştirilerin yanı sıra Coles, Adorno'ya olan teorik borcu ve Yoder ve hatta MacIntyre gibi beklenmedik figürler üzerinden kurduğu gelenek teorisiyle orijinal bir radikal demokrasi önerir. Ayrıca bkz. Coles, *Beyond Gated Politics*.

150 Bu anlamda demokrasi her türlü düzenleyici fikirden fazlası olan bir vaat-tir, bkz. Coles, s. xi-xii, 62, 73, 139.

takdim ederler. Bu tasnifte kimlik-aynılık ve farklılık tartışmalarıyla bilhassa öne çıkan bir terim olan *radikal farkı*, eksik ontoloji, varlıkta sembolleştirilemez bir gedik olarak kavramlaştırır. Taşkın ontoloji ise onu içinde tesadüfî ağların doğduğu soyut bir çoğulluk olarak tasavvur eder. Burada ilk kavramlaştırma siyasetin hegemonyacı vasfını vurgularken ikincisi çoğullaştırma stratejisi izler.¹⁵¹ Lacancı psikanaliz üzerine bina edilen eksik ontolojiye göre herhangi bir sembolik gösterge sisteminin kalbinde mutlaka sembolleştirilemez bir gedik olacak ve bu gediği kapatmaya çalışacak bütün çabalar ister istemez eksik ve geçici kalacaktır. Spinoza, Nietzsche ve Deleuze'den mühlhem taşkın ontolojideyse maddilik şebekeleri, enerji akışkanlıkları, varoluşmalar ve tecrübe ediş biçiminde tezahür eden kabuller öne çıkar.¹⁵² Sözcümleri Mouffe'da sık rastladığımız *özne pozisyonu* kavramında, bir türlü bütünlüğü ve homojenliği sağlanamayan özne'den, yaygın özcülük eleştirileriyle birlikte, kimlikleştirme eylemleri yoluyla özne pozisyonlarına geçiş ameliyesinde eksik ontolojinin hatırı sayılır bir rolü vardır.¹⁵³ Bunun toplum düzlemindeki muadili ise gene Marchart'ın siyaset ontolojisinden bildiğimiz "toplumun imkânsızlığı" tezidir. Böylece toplum imkânsız olduğu ölçüde siyasallık, siyasal eylem ve siyasi ifadelendirme mümkün olur.¹⁵⁴ Dolayısıyla "toplum" dediğimiz şeyin bizzat kendisi, onun anlamı üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan rakip çabalar arasında vuku bulan çözülemez zıddiyetteki yoklukta var olur.¹⁵⁵

Radikal demokrasinin ontolojik düzleminde cereyan eden bu devinimler etik düzlemde de Rawlsçu "çoğulculuk vakası" anlayışının çok daha ilerisinde bir aksiyolojik ilkeyi hedefler. Buna göre "mevcudiyet olarak varlık" (*being as presence*) kavramını aşan Deridacı "varlığın imkân şartı olarak *différance*" fikri, çoğulculuğu gönülsüzce kabullenilen bir durum olmaktan çıkararak kutlamamız ve geliştirmemiz gereken bir duruma çevirir.¹⁵⁶ Buna paralel

151 Tonder ve Thomassen, s. 7.

152 Tonder ve Thomassen, s. 6.

153 Mouffe, *The Return of the Political*, s. 77. Marchart'ın iddiasına göre *özne pozisyonu* kavramı kimi eleştirilerden sonra Lacancı *eksik-olarak-özne* kavramıyla tamamlandı. Marchart, "Absence", s. 25.

154 Marchart, "Absence", s. 25. Laclau ve Mouffe bu durumu şöyle ifade eder: "Kapanmanın imkânsızlığı (yani toplumun imkânsızlığı), şimdiye kadar her bir kimliğin sallantıda oluşu olarak sunuldu. Bu da kendini farkların daimi bir devinimi olarak gösterir", bkz. Laclau ve Mouffe, s. 122.

155 Marchart, "Absence", s. 25.

156 Mouffe, "Democracy, Power, and the 'Political'", *Democracy and Difference* içinde, ed. Seyla Benhabib, s. 246. Connolly'nin "derin çoğulculuk" pro-

olarak da demokrasi fikri ontik niteliklerinden arınarak ontolojik bir kategori, sonsuz bir ideallik, kendini arayan bir pratik olarak yeniden kurgulanır.¹⁵⁷ O halde radikal demokrasi, erişilmiş bir demokratik durumun imkânsızlığı fikrinden başka bir şey değildir. Toplum kapalı bir sistem olarak imkânsız ise demokrasi de sabit bir ontolojik zeminin yokluğunda temellenmiş bir rejimdir.¹⁵⁸ Diğer bir deyişle demokrasi “eksik” olanı kurumlaştırmaya dönük zarurî fakat imkânsız çabanın ta kendisidir.¹⁵⁹ Burda mesihî boyut da dikkat çekmektedir. Evrenselliğin bir göstergesi olarak kavrandığında dahi modern demokratik evrensellik, ulaşılamayan bir ufku ifade eder.¹⁶⁰ Radikal demokrasinin demokrasisi bu anlamda daima “gelesi” bir demokrasidir.¹⁶¹ Wolin gibi radikal demokratlar bu gelesilik ânını “arızî”, “ansızın” ve “kaçak” olarak tasavvur eder. Başka bir deyişle çökelmiş, kurumlaşmış demokrasinin aksine bir var oluş tarzı, bir siyasi lâhza olarak demokrasi, *demosun* sisteme karşı dışarıdan ve muhalif olarak eyleme geçtiği zamanki teşekkül ânıdır. Bu demotik eylem sonuç olarak gayriresmî, kendiliğinden, “kaçak demokrasi”dir.¹⁶²

O hâlde radikal demokrasi ile *siyasa*’nın post-temelci zemindeki yeni kavranışı arasında gözlediğimiz bütün bu aşikâr bağlara rağmen seyrek ontoloji ile radikal demokrasi arasında herhangi bir zarurî ilgi kurulabilir mi? Birçok radikal demokrat kendi demokrasi formülleşirmesinde artık ontolojik boyutu gayet belîğ ve şuurlu ontoloji hamlelerle izhar ediyor olsa da, ayrıca siyasete ontolojik bakan pek çok düşünürün demokrasinin radikal türlerini tercih et-

jesi de bu yöndedir: “Çoğulculuk, belirli şartların bir sonucu olarak değil peşine düşülecek bir fırsat olarak karşımıza çıkar. Temin edildiği ölçüde cepte bilinen bir sonuç yerine kutlanacak kırılğan bir kazanım olarak görülmelidir”, bkz. Connolly, *Pluralism*, s. 63-63.

157 Coles, *Beyond Reflections for Gated Politics*, s. 149. Bu öyle bir dünyadır ki “Diğerleriyle idrak ve eylem düzlemindeki ilişkilerimiz mutlak ve diyalojik olarak adil ve şiddet-dışıdır”. Coles’a göre bu, gayretlerimizin tüketilemez ve asla tamamiyle başarılamaz olan bir ufkudur.

158 Marchart, “Absence”, s. 25.

159 Marchart, “Absence”, s. 24.

160 Hem temel hem de düzenleyici ideal (*regulative ideal*) fikrine mukabil bir ufuk olarak demokrasi fikri, adalet ve ahengin kavramsal bir imkânsızlık olarak örneklendiği bir demokrasi fikridir. Kendisine uzanılmadığı ölçüde bir hayır olarak var olur, bkz. Mouffe, *The Democratic Paradox*, s. 137.

161 Tonder ve Thomassen, s. 3.

162 Wolin, *Democracy Incorporated*, s. 254.

tiği gözlense de ikisi arasında zarurî bir ilişki kurulmak istenmesinin doğuracağı sonuçlar öngörülmalıdır. Toplumun nâmevcut temelini, özne pozisyonlarına, sosyalin kapanmazlığına odaklanan bir bakış açısı sosyaldeki gediğin geçici doldurulma eylemlerine, yani siyasi eylemliliğe elbette izah getirmek zorundadır. Sözkonusu izah Laclau'daki *hegemonya* kavramına atıfla önerilebilir ki burada belli aktörler, bazı özne pozisyonlarını eksik sosyal düzeni temsil etmek üzere geçici olarak işgal edecektir. Hegemonya da bu durumda “siyasalın özü” olacaktır.¹⁶³

Peki ama bu fiil hareket noktamızdaki sosyal tesadüf kabulümüzü nakzederek hegemonyayı ‘pek ontoloji’ hâline getirecek bir eylem olmayacak mıdır? Varlığın herhangi bir kurgusu, neyin ‘yapılabilir’ ve neyin ‘düşünülebilir’ olduğunun sınırlarını çizen, bu anlamda radikal demokrasinin sağlamaya çalıştığı açıklık ve radikal belirsizlik emellerini tehdit eden bir şey değil midir?¹⁶⁴ Meselâ, Laclau'nun düşüncesinde ontolojiden siyasete doğrudan bir yol gitmez ise de onun hegemonya kavramına başvurması siyasetin parametrelerini gene de belli bir biçimde koymuş olur.¹⁶⁵ Bu anlamda Laclau'da zarurî bir ontolojik paradoksun (yani herhangi bir ontolojinin, siyasal mutlakla belli bir biçimde belirleyeceğinin) varlığından bahsedilemiyor olsa da onun hegemonyayı özcüleştirmesinin açıklık fikrini tehlikeye attığı öne sürülebilir.

Buna alternatif olarak sözgelimi Kioupkiolis, farklılıkların özel bir üst olguya tâbi kılındığı yukarıdaki model yerine Hardt ve Negri'de olduğu gibi yatay ağların harekete geçirildiği bir düzeni savunur. “Çokluk” bu bağlamda ketlenme ve zıddiyete atıf olmaksızın ta-

163 Alexandros Kioupkiolis, “Keeping It Open: Ontology, Ethics, Knowledge and Radical Democracy”, *Philosophy & Social Criticism* 37, 6 (2011): 694. Onun görüşüne göre bu gerilim bilhassa Laclau'nun “radikal dışlama, asimetrik iktidar, hasmane sınırlar ve sınırlı hesap sorulabilirlik”i olumladığı noktada barizdir. Bu durum özellikle Laclau hegemonyayı, tesadüf ve tartışılabilirliğe ciddi bir tezat olarak, geç-modern siyasetin zaruri bir süreci olarak gördüğünde sözkonusudur, bkz. Alexandros Kioupkiolis, “Radicalizing Democracy”, *Constellations* 17, 1 (2010):145.

164 Kioupkiolis, “Keeping It Open”, s. 693. Daha da ileri giderek ontolojiden hepten vazgeçmenin gereğini bile soruşturur. Çünkü herhangi bir ontolojiyi (değişken ve belirsiz bir dünyada eşyanın nasıl olduğuna ilişkin bir resim) hatta tesadüfün ontolojisini bile ifadelendirmek son kertede kaçınılmaz olarak belli bir kapanma sürecini getirecektir, bkz. Kioupkiolis, “Keeping It Open”, s. 697.

165 Kioupkiolis, “Keeping It Open”, s. 696.

nımlanan bir teşekkül ifade eder.¹⁶⁶ O hâlde geniş bir parametre etrafında çoğul radikal demokratik tahayyüller düşünülebilir. *Radikal demokrasi*, “en temel bileşenleri bile tartışmalı bırakılmak suretiyle farklı demokrasi idrakleri arasındaki bu mücadeleyi canlı tutmaktır” da denilebilir.¹⁶⁷ Bu bakımdan çok çok söyleyebileceğimiz, radikal demokrasinin seyrek ontolojiyle daha iyi bir çift oluşturduğudur. Karar verilemezlik alanını bir kararla doldurmak, hep var olacak gediği geçici olarak kapatmak, böylelikle siyasa- lın -özünde hep boş kalacak- merkezini bir süre işgal etmek ister istemez yaşanacaktır. Bir özne pozisyonunda yer alan bir aktör mutlaka *siyasa*’nın *vak*’asını vukua getirecektir. Bu Wolin’in *demo- su*, Laclau’nun *hegemonik koalisyonu* yahut Hardt ve Negri’nin *çokluğu* olabilir. Hangi aktörler olursa olsun *siyasa*’nın bu mistik, kuruluş veya alt üst oluş ânları mutlak bir zeminde temellenme- den cereyan edecektir. *Gedik*, *fanilik*, *agon*, *taşkınlık* gibi ontolojik figürlerin ikrarı ne demokrasiyi ne de radikal demokrasiyi bir tür olarak icbar eder. Gene de belki *siyasa*’nın kendini sonsuz bir ideal- lik olarak kurgulayan tesadüfî vak’asını ön-biçimlendirir. O hâlde en fazla söyleyebileceğimiz, farklı biçimleri asla tüketilmemiş ra- dikal demokrasinin, mevcut örneklerinde tartışmalılık ve karar ve- rilemezliği özümsemiş hâliyle seyrek ontolojik bir tasavvura daha pürüzsüz bir biçimde katlanabileceği, bunun da daha diyalojik ve yücegönüllü ahlaki teşekkülleri besleyebileceğidir. Bu anlamda de- mokrasi en temel birleşenleri daima tartışmaya açık ve bizzat ken- di kendine yöneltilmiş bir sorudur.

Sonuç

Bu makalede temel olarak Avro-Amerikan siyaset teorisinde farklı teorik yönelimlerden ayrı ayrı resimler çekildiğinde pek göze çarpmayabilecek devinimlerin bütünlüklü bir bakış dâhilinde bel- li bir ortak ruh hâline (*Stimmung*) işaret edebileceğini savundum. Geleneksel-dinî ve modern-seküler ontolojilerin önemli bir kıs- mının peşinde koştukları temel, öz, insan tabiatı ve *arché* bilhassa postyapısalcı ve postmodern anti-temelci tenkitler sonrasında ko- lay kolay savunulamaz hâle geldi. Ancak, temel fikrinin tamamen

¹⁶⁶ Kioupkiolis, “Keeping It Open”, s. 696.

¹⁶⁷ Kioupkiolis, “Keeping It Open”, s. 697.

aşıldığı, tarihî olarak geride bırakıldığı, ahlâk ve siyasetin temelsiz yahut nihilist bir zeminde yapılabileceği gibi fikirler de başlangıçtaki yüreklilikle öne sürülemiyor. Bu tür çabalar ya muhaliflerince diplerindeki ontoloji kalıntılarına işaret edilmek suretiyle nakzediliyor, ya da ahlaki veya siyasi hayatta ihtiyaç duyulan duruş ve eylemlere hayat veremeyecek kadar cılız bulunuyor.

Yazıda dikkat çektiğim teorik tartışmalar hep birlikte siyaset teorisinde yeni durumu, yeni bir düşünce iklimini, makalede benimsediğim deyişle yeni bir ruh hâlini yaratmıştır. Burada siyaset ontolojisi şeklinde yer bulan kuramlaştırma türü, önemli ölçüde *siyasaldaki teolojiki* sahiplenen yaklaşımlarla ve radikal demokrasinin ontolojiyi daha çok vurgulayan yeni formüleştirmeleriyle birlikte kıvamlanmıştır. Artık daha çok siyasi düşünürün kendi ontolojisini sahiplendiğini ve diğer düşünürlerle muhataplıklarını bu bilinçle yaptığını söyleyebiliyoruz. Aynı doğrultuda, klasik liberal sekülerizm modellerinin iddiasının aksine ontolojisiz ve hatta teolojisiz kamu alanının bir türlü inşa edilemediği gerçeğinden hareketle yeni müzakere modelleri aranıyor. O bağlamda siyaset teolojisi siyasetteki teolojik tortunun altını çiziyor. Böylece teolojinin geçmişte kalmış bir evre olduğu inancıyla onu inkârda ısrar etmek yerine zihniyetimizdeki elenemez teolojik unsuru kabullenmeyi salık veriyor. Bu sahiplenmenin de bizi diğer din ve felsefe sahipleriyle daha eşitlikçi ve adilane ilişkilere sokacağını, sonuçta daha sahici bir müzakere zemini doğacağını vaad ediyor. Elbette kendimizi üstün ve tarafsız bir yerde konumlandırmak suretiyle öteki toplum fertlerini geride kalmış teolojilere mahkûm insanlar olarak görmek yerine kendimiz dâhil herkesi ahlâk ve siyaset anlayışları birkısım ontolojilerle ilintili, belli mitoslara sahip, belli eskatolojileri ve teodiseleri olan eşit muhataplar olarak görürsek daha yüce-gönüllü ahlaki ve siyasi oluşumları sağlayabileceğimiz ileri sürülebilir. Böylelikle çoğulculuğu, kabullenmek zorunda olduğumuz bir vakta değil, geliştirmek ve zenginleştirmek istediğimiz bir fırsat olarak da görebiliriz.

Radikal demokrasi, ontolojinin seyrek ontoloji, ontoloji-ahlâk-siyaset ilişkisinin de burç istiaresiyle algılandığı bir durumda radikal farkın, eşitlikçiliğin, demokratik derinleşmenin, tanımanın, geleceğin çok daha mümbit yeşereceği, “öteki”ne liberal evrenselciliğe nazaran çok daha açık ve davetkâr bir zemin sunuyor. Daha da ileri giderek bizzat kendi kendini tartışmaya açıyor. Peki bu durumda siyasetin ahlâktan ayrışık ontolojisinin kavranması ve ahlaki bir konsensüs arama adına ötekilerin akıldışı ilân edildiği tasavvurlar

bırakılıp daha derin bir çoğulcuk anlayışına geçilmesi Batı kurgusunun dışında kalan kesimler için ne gibi imkânlar önerebilir?

Asad'ın deyimiyle bir proje olarak "Batı" kurgusu,¹⁶⁸ postkolonyal teoride medeniyet kurgusunu da yerle bir eden post-Oryantalist anlayışlarla giderek aşınmıştır. Bu da siyaset teorisi tarihi boyunca handiyse ona içkin olagelmiş Batı-merkezciliğin kavranması suretiyle Batı-dışı siyasi tefekkür geleneklerine artan ilgiyi beslemiştir. Sonuç olarak son dönemde her geçen gün daha çok teorisyen tarafından çalışılan Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi akımı çerçevesinde İslâm, Çin, Hint, Afrika ve diğer siyasi düşünce geleneklerinin ana gövdeye katılması çabaları doğmuştur. Demokrasi söyleminin evrensel bir dil olarak bütün dünyaca benimsenme yolunu tuttuğu bir vasatta radikal demokrasi kuramı liberal evrenselcilik tahakkümüne bir alternatif teşkil edebilir mi? Yoksa o da nihayetinde demokrasi söyleminin ihracını idame eden, bu suretle neo-kolonyal söylemi sürdüren bir hareket olmaktan öte değil midir?¹⁶⁹

Başlıbaşına bir makalede tartışılmayı hak eden bu sorun; eylem, devrim ve karşı devrimlerle, demokratik gelişim ve gerileme ile son yıllarda çokça anılan Müslüman çoğunluklu coğrafyada yeni bir güncellik kazanmıştır. Siyaset ontolojisinin savunduğu ontolojik bakışın ve siyaset teolojisinin dikkat çektiği teolojik tortunun, kendini Batılı olarak kurgulayan seküler veya dindar Avrupalı ve Amerikalılar ile o proje dışında kalan dünya halkları arasında daha makul bir müzakere zemini yaratacağı açıktır. Bu çerçevede radikal demokrasi kendisini hiç bitmeyecek bir demokratikleşme süreci, ötekine karşı daimî bir davetkârlık, hep ufukta kalacak bir ideal ve ontolojisi hep müphem kalacak sürekli bir devingenlik olarak gördüğü, hatta demokrasinin bizzat kendisini tartışmaya açtığı ve farklı bir gramerle bu açıklıkla ilişkiye geçtiği ölçüde Batı-dışıyla da daha makul bir müzakere ortağı olacaktır. Sonuç olarak, bu yazıda ele aldığım yeni *Stimmungun*, özgürlük, adalet, eşitlik ve dünya barışı gibi dünya ölçeğinde ve farklı dillerde benimsenmeyi başar-

168 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 12-16.

169 Trend'in derlemesinde Dhaliwal postkolonyal bir konumdan demokrasinin bizatihi modernliğin bir kurgusu ve kolonyal söylemlerle işbirlikçi göründüğünü ifade eder; "demokrasinin bizzat kendisi ırkî bir oluşumdur" der, A. Dhaliwal, "Can the Subaltern Vote? Radical Democracy, Discourses of Representation and Rights, and Questions of Race", *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State* içinde, ed. David Trend (New York: Routledge, 1996), s. 48.

miş etiko-politik idealler için; yani güçlü ve güçsüz, yöneten ve yönetilen, velhasıl hâkim ve madun dünya halkları arasındaki söylem seviyesindeki ilişkilerde siyaset teorisinin hep var olmuş normatif idealleri için daha tercihe lâyık bir durum teşkil edeceği ümidini taşıyabiliriz.

Abstract

New Ontological and Theological Imaginaries in Political Theory and Democracy

This paper analyzes three seemingly disparate but related developments in contemporary Euro-American political thought: political ontology, critical political theology, and new formulations of radical democracy, all of which embrace clear ontological imaginaries. As I walk through each genre, I demonstrate how, when taken together, they cultivate a new mood that signifies an awareness of the ontological and theological elements in one's own thinking. I argue that this awareness eventually prefigures new imaginaries for radical democracy. In the end, the normative hope is that this new development will engender more generous ethico-political formations by enabling a deeper sensibility toward difference and otherness, including the non-Western other.

The first section examines how ontology has recently come to the fore in these two traditions in the form of post-foundational ideas. The basic trend noted here is how several thinkers now maintain the unavoidability of ontology in political thinking as opposed to anti-foundationalist views. But the idea of ground here is a far more elusive, non-determinative one that also defies foundationalist premises. I present the North American versions through White's "weak" and "strong" ontology dichotomy while focusing on the European representatives of this streak through Marchart's conceptualization of post-foundationalism, which draws on the distinction between politics and the political.

Next, I look at how the theological element is being increasingly acknowledged as an ineradicable element of political theory. As a result, many political theorists and political theologians have converged to articulate this theological residue together. As regards the field of political theology, this is where one finds the emancipatory thinking of criti-

cal political theologians, especially liberation theology. As for political theory, I look at three theological concepts that have entertained a worthwhile afterlife: mythos, messianicity, and theodicy. I will demonstrate how these particular concepts can be productively used in political theory. As a case in point, I will pay particular attention in this section to Jacques Derrida's concept of "democracy-to-come."

Coming to terms with our thinking's ontological and theological elements is most meaningful when we consider the new imaginaries of radical democracy. My concern here is to underline how radical democracy's ontological dimension has gradually acquired a crucial significance. In addition to their ontological critique of liberal democracy, radical democratic thinkers are now concentrating more on the ontological conception of democracy as an infinite ideality.

My overall goal in this article is to show that a new mood is emerging in Euro-American political thinking. Inasmuch as our partners are more conscious of their ontologies and the operative mythoi in their own political thinking, our dialogical engagement will be more amenable to political arrangements that pursue more free, just, and egalitarian political arrangements.

Keywords: Political Ontology, Post-Foundationalism, Weak-Strong Ontology, *la Politique* and *le politique*, Political Theology, Mythos, Messianicity, Evil and Political Theodicy, Liberation Theology, Ontological Imaginary, Ontology of Lack and Ontology of Abundance, Radical Democracy, Democracy-to-come, Fugitive Democracy.