

POST-POLİTİKA ÇAĞINDA DEVLET ETİĞİ

*İbrahim Çöllü**

Özet: Carl Schmitt'in siyasal kuramında "devlet çağı" kavramı, açık ve net ayrımların yapılabildiği Batı Avrupa kamu düzenini anlatır. Bu çağın temel özelliği iç ve dış, savaş ve barış, taraf ve tarafsızlık gibi temel ayrımlara dayalı kamu hukuku sorunlarının da net bir biçimde formüle edilip çözülebildiği bir çağdır aynı zamanda. Buna karşın, 20. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan siyasal ve sosyal dönüşümler, neoliberal siyasal rasyonaliteyi küresel ölçekte yaygın kılmaya çalışmaktadır. Çağımızda hâkim bir toplum modeli haline gelen neoliberal toplumun dünyası, post-politik toplumdur. Bu çalışmada, içinde bulunduğumuz post-politik çağda, "siyasal olanın" yeniden anlamlandırıldığı fikrinden hareketle yeni bir devlet etiğine olan ihtiyaca ilişkin bir perspektif geliştirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: post-politik toplum, devlet etiği, siyasal nihilizm, neoliberal siyasal rasyonalite, tarihin sonu

STATE ETHICS IN THE AGE OF POST-POLITICS

Abstract: In Carl Schmitt's political theory, the concept of "state age" describes the Western European public order, where clear distinctions can be made. The main feature of this age is that the problems of public law based on basic distinctions such as internal and external, war and peace, party and impartiality can be formulated and resolved clearly. On the other hand, the political and social transformations experienced in the last quarter of the 20th century are trying to make neoliberal political rationality widespread on a global scale. The world of neoliberal society which has become a dominant model of society in our age is a post-political society. In this study, it is aimed to develop a perspective on the need for a new state ethics, based on the idea that the "political" is re-interpreted in the post-political age we live in.

Keywords: post-political society, state ethics, political nihilism, neoliberal political rationality, end of history

* Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku bölümü doktora öğrencisi: colluibrahim@gmail.com

Giriş

“Devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok.”
(Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*)

Post-politika çağı, toplumsal ve siyasal yaşamda belirgin ayrımların yapılamadığı modernlik sonrası bir çağı imler, içinde bulunduğumuz geç kapitalist düzenin radikal toplumsal değişimlere izin vermeyen egemen ideolojisini temsil eder. Modernlik sonrası böylesi bir dönem, toplumsal yaşamın her yönünün çöküşe geçtiği bir dönemdir. Çöküşten sonra yeni bir dünya tahayyülüne inanılmaz. Sadece yıkımdan ve çölden bahsedilir. Bu dönemin insanı da kendi bütünlüğüne iman edememekte ve hayatını fragmanlar halinde tüketmeye çalışmaktadır. Siyasal hayvandan biyolojik bir varlığa indirgenmiştir insan. Toplumsal ve siyasal sistemin niteliğinin sorgulanmasının akla dahi getirilemeyeceği bu düzende, sistemin ‘aşırı’ sonuçları için alternatif geliştirmeye izin verilir fakat sistemin gerek hukuksal gerekse siyasal dönüşümüne neden olacak etkin eylemlere izin verilmez. Bu toplumu, ‘neoliberal ve militarist post-politik toplum’ olarak niteleyen Taşkale’ye göre, buradaki amaç, sistem için rahatsız edici hiçbir unsurun bulunmadığı homojen bir toplum yaratmaktır (Taşkale, 2015: 55).

Siyasal nihilizmin karakterize ettiği post-politik çağ, aynı zamanda siyasalın ölümü ve tarihin sonu söylemlerinin bilinçdışı bir şekilde yapılandırıldığı bir uzamda var olmaktadır. Tarih boyunca siyasal çatışmaların taraflarının artık muhatabını bulamadığı bu siyasal nihilizm ikliminde, bir panzehir olarak yeni bir devlet etiğine ihtiyaç duyulmaktadır. Siyasal antagonizmanın taraflarının birbirlerinden ısrarla performans talep ettiği fakat bu performansı bulamadığı post-politika çağında, ‘siyasal olanın’ çağrısını siyaset felsefesinin tarihsel birikiminde aramak gerekiyor.

Tarihsiz Halklar “Tarihin Sonu”na Geç Kalabilir mi?

20. yüzyılın son yıllarına eşlik eden ve sosyal bilimlerde dünyasında tartışmalara yön veren merkezi bir kavram, “tarihin sonu” kavramıydı. Bu soncu söyleme, bir ölüm düşüncesi eşlik etmekteydi. Hegel’in tarih anlayışına dayandırılan bu görüşe göre, tarih, bir amaca doğru ilerlemekteydi ve bu amaca varılmakla da tarihin sonuna gelinecekti. Hegel, Prusya devletini bu çatışmanın çözülme anı olarak tasvir etmekteydi. Her ne kadar tarihin sonu kavramı Hegel’e atfedilse de bu kavramın yaygınlaştırılmasında asıl rol Rus asıllı Fransız filozof Alexandre Kojève’ye aittir (Kojève, 2012: 10).

“Tarihin sonu” kavramı, felsefede içinden çıkılmaz bir paradoksu da barındırır: Tarihin sonu gelmeden tarihi anlamak mümkün müdür? Dolayısıyla, tarihin

sonunu ilan edenlerin bir tarih anlatısına sahip olduklarını, belli bir tarih felsefesinin sözcülüğünü üstlendiklerini kısaca tarihi “anladıklarını” düşünebiliriz.

Böyle bir anlatının merkez kavramlarından birisi de “tarihsiz halklar” ifadesidir ki bu da başka bir paradoksu işaret eder. “Tarihsiz halklar” kavramı, Karl Marx’ın Hindistan üzerine gözlemlerini içeren “*Hindistan’da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*” başlıklı makalesinde geçer (Marx, 2009: 87). Tarihsel ilerlemeyi sınıf çatışmaları üzerinden okuyan Marx, doğu toplumları için böyle bir tarihin olmadığını ve hatta sömürge istilalarının sınıf çatışmalarını başlatma olasılığına sahip olması nedeniyle bu toplumlar için ilerletici olacağını ileri sürmüştü.

Nihayetinde, tarihsiz halkların kaderi (tarihleri olmadığından kaderleri olabilirdi) tarihe yetişmeye çalışmaktan başka bir şey olamıyordu. Doğu halkları sadece tarihe değil, tarihin sonuna da geç kalmak durumundaydılar. Fakat tarihin sonuna geç kalmak mümkün müdür (Derrida, 2007: 36)? Bu soruya, söz konusu “geç kalışı” anlamlandırarak bir diyalektiği bulabilirsek mümkündür cevabını verilebilir. Tarih, sadece sınıf savaşımından mı ibarettir? Sınıf çatışmasından azade bir toplumda başka bir çatışma kaynağı olamaz mı?

Felsefe tarihinde, bu çatışma kaynağını, köle-efendi diyalektiği üzerinden arayanlar olmuştur. Kojeve, tarihin sonunu felsefi bir düzleme oturtmak amacıyla bu süreci köle-efendi diyalektiği kapsamında ele alan düşünürlerden birisidir. Bu nedenle, Hegel üzerine verdiği derslerinin bir kısmını, *Tinin Fenomenolojisi*’nde irdelenen “Efendilik ve Kölelik” başlıklı bölüme ayıran Kojeve’in yorumuna göre, tarihsel mücadelelerin temelinde efendi ve köle diyalektiği bulunmaktaydı ve bu diyalektik de bir tanınma kavgasından başka bir şey değildi. Tarih boyunca yaşanan çatışmaların temelindeki asıl zıtlığı oluşturan siyasi moment, insanların başkaları tarafından kabullenilme isteğidir. Bu bir saygınlık kavgasıdır. Arzunun taklitçi doğasına dikkat çeken Girard’a göre, insanlar basit isteklere sahip varlıklar olarak tarif edilemezler. Onların sahip oldukları isteğin temelinde otantik bir taklitçilik eğilimi yatar. Bir kişinin bir nesneyi isteyebilmesi için, aynı nesnenin belli bir itibara sahip bir üçüncü kişi tarafından da istenmiş olması gerekir (Girard, 2017: 286). Benzer bir görüşe sahip olan Kojeve’e göre, sadece böyle bir istek, insansaldır. İnsansal istek, başka bir isteğin peşinden koştuğu sürece bir anlam ifade eder. Zaten, toplum, istek olarak birbirlerini isteyen isteklerin topluluğundan başka nedir ki? Kısaca, başkalarının istediğini sırf bir başkası istediği için isteyen kimsenin durumu insanca pek insanca bir tutumdur.

Demek ki, şu dünya üzerinde insan ancak bir sürü içinde ortaya çıkabilir. İnsansal gerçekliğin, toplumsal bir gerçeklikten başka bir şey olmamasının nedeni de budur. Ama sürünün bir toplum haline gelmesi için, İsteklerin çoğulluğu yetmez sadece, sürünün üyelerinden her birinin İsteklerinin, öteki üyelerin İsteklerine de yönelmesi –ya da yönelebilmesi- gerekir. İnsansal gerçeklik eğer bir toplumsal gerçeklikse, toplum ancak, İstek olarak birbirlerini isteyen İsteklerin topluluğu olarak insansaldır. (...) Nitekim doğal bir nesneye yönelmiş İstek ancak, bir başkasının aynı nesneye yönelik İsteğiyle 'dolayımlanmış' olduğu zaman insansaldır: başkalarının istediğini istemek, onlar o şeyi istediği için insansaldır. (Kojève, 2012: 82)

İnsan, insansal isteğini ancak kendi hayatını tehlikeye atan eylemlerle gösterme imkânına sahiptir. Başkasının isteğine yönelik eylemin kökeninde, o isteğin yerine kendini koyma iradesi yatar. Dolayısıyla, insansal isteğin kökeninden kendi bilinip-tanınma iradesinin bir başkasına dayatılması ve bu şekilde onun olumsuzlanması söz konusudur. İnsansal tarih, bilinip-tanınma uğruna ölümüne girilen bir savaşın tarihinden ibarettir. Başkası tarafından kabullenilme isteği uğruna girilen ölümüne mücadelede efendi, sonuna kadar gitmeyi göze alabilmiş ve bu şekilde sonuna kadar gitmeye gücü yetmeyen köle tarafından tanınıp kabul edilmiştir. Her ne kadar, köle tarafından tanınmak ve onun emeğine mahkûm olmak, efendiyi mutsuz bilince sahip kılsa da tarihsel ilerleme, efendi ve köle arasındaki bitmez mücadelelerin kırılma anlarının toplamından ibaret kalmıştır.

Eğer insan, kendi değişip-oluşmasından başka bir şey değilse; eğer insanın mekândaki insansal varlığı, zamanundaki varlığıysa ya da zaman olarak varlığıysa, eğer açığa-vurulmuş insansal gerçeklik, evrensel tarihten başka bir şey değilse, bu tarihin, Efendilik ile Köleliğin arasındaki etkileşimin tarihi olması gerekir; dolayısıyla, tarihsel 'diyalektik', Efendinin ve Kölelerin 'diyalektikidir'. Ama eğer, tez ile antitezin karşıtlığı, ancak sentez tarafından gerçekleştirilen uzlaşma içinde bir anlam taşıyorsa, eğer gerçek anlamda tarihin zorunlu bir sonu varsa, eğer değişip-oluşan insan, değişip-oluşmuş insanda doruğuna ulaşacaksa, eğer İsteğin doyuma ulaşması gerekiyorsa, eğer insanın bilimi, kesinlikle ve tümellikle geçerli bir değer taşımak zorundaya, - evet, eğer böyleyse- Efendinin ve Kölenin arasındaki etkileşimin, en sonunda, onların 'diyalektik olarak ortadan kaldırılmasına' ulaşması gerekir. (Kojève, 2012: 85-86)

1990'lı yıllarda tarihin sonu savının gündeme gelmesinin bir nedeni de artık bu çekişmenin bir nihayete erdiği, liberal demokrasinin zaferiyle çatışmaların da sonuna gelindiği iddiasıydı. Bir anlamda, bundan sonra yaşanacak çatışmaların

doğası esaslı bir dönüşüme yol açmayacaktı dünya tarihinde. Fakat o günden bugüne başta yeni toplumsal hareketler olmak üzere yaşanan toplumsal ve alternatif siyasal gelişmeler tarihin ve tanınma mücadelesinin bitmediğini ve tarihin devam etmekte olduğunu birçok ülkede ve protestoda gösterdi.

Benzer bir tartışmanın II. Dünya Savaşı sonrasında siyaset felsefesine yönelik olarak dile getirildiğini hatırlamak gerekmektedir. Siyaset felsefesinin ölümünü ilan eden birçok düşünür ve filozof bu ölümün nedenini siyaset felsefesinin felsefenin ölü elinden kurtulmakta geç kalışına bağlamışlardır (Winch, 2020: 13).

Burada önemle vurgulamak gerekir ki, sadece siyaset felsefesinin ve tarihin değil, toplumsal yaşamın, demokrasinin, hukukun, tıbbın veya bildiğimiz anlamda tarımın sonunu ilan eden “soncu” söylemler, tam da bu kavramlar hakkında belli bir türden egemen dayatmanın hayata geçirilmeye başlandığının işaretidir. Bu bağlamda Derrida’nın şu sorusu hala yanıtlanmamış olarak duruyor: “Tarihin son buluşu, belirli bir tarihin son buluşu mudur?” (Derrida, 2007: 36) Bir başka anlatımla, örneğin, günümüzde siyasetin sonuna gelindiğini iddia eden düşüncede, mevcut tahakküm koşullarının değiştirilemeyeceği ve toplumsal yaşamın şimdiye hapsolmesinden başka bir çare kalmadığı iddia edilmektedir.

Artık, hafızasız ve geleceksiz bir toplumsal yaşama mahkûm muyuz? 2020 yılının başlarında tüm dünyayı saran ve etkisi hala devam eden pandemi süreci, böylesi bir mahkûmiyetin tartışmaya açıldığı birçok kamusal tartışmayı tetiklemiştir. Felsefeden antropolojiye kadar uzanan farklı çalışma alanlarına ait düşünürlerin salgının sonuçlarını ele aldıkları bu çalışmalarda, haklı olarak böyle bir dünyada daha iyi bir kamu nasıl yaratılabilir sorusuna yanıtlar arandı (Ünal, 2020). Agamben’in istisna hali kuramına sürekli atıfta bulunulduğu bu tartışmalarda, kitlelerin güçlü devlet talebi uğruna sahip oldukları temel haklardan neden bu kadar kolayca vazgeçtikleri sorusuna da yanıt arandı. Bu tartışmalar, aslında, siyaset felsefesinin unutulmuş sorunlarını gündeme getirmekten başka bir şey değildi. Örneğin, Agamben, bu dönem için yazdığı “Öğrencilere Ağıt” başlıklı makalesinde, pandemi nedeniyle yapılmak zorunda kalınan çevrimiçi üniversite eğitiminin öğrenciyi ve üniversiteyi öldürdüğünü açıkça belirtmiştir (Agamben, 2020). İşte bir ölüm ilanı daha.

Kimin hayatının daha kırılğan kimin hayatının vazgeçilebilir olduğunun daha açık bir biçimde gözler önüne serildiği bu süreçte, etik ilkeler ve özellikle devletin varlığı cılız da olsa bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu tartışmalar, bir yönüyle siyaset

felsefesinin ve siyasal iktidar sorununun bir parçasıdır. Peki, bu tartışmalar, toplumun bilmediği ve deneyimlemediği bir siyasal sırrın peşinden giden tartışmalar mıydı?

Bir Tahriften İbarete Olan Tarih

Her tarihsel dönemi karakterize eden bir söylem düzeni mevcuttur ve bu söylemsel düzen hakikati gizlemekten ziyade onu açığa vurma üzerine kurgulanmıştır. Bir başka anlatımla söylemsel düzen, kendisini var eden toplumsal hakikatin takip edilebileceği açık erişimli bir kaynaktır. Belki de bu yüzden, günümüzde, yasa koyucu aydınlar, yerlerini yorumculara bırakmak zorunda kalmışlardır. Hakikat hakkında yargılar dağıtacak bir aydın kesimine gerek yoktur, belki de yorumlar yeterlidir günümüzde.

Deleuze, Foucault'nun arkeolojik yöntemini değerlendirdiği kitabında, hiçbir çağın veya hiçbir tarihsel formasyonun hiçbir şeyi gizlemediğini, her şeyi açıkça söylediğini ve her şeyi çınlıplak gösterdiğini belirtir (Deleuze, 2019: 52). Tarihte, siyasal sır diye bir şey yoktur. Her tarihsel süreç, kendi bağlamı içinde hakikati haykırır.

Bir sözcenin politikleşmesini, yani politik doğasını belirleyen kurallara gelince, politikacıların asla yalan söylemediklerini ve bir anlamda, radikal bir kinizmle, her şeyi söylediklerini görürsünüz. 'Yalan söylüyorlar' demek aptalcadır. Kesinlikle yalan söylemezler. Sağın seçim kampanyasını ele alalım: Sağ söyler, ama tam da seçimlerden sonra başımıza neler geleceğini söyler, bunu biliriz. Chirac hiç de bir yalancı değildir, bir gerçektir. Ne olursa olsun bizden bir şey saklamaya ihtiyaçları yoktur, başımıza neler geleceğini iyi biliriz, gayet iyi biliriz ve bunu bizden saklamazlar: Kimlik kontrolleri –bu kontrollerin özellikle genç ve biraz esmer tiplere yapılacağını biliriz; bize yalan söylediklerini söyleyemeyiz, aksine bize bunu bildirmişlerdir. Patronların çalışma bakanının müdahalesi olmadan işten çıkarmalar yapabileceğini bizden sakladıklarını söyleyemeyiz. Kesinlikle her şeyi söylerler, saklayacak hiçbir şeyleri yoktur politikacıların. (Deleuze, 2019: 52-53)

Neoliberal tarihsel formasyon da kendine özgü hakikati mümkün kılan söylemsel pratiklere sahiptir. Pandemi sürecinde hızlıca hayata geçirilen esnek çalışmadan çevrimiçi eğitime kadar birçok uygulama, uzun zamandır, neoliberal rasyonel aklın yaşanan krizlere açıkça önerdiği birer söylemsel pratiklerdi. Bu açıdan, neoliberal düşüncenin kendi hakikatlerini bir defa daha haykırıldığı bir tarihe tanıklık ediyoruz. Bu hakikat, bir sözce rejimi biçiminde, tarihin, siyasetin, çalışmanın ve eğitimin sonunun geldiğinden dem vurmaktadır.

Toplumsal ve siyasal yaşamın tüm boyutlarını kuşatan bir söylem olarak bir “son” düşüncesiyle hesaplaşmanın yolu, bu kavramları tekrar anlamlandırmaktan geçmektedir. Siyaset felsefesi, tarihsel birikimiyle ve özellikle modern toplumda iyi yaşam üzerine düşünmesiyle böyle bir anlamlandırmada önemli bir konumda bulunmaktadır.

Devlet Etiği Üzerine Düşünmek

Yaşadığımız toplumda iyi yaşamın imkânı üzerine nasıl konuşulabileceğini tartışmaya başlamak için Carl Schmitt’in klasik çağ/devlet çağı kavramsallaştırmasına değinmek gerekli olacaktır. Schmitt’in “devlet çağı” olarak tasvir ettiği dünya gerçek anlamda sınır çekmelerin dünyasıydı (Ağtaş, 2013: 247). Gerçek anlamda sınırların varlığı, toplumsal ve siyasal düzeni anlamlandıran bir hattı da kurmaktaydı.

Sonuçta şundan emin olabiliriz: Burada söz konusu olan, ister sivil düzenin sınırlarını (doğa durumu karşısında), ister bilincin sınırlarını (bilinçdışı karşısında), ister uygarlığın sınırlarını (yabanıl öteki karşısında), isterse kamusalın sınırlarını (özelin karşısında) belirlemek olsun, ki bu listenin ne kadar uzun olduğunu biliyoruz, nihayetinde modernliğin yapışkan takıntısı, sınır çekmek, bir şeyi diğerinden ayıran eşiği belirgin kılmak olmuştur. Devlet bizatihi böyledir –hem bir sınır çekme ediminin dolaysız sonucudur, hem de kendinden yeni sınırlandırma ilkelerinin doğmasına cevaz vermiştir. (...) devletin ayrıksı bir form olarak inşasını başta mümkün kılan şey, siyasal birliğin içerisini dışarisinden ayıran eşikten, özgün bir siyasal tertibat türetebilmiş olmasıdır. (Ağtaş, 2013: 248)

Devlet çağı, kendisini belirgin sınırlar çizebilme yetisi olarak tanımlıyorsa, post-politika çağı da bu ayrımların ihlali ve belirsiz kılınması üzerinden tanımlanabilir. Bu belirsizlik kendisini en çok iktidar ile politika arasındaki geleneksel birlikteliğin nihayetinde somutlaşmaktadır. Evet, Bauman’ın ifadesiyle insanlık durumumuz bir fetret devrinde yaşamaktadır (Bauman, 2017:11). Post-politika çağı, insanlığın tarih boyunca uyguladığı eski yöntemlerin işe yaramadığı ancak yeni şartlara uyum sağlayacak modellerin de üretilemediği bir risk çağıdır. Bir şeyleri yapabilme becerisi olarak iktidarın, politikadan koptuğu bir çağdır.

Bu çağ, aynı zamanda devlet etiği üzerine düşünmenin koşullarını da bize sunmaktadır.

Devlet etiği üzerine düşünen bir kamu hukukçusu olarak Carl Schmitt, 1955 yılında Alexandre Kojève ile mektuplaşmalarının birinde, devlet çağının sona erdiği

konusunda mutabık kalmışlardı. Kelimenin gerçek anlamında artık devletlerden bahsetmenin mümkün olmadığını yazan Kojeve'e verdiği cevapta Schmitt; "evet, devlet, işte bu ölümlü Tanrı artık öldü ve bunu hiçbir şey değiştiremez" diye yanıtlamıştı (Kojeve and Schmitt, 2001: 101). Tartışmada temel sorun, devlet çağının sona ermesi değildi. Post-politika çağında, siyasal olanı kuracak olan otorite nerede aranacaktı? Malum, devlet çağının sona ermesi siyasalın da sona erdiği anlamına gelmiyordu. Peki "devlet çağı" sona ermişse yeni düzenin nomosu ne olacaktır? Post-politika çağında nasıl bir devlet etiğine başvurulacaktı? Akışkan modernlik içinde her şeyi buharlaştığı bir dünyada katılığı, belirginliği, farklılığı ve netliği hangi siyasi figür sağlayacaktı? Bu konuda verilen cevapların çeşitliliği aslında tartışmanın bitmediğini göstermektedir. Foucault'nun disiplin toplumu, Deleuze'ün denetim toplumu, Ulrich Beck'in risk toplumu veya Byung-Chul Han'ın son zamanlarda yorgunluk-performans-şiddet toplumu olarak tartışmaya yaptıkları katkılar bir devlet etiğine işaret eden okumalardı aynı zamanda. Dolayısıyla, siyasalın ölümünü ilan etmek için hala erken bir devredyiz.

Bir başka açıdan bu ilan, çok daha önceleri Nietzsche tarafından "Tanrı'nın Ölümü" üzerinden haber verilmeye çalışılmıştı. Tanrı'nın ölümünü ilan eden Nietzsche aynı zamanda siyasi bir nihilizmin varlığının altını çizmekteydi. Tanrı'nın ölümü, modernliğin ve kültürel dünyanın değerleriyle ne yapacağını bilemeyen bir dünyanın başlangıcıydı.

Siyasal Nihilizmi Askıya Alan Bir Etik Önerisi

Dinsel nihilizmden farklı olarak siyasal nihilizm, biri radikal diğeri edilgin olmak üzere iki başlıkta ele alınabilir (Diken, 2011: 20). Radikal nihilist, bu dünyayı olumsuzlayan, bu dünyayı reddeden ve bunun için bu dünyayı yok etmeye kadar elinden geleni yapan biri olarak ortaya çıkarken, edilgin nihilist gerçek dünyadan hoşnut olan fakat bu dünyanın kötücül niteliklerini kabul etmeyen ve ondan sakınan insanıdır. Günümüz dünyasında bu iki nihilist tip hem toplumsal arenayı kuşatmakta hem de çatışmaktadır. Yaşanan bu çatışmanın adına siyaset adı verilerek dışlanmak istenmektedir.

Edilgin ve uyumcu nihilist, siyaset felsefesinin sonunu ilan eden ve bu alanın sorun alanlarını siyaset bilimine havale eden düşünürlerin çaresizliğinin tam karşılığıdır. O, çatışmasız bir siyaset istemekte, tek bir insanın ölmediği savaflara onay vermekte ve bu onayı kafeinsiz kahvesini yudumlarken vermektedir. Radikal nihilist ise, sahip olduğu değerlerin karşılığını bu dünyada göremediğinden sürekli hınc içindedir.

Bir yanda hınç diğer yanda siyasal nihilizm, günümüzde siyasal tartışmaları alttan alta belirleyen bu iki duygulanımdır. Bu dünyadan hıncını alamayan radikal nihilistin öfkesine bu dünyanın gerçekliğinden ayrı düşünülemez olan çatışmalardan kaçınan edilgen nihilistin kahkahası karışmaktadır. Peki, böyle bir siyasal varoluşa taze bir nefes getirecek bir müdahaleyi nereden beklemeliyiz?

Bunun için öncelikle neoliberal aklın önerdiği ve tüm değerlerin altüst olduğu nihilist toplumun bu iki tipi yerine değerlerin yeniden değerlendirildiği anti-nihilist toplumu ve ona eşlik eden yeni bir devlet etiğini tartışmaya açmak gerekiyor (Schmitt, 2019: 273).

Yaşamı önceleyen bir hakikat yerine yaşamın hizmetinde olan bir hakikatle yaşayan bir toplum, aynı zamanda, tarihsel varoluşunu da eline almayı başaracaktır. Bunun için öncelikle felsefenin hakikatlerin üretildiği bir alandan ziyade hakikatleri üreten dört koşula dayandığı düşüncesi savunulmalıdır (Badiou, 2012: 117). Bu alanlar aşk, bilim, sanat ve siyasettir. Felsefe, bu dört alan veya koşulun yarattığı hakikatlere, onları mümkün kılacak bir uzam sağlar. Hakikat, felsefenin sahip olduğu kendi kavramları üzerine düşünmeyle açığa çıkartılmayacaktır. Daha çok sanatın, siyasetin, bilimin ve aşkın ürettiği hakikatleri ele alıp değerlendirecektir. Hakikatler, felsefe dışı alanlarda üretildiği bir kez kabul edildiğinde felsefenin hakikatleri yakalayan bir konumu bulunmaktadır.

Siyaset bilimi hakikat üzerine düşünmez, bilime referansla hakikati bilmek ister fakat siyaset felsefesi hakikat üzerine düşünür. Bu bağlamda, siyaset felsefesi, siyasal olana saygı duyar, bunun için siyasal çatışmayı talep eder ve bu alanda üretilen hakikatin diğer hakikatlerle bir arada düşünülebilmesini ve çatışmasını sağlayan düşüncenin alanı olarak öne çıkar. Siyaset felsefesi tarihi de böylesi siyasal çatışmaların doğasına ilişkin soruşturmalar toplamı olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan, Zizek'in post-politika döneminde siyasal çatışmayı göz ardı eden bir siyasal düşünceler tarihine yönelik eleştirisi haklıdır (Zizek, 2019: 33).

Bütün siyasi düşünce tarihinin nihayetinde gerçek bir siyasal çatışmanın içerdiği mantığın, inkârların silsilesinden başka bir şey olmadığını iddia eden Zizek'e göre, gerçek siyasi mücadele asla birden fazla çıkarlar arasındaki rasyonel müzakere değildir. Gerçek bir siyasal mücadele, müzakere neticesinde paylaşılacak çıkarların hesabından ziyade dışlanmışların tanınmasını içermelidir.

Gerçekten de günümüz toplumunda rasyonel müzakereye konu olamayacak bir siyasal çatışma yok gibidir. Sonuçta iptal edilemeyecek uluslararası sözleşme,

yönetişime konu olamayacak bir iş süreci, güncellenemeyecek bir veri yoktur. Her şey konuşulabilir ve tartışılabilir gibidir fakat müzakere masasına erişim sorunludur. Tarih boyunca hakiki siyasal ögenin masadan dışlanması çeşitli dışavurumlarıyla karşılaşılmıştır.

Zizek, kendi tezini açıklamak üzere hakiki siyasetin inkârının kök-siyaset, yarı-siyaset, Marksist meta-siyaset ve ultra-siyaset olmak üzere dört çeşidinden bahsetmektedir (Zizek, 2019: 47).

Kök siyaset mantığında, geleneksel, kapalı ve organik bir toplum tasavvuru söz konusudur. Herhangi bir boşluğu içermeyen bu toplumda bir siyasi çatışmanın ortaya çıkması mümkün değildir. Yarı-siyaset mantığında, siyasi çatışma kabul edilmekte fakat siyaseti çatışmanın yaratabileceği olumsuz sonuçlardan kurtarabilmek için kavranın kurallarının net bir şekilde ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda, siyasi çatışmanın parlamento gibi temsili kurumlar vasıtasıyla işlediği kabul edilir. Marksist meta-siyasette ise, siyasi çatışma, bütünüyle kabul edilir fakat onun yeri ekonomik süreçlerin perde arkasından yönettiği bir gölge oyununa indirgenir. Ekonomik çatışmanın yok olduğu bir dünyada siyasal çatışma da yok olacaktır ve dolayısıyla bu anlayışta siyasal çatışmanın bir gün kendi kendini imha edeceğini düşünmek gerekmektedir. Ultra siyaset, ihtilafı, siyasetin doğrudan militarizasyonu yoluyla en uç noktaya taşıyarak siyaseti depolitize eder. Burada siyasal olan biz ve onlar arasında kodlanan bir hayati mücadeleye indirgenir.

Bu dört tür siyaset tanımında ortak olan şey, hepsinin siyasal çatışmanın doğasını gizlemesidir. Bu çatışma ya hiç kabul edilmemekte ya da başka adlar altında gizlenmektedir. İçinde bulunduğumuz post-politika çağında, kapalı bir toplumu tasavvur eden ve siyaseti geleneksel kurumlara havale eden nihilist bir tavır kabul görmüş gibidir. Bu nihilist tavır bir yönüyle yaşanan çatışmaları doğal akrabalık formlarını tekrar hayata geçirerek çözmek iddiasındadır. En belirgin sloganı büyük insanlık ideali ve ona eşlik eden kof bir kardeşlik çağrısı olan bu tavır, toplumun öteki ile olan potansiyel çatışmasını gizleyebileceğini düşünür.

Bitirirken...

Batı Avrupa kamu düzenini klasik kılan nitelik, onun içerisi ile dışarı arasında belirgin ayrımlar yapabilmeyi sağlayan bir devlet çağını yaşamış olmasıdır. Günümüzde neoliberal dönüşüm, bu sınırların belirsiz kılınması üzerinden kendi siyasal momentini kurmaktadır. Post-politika çağı, kamusal ile özel olan, siyasal birliğin içerisi ile dışarı, olağan ile olağanüstü, devlet ile toplum gibi geleneksel ikiliklerin arasındaki belirgin ayrımları çizebilecek iktidar ile bu ayrımların ne

ölçüde belirgin kılınabileceğini belirleyecek politikanın boşandığı bir süreci işaretlemektedir.

Avrupa siyasal düşüncesinde çok katmanlı anlamlara sahip olan polis ve politika kavramlarının yeniden anlamlandırıldığı bir sahnenin içerisindeyiz. Ranciere, polis ile politika arasındaki anlamsal ilişkiyi tekrar yorumladığı siyaset üzerine yedinci tezinde politikayı polisin karşısına koymaktadır. Ranciere'e göre, polis ne bir toplumsal işlevdir ne de bir baskıdan ibarettir; polis, bir tarafın payını veya paysızlığını belirleyen örtük bir yasadır. Politika ise, söz konusu bu örtük yasanın işleyişine çomak sokmaktır (Ranciere: 2007: 150). Gelgelelim, neoliberal siyasal rasyonalite, politikanın da sonunu ilan ettiği bir hengamede, politikayı, devletin iç ve dış düşmanlara karşı güçlendirilmesine indirgeyen bir anlama hapsedmeyi önermektedir. Post-politika çağında, polis ile politika arasındaki belirgin ayrımlar yerini belirsizliğe bıraktığı gibi söz konusu ikiliğin yanına üçüncü bir kavram eklenmiştir (*Polizei-Politik-Politesse*). Bu kavram, Schmitt'in küçük politika olarak adlandırdığı "Politesse" kavramı olup, Polizei (polis) ve Hostess (hostes) kelimelerinden türetilmiştir (Schmitt: 2012, 150). Küçük politika (politesse), kitlelere, polis ve politikanın yürüdüğü yollar yerine hızlı ve kestirme yolları önermektedir. Küçük politika, post-politik çağın nihilist karakteridir. Bu nihilist karakter, politikanın geleneksel kamusal alanlarını reddetmektedir. Onun mekânı, kamusal müzakerelerin yapıldığı açık ve geniş alanlar yerine küçük ve kapalı odalardır. Bir başka anlatımla, her şeyin minimize edilmesinin tavsiye edildiği post-politik çağda politika, saray oyunları anlamında kullanılabilen "politesse"ye indirgenmeye çalışılmaktadır.

Post-politik toplumda siyasal nihilizmin izlerini edebiyatta da görmek mümkündür. Karamazov Kardeşler'de, Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta "Kardeşin nerede?" sorusuna Kabil'in verdiği cevabı, başka bir biçimde inançsız İvan Karamazov da vermekteydi. Romanda, İvan, ağabeyi Dimitri'nin nerede olduğunu soran saf ve temiz bir inanca sahip Alyoşa'yı "Bana ne, ağabeyin Dimitri'nin bekçisi miyim ben?" diye tersler (Dostoyevski, 2001: 261). Evet, dünya nimetlerine boğulmuş baba Karamazov ile büyük oğlu Dimitri arasındaki kavgaya inançsız bir kardeşten gelen müdahale bu şekildedir. Kabil'in bu cevabını tekrarlayan İvan Karamazov, post-politika dönemini karakterize eden siyasal bir nihilisttir. Siyasal nihilizme karşı çıkmanın yolu, kamusal ortaklığı tekrar kurmaktan geçer fakat bu imkân insanların elinden alınmış gibidir.

Kabil'in şaşkınlık ve gücenmişlik içeren bu cevabının niteliği nedir? Levinas, bu cevabın ontolojik nitelikte olduğunu, etik yanının eksik kaldığını iddia etmiştir.

Evet, ontolojik olarak herkes birbirinden ayrıdır. Tanrı'nın sorumluluk yükleyen sorusuna kızan ve şaşırın Kabil haklıydı. Kardeşinden sorumlu bir siyasetin önerilmesi için öncelikle, bu siyasetin zemini olabilecek sözleşmenin veya temsil mekanizmalarının kabulü gerekir (Bauman, 2011: 90). Kardeşin kardeş olduğunu iddia edebilecek bir temsil tahayyülü veya kaderleri birbirine bağlayabilecek bir sözleşmenin imzalanması gerekir. Bunun için de bu sözleşmeyi güvence altına alacak bir devlet etiğine ihtiyaç vardır. Ancak, post-politika çağında, devlet etiği eksik, siyasal nihilizm ise fazladır; insanlar arasında ne bir sözleşme ne bir temsil durumu söz konusudur.

Bauman'ın çok sevdiği ve sıklıkla alıntı yaptığı Kafka'nın "Gemeinschaft" hikâyesinde, aynı değerlere ve birbirlerine sahip beş kişiden oluşan kapalı bir topluluğun altıncı kişiyi kendi aralarına almak istemeyişlerindeki ısrarı ve tedirginliği okuruz. Başkasını önemsemeyen bir dil üzerinden bir topluluk kuran beş kişinin huzurunu kaçıran altıncı kişi hep olacaktır ve onların arasına girmeye çalışıp duracaktır.

Bize bir kötülük etmiyor, ama sinirimizi bozuyor ve bu da yeterince kötü; neden istenmediği yere girmeye çalışıyor? Onu tanımıyoruz ve aramıza katılmasını istemiyoruz. Bir zamanlar, elbette, biz beşimiz de birbirimizi tanımıyorduk, hâlâ da birbirimizi tanıdığımız söylenemez, ama beşimiz için iyi ve hoş görülebilir olan o altıncı için iyi ve hoş görülebilir değil. Her hâlükârda, biz beş kişiyiz ve altı kişi olmak istemiyoruz. Ve zaten sürekli birlikte olmanın anlamı nedir ki? Bunun beşimiz için de bir anlamı yok, ama işte biz bir aradayız ve bir arada kalacağız; öte yandan, tecrübelerimize dayanarak, yeni bir kaynaşma istemiyoruz. Ama bunu altıncıya nasıl açıklayacaksınız? Uzun açıklamalar onu neredeyse aramıza almamızla sonuçlanacaktı, o yüzden açıklama yapmamayı ve onu aramıza almamayı tercih ediyoruz. (Kafka, Gemeinschaft: 2020)

Kapalı bir topluluğun üyeleri olan bu beş kişi de kendi aralarında yabancılaşma çektiği halde, altıncıyı neden aralarına almak istemez? Bu nasıl bir tecrübedir ki yeni bir kaynaşmayı ısrarla reddeder? Belki de en önemli vurgu topluluğun dışladığı o altıncı kişiye yapılmak istenmeyen açıklamada gizlidir. Polis, bu beş kişilik kapalı birimin kapalı kalmasını belli bir istikrar adına olumlar ve tahkim ederken; politika ise altıncı kişinin neden topluluğa alınmadığının sorgulanması ve açıklama istenmesidir. Ranciere, polis ile politika kavramlarını açıklarken, polisin, öncelikle orada olanın ve dolayısıyla orada olmayanın barizliğinin hatırlatılması olduğunu ifade etmiştir (Ranciere, 2007, s.150). "Polis caddede seyredecek hiçbir şey

olmadığını söyler. Dolaşım mekânının yalnızca dolaşım mekânı olduğunu söyler.” Buna karşın politika ise, o dolaşım mekânının aynı zamanda emekçilerin ve vatandaşların tezahür ettiği siyasal mekânlar olduğunu söyler.

Post-politik toplumda, ahlaki özne yalnızdır, insanların birlikteliği sadece yan yana gelmekten ibarettir. Bauman’ın yerinde tespitiyle “*ontolojik olarak en fazla birbirimizle birlikteyiz, yan yana fiziksel olarak yakın olabilir, birbirimizin sırtını sıvazlayabiliriz; ama yine de sonsuz bir şekilde uzağız.*” (Bauman, 2011, 90-91). Fakat yine de bu uzaklıkların belli yakınlıkları barındırdığını unutmamalıyız. Bunun için en başta yapılması gereken, insanların birlikteliğinin sadece yan yana gelmekten ibaret olmadığını ve bu yan yana oluşun yeni bir siyasallık barındırdığını savunmaktır.

Kaynakça

- Agamben, G. (2020). *Öğrencilere Ağıt*, çev. Kubilay Cenk, <https://university-versus.org/2020/05/23/agamben-koronavirus-ogrencilere-agit/>
- Agtaş, Ö. (2013). *Ceza ve Adalet*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Badiou, A. (2016). *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, Can Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (2019). *Bilgi-Foucault Üzerine Dersler*, çev. Ayşegül Baran, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Derrida, J. (2007). *Marx’ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Diken, B. (2011). *Nihilizm*, çev. Aylin Onocak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Dostoyevski, F. M. (2001). *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Girard, R. (2017). *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kafka, F. (2020). “Gemeinschaft”, <http://www.cafrande.org/her-halukarda-biz-bes-kisiyiz-ve-alti-kisi-olmak-istemiyoruz-gemeinschaft-franz-kafka/> (Erişim Tarihi: 23 Şubat 2023).
- Kojeve, A. (2012). *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kojeve, A. ve Schmitt, C. (2001). “Correspondence”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Volume 29, Number 1, ss. 91-115.

- Marx, K. (2009). "Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları", çev. Muzaffer Erdost, *Sömürgecilik Üzerine* içinde, Sol Yayınları, Ankara.
- Ranciere, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2012). *Siyaset Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C. (2019). "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", çev. Hivren Demir Atay, Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması* içinde, der. Chantal Mouffe, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Taşkale, A. R. (2015). *Neoliberal ve Militarist Post-Politika, Siyasal Bastırma Sanatı*, çev. Müge Serin, Nota Bene Yayınları, Ankara.
- Ünal, E. (2020). "Önsöz", *Çivisi Çıkan Dünya Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler* içinde, der. Erkan Ünal, Runik Kitap, İstanbul.
- Winch, P. (2020). *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, İstanbul.
- Zizek, S. (2019). "Post Politika Çağında Carl Schmitt", çev. Hivren Demir Atay, Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması* içinde, der. Chantal Mouffe, İletişim Yayınları, İstanbul.