

2026, Vol. 7(1), 11-29
© The Author(s) 2026
Article reuse guidelines:
<https://dergi.bilgi.edu.tr/index.php/reflektif>
DOI: 10.47613/reflektif.2026.260
Article type: Research Article

Received: 31.10.2025
Accepted: 19.02.2026
Published Online: 18.03.2026

Eylem Yolsal Murteza*

Erik Swyngedouw'da İklim Krizi ve Politik Olanın Merkezileşmesi *The Climate Crisis and the Re-Centering of the Political in Erik Swyngedouw*

Öz

Bu makalenin amacı çevrenin felsefi bir tartışma alanı olarak nasıl konumlandığını haklar temelli bir anlayış çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu doğrultuda ayrıca Erik Swyngedouw'un iklim krizine yönelik güncel politikaları "iklim popülizmi" kavramıyla ele almasının, felsefe ile kurduğu diyalog üzerinden açıklanması hedeflenmektedir. Swyngedouw, 1960'lı yıllarda hak mücadeleleriyle felsefi düşünceye yerleşen "politik olan" kavramını çalışmalarının merkezine yerleştirir. Bu kavramı, iklim değişikliğine ilişkin politikaları çözümlemek için kuramsal bir zemin olarak kullanır. Bu zeminde politika ve politik olgulara yönelik analizlerinde Jacques Rancière, Slavoj Žižek ve Jacques Lacan gibi düşünürlerin görüşlerinden teorik arabulucular olarak yararlanır. Böylece Swyngedouw, krize yönelik mevcut politikaların apolitikleştirici ve teknokratik karakterlerini eleştirel bir biçimde tartışır. Ayrıca bu makale, Swyngedouw'un felsefi yaklaşımını daha derinlikli biçimde kavrayabilmek için Claude Lefort'un demokrasi, politik olan, Öteki ve iktidar kavramlarını da inceleyecektir. Sonuç olarak, Swyngedouw'un iklim popülizmi eleştirisinde politik olanın merkezileştirilmesini nasıl bir çözüm önerisi olarak ele aldığı gösterilecektir.

11

Abstract

The aim of this article is to examine how the environment is positioned as a philosophical field of inquiry within a rights based framework. In this context, the article also seeks to explain Erik Swyngedouw's analysis of contemporary policies addressing the climate crisis through the concept of "climate populism," focusing on the dialogue he establishes with philosophy. Swyngedouw places at the center of his work the concept of the political which entered philosophical thought through struggles for rights in the 1960s, and employs this concept as a theoretical ground for analyzing policies related to climate change. Within this framework, his analyses of politics and political phenomena draw on the ideas of thinkers such as Jacques Rancière, Slavoj Žižek, and Jacques Lacan as theoretical mediators. In doing so, Swyngedouw offers a critical discussion of the depoliticizing and technocratic character of current climate policies. Furthermore, in order to gain a deeper understanding of Swyngedouw's philosophical approach, this article also examines Claude Lefort's concepts of democracy, the political, the Other, and power. Ultimately, the article demonstrates how, in his critique of climate populism, Swyngedouw advances the re-centralization of the political as a possible response to the climate crisis.

Anahtar Kelimeler

Politik olan, iklim krizi, çevre hakkı, politika, iklim popülizmi

Keywords

The political, climate crisis, enviromental right, climate populism

* Kırklareli Üniversitesi, eyolsal@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-6985-8257.

Giriş

Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi'nin "İklim Değişikliğine Multidisipliner Yaklaşımlar: İklim Çalışmalarında Disiplinlerarası Diyalog Mümkün mü?" başlıklı çağrısını felsefi düşünce açısından ele aldığımızda öncelikle şu soruyu sormak gerekir: Felsefe çevre sorunlarını ne zaman odağına almış ve bu sorunlar üzerine düşünmeye başlamıştır? Bu tarz sorular ve sorunlar temelinde, felsefi ve eleştirel düşünce olmaksızın ilerlemek mümkün değildir. Hatta bu sorunun bizzat soruluş biçiminde bile felsefeye özgü yaklaşımın nişaneleri görünmektedir. Bu soruyu, felsefe tarihi çerçevesinde sorduğumuzu hatırd tutarak cevaplayacağız. Genel olarak bu sorunun yanıtı ve makalenin yönelimi haklar temelli bir anlayış ile politik olan kavramı etrafında şekillenecektir. İklimin bir kriz olarak kendini dayatma biçimini odağa alırken, özel olarak ise Belçikalı bir ziraat mühendisi ve şehir ve bölge planlamacısı olan, akademik çalışmalarını da İngiltere'de beşerî coğrafya profesörü olarak sürdüren Erik Swyngedouw'un çalışmalarından yararlanılacaktır. Swyngedouw, derginin dosya konusuna uygun biçimde multidisipliner bir yaklaşım geliştirerek felsefeyle diyalog kuran bir isimdir.

Swyngedouw, "iklim popülizmi" (*climate populism*) adını verdiği olgunun güncel politik olaylarla kesişimini şu şekilde açıklar: İklim krizine yönelik popülist yaklaşımların sadece "sağcı, otoriter, yabancı düşmanı ve ulusalcı hareketler" olduğu, "bu tür hareketlerin olgusal gerçekleri çarpıtarak *post-truth* söylemler ürettiği yaygın kanaatlerine karşılık", aslında "hem ana akım hem de radikal iklim söylemlerinin, pratiklerinin ve politikalarının biçimsel olarak popülist argümanlara benzer olduğunu ve giderek derinleşen bir post politikleşme sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğini" savunur (Swyngedouw, 2022, s. 904). Swyngedouw, katılımcı devletlerin, iklim krizine yönelik olarak dünyanın çeşitli yerlerinde düzenlenen uluslararası zirve ve konferanslarda, politik-ekolojik çözümler aramak yerine kapitalist büyümelerini sınırlandıracak her türlü önlemden kaçınma konusunda hiçbir konuda olmadığı kadar kolektif biçimde anlaştıklarını öne sürer. Dahası oldukça politik bir krizi politikanın en alt sıralarına yerleştirerek "neoliberal düzenlerinin bir süre daha hayatta kalmasını" ve sürdürülebilmesini sağlamak için iki stratejiye başvurduklarını belirtir: İlki iklim krizini iklim aktivizmi alanına indirgemek, ikincisi ise krizi "politika dışı bir politika"nın sınırlarına mahkûm etmektir. Swyngedouw'un, her ikisi birbiriyle bağlantılı bu çözümsüz tutumlara karşılık olan önerisi "politik olanın yeniden merkezleştirilmesini" savunmaktır (Swyngedouw, 2013, ss.1-2).

Swyngedouw iklim krizine yönelik yaklaşımını, felsefede yeni olan bir kavramın, politik olanın dolayımında düşünmüştür. Bu kavramsal yönelim, özellikle Mayıs 68 olaylarıyla başlayan, 1980'lere kadar uzanan ve sonrasında da devam eden Fransız politik felsefesinde bir hattın kuruluşuyla doğrudan bağlantılıdır. Swyngedouw, politik olaylara bakışında, bu hattı oluşturan ve sonradan katılan filozofları "teorik arabulucular" olarak adlandırır (Wilson ve Swyngedouw, 2014, s.11). Dolayısıyla iklim krizi sorununa felsefe açısından bir yaklaşım geliştirebilmek için öncelikle politika ve politik olan arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturmak ge-

rekir. Benzer biçimde politika felsefesi ile politik felsefe arasındaki fark da belirleyici olacaktır. Çünkü Swyngedouw’a göre iklim krizine verilen yanıtlar çoğunlukla ekonomi ve politikanın araçlarıyla şekillenmekte, bu durum ise krizi çözümsüz ve durağan bir yönetim sürecine sıkıştırmaktadır. Bu nedenle çalışmada ilk olarak söz konusu kavramsal ayrımlar analiz edilecek, sonra iklim krizine yönelik süreçlerin neler olduğundan bahsedilecek ve son olarak da krizin politik olan alanında nasıl yeniden düşünülmesi gerektiğine odaklanılacaktır.

Politik olanın gerekliliği

Politik olan kavramının felsefi tarihsel kökeni, Carl Schmitt’in 1927 yılında dost ve düşman ayrımı üzerinden yaptığı tanımlamaya kadar geri götürülür. Çünkü kavramı ilk kez sistematik biçimde formüle eden odur (Brown, 2019, s.65). Bununla birlikte, ilerleyen satırlarda bu kökensel atfa müracaat edilmeyecektir. Bunun nedeni, Schmitt’in Swyngedouw açısından teorik arabulucular arasında yer almamasıdır. Bu dışlamanın gerekçesi açıktır: Politik felsefe ve politika felsefesi arasında kurduğumuz ayrım nedeniyle, hak temelli olmayan Schmittçi egemenlik merkezli rasyonel yaklaşım bilinçli biçimde dışarıda bırakılmalıdır. Bu nedenle politik olan kavramının soykütüğünde, Schmitt’ten ziyade, 68 sonrası Fransız Politik felsefesinde kavramı politik ve kolektif bir zeminde düşünenlerin oluşturduğu hat esas alınmaktadır.

Politika felsefesinden ayrı olarak politik felsefede, politik olan (*the political, le politique*) kavramının politika (*politics, la politique*) kavramından farklı biçimde, en azından semantik düzeyde, kullanıma girmesi Paul Ricœur’ün 1957 yılında yazmış olduğu *Le paradoxe politique* (*Politik Paradoks*) adlı metinle gerçekleşmiştir. Ricœur, bir filozof olarak, 1956 yılında Stalin hükümetine karşı bir hareket olan Macar Devrimi’ni, insani varoluşun her düzeyine temas eden bir şok olarak tanımlar. Bu politik olguyu, politikaya ve dolayısıyla politika felsefesine dair her türden düşüncenin sorgulanmasına neden olacak bir olay olarak görürken, politik olan kavramını oluşturur (Ricœur, 1957, s.721-722). Çünkü Ricœur’e göre politika, iktidarın ve iktidarın kullanılmasına ilişkin etkinliklerin tamamını kapsar. Ayrıca iktidar, kuruluşunu ve varlığını sürdürebilmek için, hukuk, ekonomi ve teknoloji gibi alanları kendine dâhil eder. Ricœur’ün politikayı iktidar ile tanımlaması, politikaya özgü bir rasyonalitenin varlığını kabul etmesi nedeniyledir. Bu rasyonalite, insanın birlikte yaşamayı, toplumsal düzen kurmasını, ortak iyiyi ve adaleti amaçlamasını sağlayan akıldır. Politik olan, insanın ortak bir yaşam kurmasını sağlayan zorunlu koşuldur. Ne var ki, Ricœur’e göre, politikanın bu rasyonalitesinde, iktidarın kurulması sırasında kötülük üretme potansiyeli mevcuttur. Çünkü Ricœur’e göre güç ya da iktidar, zorunlu olarak her zaman şiddet olasılığını da taşır ve bu nedenle politik olan söz konusu olduğunda politika onun tehlikeli icrası haline gelir. Ricœur’ün yaklaşımının kendi dönemindeki ayırıcı yanı, bir devletin yönetim biçiminin kapitalist ya da sosyalist olmasından bağımsız olarak, politik iktidar sorunlarını yalnızca ekonomi ya da üretim ilişkileri ile açıklanmanın yetersizliğini vurgulamasıdır. Çünkü bir devletin ekonomik sömürsünün ortadan kalktığı durumlarda dahi kötülüğün varlığını devam ettirdiği örnekler mevcuttur. Ricœur’e

göre, burada politika felsefesinin değil ama politik felsefenin görevi politikaya has paradoksların açığa çıkarılmasını sağlamaktır (Ricœur, 1957, s.722-728).

Ricœur'ün felsefi düşünceye kazandırdığı bu kavram Mayıs 68 olayları ve sonrasında ortaya çıkan politik deneyimlerin düşünülmesini mümkün kılan kavramsal bir arka planın ve hattın oluşumunda etkili olmuştur. Ricœur'le birlikte filizlenen bu düşünsel yönelim 1980'li yıllarda Fransa'da Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'nin kurduğu Politik Olan Üzerine Felsefi Araştırmalar Merkezi'nin (*Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique* 1980-1984) çalışmalarıyla sürekliliğe kavuşmuş ve Merkez'de yürütülen tartışmalar sonradan Anglosakson felsefeye de nüfuz etmiştir. Bu tartışmalar dönemin politik olaylarını ve politik olan kavramını odağına almıştır. Bu çerçevede, Leo Strauss'un 20. yüzyılda politika felsefesinin geri çekilişine ilişkin tespitleri, John Rawls'un çalışmalarıyla geri döndüğü düşünülen politika felsefesinin dönüşünün içeriği, Jacques Derrida'nın insanlığın sonu teması ve politikanın kötülük üretme potansiyeli olup olmadığı gibi başlıklar ele alınmıştır. Merkez, bu tartışmalar etrafında esasında politik olanın anlamını sorgulayan Étienne Balibar, Luc Ferry, Jean-François Lyotard, Paul Thibaud, Jacques Derrida, Claude Lefort, Jacques Rancière, Jacob Rogozinski, Alain David, Georges-Arthur Goldschmidt, Denis Kambouchner, Philippe Soulez, Patrice Loraux ve Philippe Soulez gibi Fransız filozofları ve entelektüelleri bir araya getirmişti (Lacoue-Labarthe ve Nancy, 1997).

Politik olan kavramının icadının tarihlendirilmesine dair bir konuya açıklık getirmek gerekmektedir. Bu tarihlerden önce felsefi düşüncede kavramın işaret ettiği anlama yönelik hiçbir yönelimin bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Politikanın krize girdiği, mevcut politikanın ve kurumlarının yetersiz kaldığı ya da politikanın sınırlandırıcı bir siyasa tercih ettiği her dönemde, politik olan ihtilafla, çatışmayla ve çeşitli hak mücadeleleriyle işbaşındaydı; kısacası politikanın sekteye uğraması gereken her anda vardı. Politik olan kavramının bu düşünsel hattındaki önemli filozoflardan biri olan Claude Lefort, felsefesini felsefe tarihi yazınında politik olanın işaretlerini aramaya adanmıştır. Onun özgün bir şekilde belirttiği gibi, kavramın bu denli geç ortaya çıkmasının nedeni politik olanın uzun süre politika kavramıyla özdeş biçimde anlaşılması ve dolayısıyla politika ve politik olan arasındaki ayrımın uzun süre fark edilememesidir (Lefort, 1986, ss.18-19). Ancak 20. yüzyılın tüm insanlığı ilgilendiren büyük felaketleriyle birlikte, politik olanın açık bir biçimde kavramsallaştırmasına duyulan ihtiyaç belirgin hale gelmiştir.

Ricœur'ün ve dolayısıyla çağdaş Fransız felsefesinin politika ve kötülük arasında kurduğu ilişki ve politik olan kavramına duyulan ihtiyaç yaşadıkları yüzyılın zorunlu koşullarının bir ürünüdür. Bu ihtiyacın iki temel nedeni olduğunu söyleyebiliriz. İlki geçmişle yüzleşme sorunudur. 1950'li yıllarda Fransız felsefesi yapısalcılığın ve Marksizm'in tahakkümünden özgürleşme çabası içindeydi (Morin, 1986, ss. 73-74). Bununla birlikte 20. yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşı ve bunların sonucunda ortaya çıkan soykırımları, ulus devletlerin sınırlarının yeniden çizilmesini, insanların mobilize edilmesini ve totalitarizm olgusunun bütün yıkıcılığıyla yaşanmasını; kısacası bu zamana kadar neredeyse dünya nüfusunun tamamını

ilgilendiren sosyopolitik olayları, geç de olsa, felsefe açısından açıklama zorunluğu doğmuştu. Mevcut ekollerin ve tutumların geçen yıllarda yetersiz ve kısmi olarak da ilgisiz kaldığı bu olaylar karşısında, Fransız felsefesi, yüzleşme anını politik felsefenin tüm kavram cephanesini harcayarak atlatmaya çalışmıştır. Politik olanın geri çekilmesi, politika ile politik olan ve hatta politika ve felsefe arasındaki geleneksel ihtilafın tekrar tartışılması, politikanın geri dönüşü, politikanın alanının daraltılarak hukuki ve moral olanın ön plana çıkarılması ve toplumsalın dönüşümü gibi meseleler, dönemin düşünsel atmosferinde yoğun biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda, çeşitli merkezlerde ve enstitülerde, neo-Aristotelesci, neo-Kantçı ve liberal tonlamayı yavaş yavaş sahiplenen post-Marksist yaklaşımlar belirginleşmişti. Bunun yanı sıra Arendt ve Strauss'u yeniden keşfeden entelektüeller, klasik metinleri kaynağından değil bu filozoflar üzerinden yeniden okumaya yönelmişlerdi. Diğer yandan Yeni filozoflar olarak adlandırılan ve politik bir zeminde değil ahlaki bir zeminde bireysel vicdan vurgusu yapan grup da bu dönemde ortaya çıkmıştı (Couture, ss. 3, 7-10).

Felsefenin adeta bir panayır yerine dönüştüğü bu kriz anında, söz konusu tartışmalara ivme kazandıran ve yön veren unsur yalnızca Fransa özelinde değil, ilan edilisinin iki yüzüncü yılında dünya genelinde bir geri dönüş yaşayan insan hakları kavramı ve söylemi olmuştu. Bu ise ikinci nedendir. İlginç bir biçimde, felsefi düşüncede 1940'lardaki küresel idealizmin odak noktası olamayan, 1950'li yıllarda ilan edilen uluslararası bir bildirge olmasına karşın savaşlara ve soykırımlara karşı ortaya çıkamayan, 1960'larda gençlik hareketleri ya da sömürge karşıtı eylemlerde kendini gösteremeyen insan hakları kavramı aniden, hem de ortada bir bildiri olmaksızın belirmişti (Moyn, 2017, ss.10-14). Bu beliriş bu yıllarda otoriterlerce bir çeşit lingua franca, yaygın moda bir kullanım olarak, en son seküler din, belki de ironik bir şekilde insanlığın yeni afyonu olmuştu. Bu tanımlamalara katılmakta güçlük çekenler ise devrimci umutların tamamen tükendiği bir yüzyılda insan haklarının son ütopya olduğunu kabul etmekte zorluk çekmediler. Felsefenin bu dönüşümünün ardında ise dünyanın dört bir yanında eşzamanlı yaşanan insanlık krizleri yer almaktaydı. Kamboçya'daki 'ölüm tarlaları'ndan kaçanlar, Vietnam'daki 'bot insanları', Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesiyle ortaya çıkan insanlık dışı durumdan kaçmaya çalışanlar, Varşova Pakti ülkelerinden kaçan muhalifler, insan haklarının o zamanki güvencesi haline gelen Helsinki Nihai Senedi (1975) gibi ulus-üstü kurumlara müracaat etmeye başlamışlardı (Wolin, 2006, ss.176-177). Bu dönemde özellikle Sovyetler Birliği'nde toplama kamplarında neler olduğuna dair bilgileri içeren dokümanlar bir şekilde dünya kamuoyuna sızmaya başlamıştı. Bu belgeler muhalifler tarafından sızdırılana kadar Sovyet tipi yönetim neredeyse Batı demokrasileriyle eşdeğer tutuluyordu ve kesinlikle totaliter olarak kabul edilmiyordu (Lefort, 1994, ss.46-47). Felsefe geçmişle yüzleşme adına totalitarizm kritikleri ve onun üzerinden rejim tartışmaları yaparken, aynı zamanda geleceğe dair umut verici bir hamle olarak insan haklarının imkânlarından bahsetmeye başlamıştı.

Kısaca bu dönemde çevrenin bir hak olarak ele alınması ve felsefenin konusu haline gelmesi, her zaman olageldiği gibi politik bir krizin parçası olarak ortaya çıkmıştı. Her ne kadar ekolojinin bir bilim olarak kabul edilmesi, 1876 yılına ve biyolog Ernst Haeckel'e kadar

geri gitse de çevreci hareketin felsefi dünyada anlam kazanması Mayıs 68 olayları sırasında ve sonrasında mümkün olmuştur (Akalin, 2022, ss. 2-3). Bu dönemde sokaklarda söz hakkı kazanan, daha önce politik ve felsefi temsil alanlarının dışında bırakılmış kadınlar, gençler, öğrenciler ve marjinalleştirilmiş toplumsal gruplar, yalnızca toplumsal adalet değil, aynı zamanda doğanın adaleti için de söz söylemeye başlamışlardı. Böylece çevre, ilk kez politik olanın genişlemiş bir alanı olarak felsefenin merkezine girmiştir. Fransız ve Amerikan Bildirgelerinden neredeyse iki yüzyıl sonra ve BM Bildirgesi'nden otuz yıl sonra dünyanın çeşitli yerlerindeki olaylar ve Mayıs 68 olayları gibi politik hareketler politik felsefede yeni bir tartışma hattı açmıştı. Bu dönem, çevrenin yalnızca hukuk ve iktidar ilişkilerini belirlemediği sürece atıl kalan bir kavram olmaktan çıkıp, bir hak kategorisi olarak tanımlanmasının da başlangıcı olmuştur. Nitekim doğanın bir hak öznesi olarak tanınması, yani “çevre hakkı” kavramının uluslararası düzeyde kabulü, 1972 yılında Birleşmiş Milletler Stockholm Bildirgesi ile resmen başlamıştır. Bu bildiride, çevre yalnızca korunması gereken bir alan değil, aynı zamanda insan onuru ve adalet fikrinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanmıştır. Böylece çevre politik felsefenin tartışma gündemine kalıcı bir biçimde yerleşmiştir.

Dolayısıyla felsefe çevre hakkıyla beraber bir krizi de üstlenmiş bulunmaktadır. Ancak burada temel soru şudur: Bu kriz “ekoloji politikasına” bırakıldığında ne olacaktır? Çünkü özellikle haklar temelli bir felsefe düşüncesinde hakların politikanın içinde eriyip yönetsel ve teknokratik bir neoliberal rasyonaliteye indirgenmemesi gerekir. Hakların eşitlikçi bir görünürlük kazanması ve anlamlı hale gelmesinin ancak ihtilaflar ve bölünmeler aracılığıyla yani politik olanın açığa çıkmasıyla mümkün olduğunu biliyoruz. Sonuç olarak hak mücadelesinin bir uzantısı olarak antroposentrik bakış yerine ekosentrik etik öneren ilk filozoflar, 20. yüzyılın ikinci yarısında yeni düşünsel yönelimler başlatmıştır. Makalemizin sınırlarını aşan bu yönelimler felsefenin çevre hakkına verdiği yanıtların bütüncül bir toplamı olarak değerlendirilebilir: “Derin ekoloji” (1973) yaklaşımının kurucusu Arne Næss; teknolojinin doğayı geri dönülmez biçimde tahrip ettiğini vurgulayarak çevre hakkını gelecek nesillerin hakkı olarak temellendiren “sorumluluk ilkesi” (1979) ile Hans Jonas; tüm canlıların yaşama hakkını savunan “biyomerkezci etik” (1979) savunucusu Peter Singer; yeryüzünün canlı bir sistem olduğu ve yer kürenin yaşam hakkını “Gaia hipotezi” (1979) ile temellendiren James Lovelock; “toplumsal ekoloji” (1982) kavramını geliştiren Murray Bookchin; hayvanların özsel haklara sahip olduğunu (1983) ve bu alanda kurucu çalışmalar gerçekleştiren Tom Regan ve toplum sözleşmesi anlayışını doğayla yapılan sözleşmeye kaydırarak tersine bir okuma yapan “yeni doğa sözleşmesi” (1990) fikrini ortaya atan Michel Serres bu düşünsel yönelimin başlıca temsilcileri arasında yer almaktadır (Akalin, 2022). Dolayısıyla çevre felsefesini felsefenin özel bir disiplini haline getiren bu çalışmalar üniversitelerde son yirmi yılda çevre felsefesi derslerinin yaygınlaşmasını ve disiplinlerarası düşünmenin ufkunun genişlemesini sağlamıştır. Fakat bu makalenin konusu çevre felsefesinin genel etik ve ontolojik yönelimlerinden ziyade iklim krizi bağlamında politik felsefenin açtığı tartışmalardır. Bu nedenle tekrar Swyngedouw’a dönerek

“çevre sorunlarını politikanın alanına dâhil etmek değil, politik olanı çevreye nasıl dâhil edeceğimiz (Swyngedouw, 2013, s.2)” sorunununa verilecek yanıt ile ilgileneceğiz.

Politika alanında sunulan iklim krizi

Swyngedouw, Alain Badiou’nun doğaya ve çevreye yönelik artan duyarlılığı “halkın afyonu” (Badiou, 2008, s. 139) olarak nitelendirdiğini belirtir. Bu ifade Karl Marx’ın dini “halkın afyonu” olarak tanımlamasını anımsatır. Swyngedouw’a göre çevre duyarlılığını bu şekilde konumlandırması, çevre meselelerini görünmez kılma ya da değersizleştirme riski taşımaktadır. Bu nedenle ifadeyi dikkatle ele alınması gereken bir problem olarak görür. Badiou’nun bu ifadeyi kullandığı röportajda kendisine “Felsefenizde politik ekonomi kavramsallaştırmasını politik ekoloji kavramından bir bakışla ele almak mümkün müdür?” sorusu yöneltilir. Badiou, “Şunu belirterek başlayalım: ‘İnsan haklarının’ ardından ‘doğa haklarının’ yükselişi, çağdaş dünyanın yeni bir ‘halkın afyonu’ biçimidir. Bu, yalnızca hafifçe kamufle edilmiş bir dindir. Binyılcı bir korku, halkların gerçekten politik kaderleri dışındaki her şeyle ilgilenme hali, gündelik hayatın kontrolü için yeni araçlar, hijyen saplantısı, ölüm ve felaket korkusu... (Badiou, 2008, s. 139)” diye cevap verir. Swyngedouw, Badiou’nun bu yorumunda özellikle apolitikleştirme vurgusuna dikkat çeker. Ona göre çevrecilik, öznenin politikleşmesini ya da politikaya yaklaşmasını engelleyen devasa bir apolitikleştirme operasyonu haline gelmiştir. Çünkü çevre, kamusal bir alan olarak açıkça politik meseleleri içeriyor olmasına rağmen, çevrecilik söylemi politik boyutu sistematik biçimde askıya almaktadır. Swyngedouw, bu apolitikleştirmenin en görünür örneklerinden biri olarak iklim politikalarına işaret eder (Swyngedouw, 2013, ss.2-3). Bu noktada Swyngedouw, Badiou’nun eleştirisini küresel ölçekte yeniden konumlandırır. Katı ekolojik yükümlülükler çoğu zaman gelişmekte olan ülkelerin, özellikle Çin, Hindistan ve Brezilya’nın rekabet gücünü sınırlamaya yönelik araçlar olarak devreye sokulmaktadır. Bu nedenle iklim krizinin, gelişmiş ülkelerin uluslararası toplantılarında Badiou’nun deyimiyle bir konsensüs haline gelmesi, Swyngedouw açısından bir kötüye işarettir. Zira Badiou’nun felsefesinde “konsensüs halindeki her şey, insanın özgürleşmesi açısından mutlaka kötüdür (Badiou, 2008, s. 139).”

Bu durumda doğaya ilişkin kararların ekonomik çıkarların çeşitliliği içinde şekillendiği bir dünyada çözüm nerededir? Swyngedouw, politik olan kavramında teorik arabulucu olarak gördüğü Žižek’de de benzer şekilde, insanlığı ve uygarlığı doğal bir felaketin yok edeceği düşüncesinin korku ekolojisine dönüştüğü fikrinin olduğunu belirtir. Žižek’e göre küresel kapitalizmde gerileyen dinin yerine veya kutsalın yerine ama onlardan ödünç alınan değerlerle sorgulanamaz yüce bir otorite koyma ve karşısında çaresiz kalma psikolojisini yaşatacak bir şey olması lazımdır. Ona göre bu halkın yeni afyonu olan doğadır. Fakat Žižek haklı olarak şu noktada durur: İnsan doğa üzerinde hep arzuladığı egemenlik hayalini büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Artık bir egemenlik kuramayacak noktaya gelmiştir ama hala dengesini bozacak

güce de sahiptir. Bu yüzden Žižek’e göre insan kendi kudretinden korkmasına rağmen kendini bu korkuyla yarattığı tehlikeler karşısında bir tür eylemsizliğe ve diğer yandan da doğa felaketlerinin kutsallığına inanan muhafazakâr bir bilinç haline sürükler (Žižek, 2008).

Dolayısıyla bu tam da Claude Lefort’un modern demokrasiyi temellendirirken sıkça başvurduğu iktidarın boş yeri (*lieu vide du pouvoir*) metaforunu hatırlatır. Lefort’a göre demokratik devrimlerle birlikte eski rejim ortadan kalktığında sadece bir rejim değişikliği yaşanmadı. Aynı zamanda iktidarın, toplumun ve birliğin, kralın ya da monarkın bedeninde cisimleştiği düzen çöktü. Eski rejimlerde kralın bedeni hem ölümlü doğal beden olarak politik birliğin dünyevi simgesini, hem de kutsalın yeryüzündeki temsili olarak Tanrı’nın imgesi İsa’nın mistik bedenini temsil ediyordu. Kralın bu çifte bedeni monarşinin dünyevi birliğini olduğu kadar, Tanrı’nın aşkın otoritesini de görünür kılıyordu. Böylesine bir hükümdar figürü demokratik devrimlerle beraber ortadan kalktığında onun işgal ettiği yer yani iktidarın yeri boş kaldı. Yasanın, bilginin, ekonominin hatta estetiğin ve yücenin kutsaldan ayrılmasıyla beraber iktidarın meşruiyeti artık Tanrı’dan ve aşkın bir kaynaktan gelmemeye başladı. Demokraside iktidar halktan gelse de hiç kimseye ait değildir, dolayısıyla iktidarın boş yeri ne bir birey ne de bir grup tarafından doldurulabilir. Fakat modern demokrasi özellikle haklar temelli bir yapı üzerine kurulduğu için tüm bu kazanımlarına rağmen iktidarın boş yer fikri nedeniyle iki tür tehlikeyi her zaman içinde barındıran bir rejim oldu (Lefort, 1986, ss.17, 26; Lefort, 1994, ss.92, 171). Birincisi, boş kalan iktidarın yerinin çeşitli ataklarla totaliter rejimler tarafından doldurulması tehlikesidir. Diğeri ise belirlenmiş, sınırları çizilmiş ve olduğu gibi kabul edilmiş kutsala dair işaretlerin kaybolmasıyla, Lacancı anlamda sembolik ve gerçek arasındaki mesafenin ortadan kaldırılmasıyla, insanların bu boşluğu psikolojik ve ideolojik biçimlerle doldurma eğilimidir (Lefort, 1978, ss.505-506). Modern birey bu kaybı telafi etmek için aynı zamanda kapitalizmin devamlılığını da sağlayan sürekli tatmin, tüketim, sağlık saplantısı ve çevrecilik gibi sahte dolayım biçimlerine yönelir. Dolayısıyla Marx’ın din için kullandığı halkın afyonu benzetmesinin modern dünyadaki yankısı görünür hale gelir. Dinin, insanın gerçek acılarını hem ifade eden hem de onlara karşı bir teselli sunan yapısı, modern çağda kutsalın yerini alan ideolojiler aracılığıyla yeniden üretilmiştir. Özellikle kapitalist tüketim kültürü ve neoliberal yaklaşımlar modern bireyin anlam ve aidiyet yoksunluğunu bastıran dindışı kutsallık biçimlerini rasyonel bir akıl kılıfı altında, seküler yeni afyonlar olarak üretmiştir.

Swyngedouw iklim krizinin politik olan kavramıyla çözümlemesini Badiou’nun apolitikleştirme eleştirisi ve Žižek’in korku ekolojisi ile birlikte düşünür. Fakat bu iki filozofun düşüncesinin arkasında Lefort’un felsefesinde, özellikle 1950’li yıllardan itibaren merkeze aldığı, politik olanın kuruluş süreçleri bulunmaktadır. Dolayısıyla iklim krizine ilişkin değerlendirmemizde bu kuramsal hattın sunduğu kavramsal çerçeveden yararlanırken, pratik olayların analizinde Swyngedouw’un yaklaşımlarını esas alacağız. Nitekim iklimin bir krize doğru gittiği gerçeği 1990’ların sonunda elde edilen raporlarla, özellikle de Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli’nin (IPCC) raporuyla, antropojenik kaynaklı ihmallerin, sonunda ciddi bir süreci tetiklediğine işaret edilerek ortaya konmuştur (Kovel, 2017, ss. 35-36, Swyngedouw, 2022, s.906).

Dikkat çekici olan, söz konusu raporların katılımcılar arasında beklenmedik düzeyde bir konsensüs sağlamış olmasıdır. Ancak Badiou'nun de ifade ettiği gibi konsensüsün olduğu yerde muhakkak bir sorun vardır (Badiou, 2008, s.50). Dolayısıyla bu uzlaş hem politik olan hem de epistemoloji düzeyinde sorgulanmalıydı. Fakat bu sorgulamalardan önce Swyngedouw'un da vurguladığı gibi krize yönelik önlemler hızlı bir şekilde alınmıştır. Krizin raporlarla toplumsal ve bilimsel çevrelerde kabulü kurumsal ve yönetimsel mekanizmaların geliştirilmesine yol açmıştır. Bu süreçte özellikle sera gazı emisyonlarının çevreye verdiği zararın ekonomik olarak belirlenmesi ve bedelin kirleticie yansıtılması amacıyla karbon fiyatlandırması ya da karbon vergisi ortaya çıkmıştır. Ayrıca karbon emisyonlarının azaltılması için Emisyon Ticaret Sistemi ve enerji dönüşümünü gerçekleştirecek teknolojik yenilikler oluşturulmuştur. Sonuç olarak krizi dönüştürecek yeniden yapılanma süreçlerine girilmiştir (Swyngedouw, 2022, s.906).

Ne var ki, tüm bu konsensüse dayalı yönetim yapılanmaları, raporların yayımlanmasının ardından geçen yirmi yıl içinde, güncel iklim raporlarında da görüldüğü gibi, istatistiksel ölçümlerde beklenen ve arzu edilen değişiklikleri yaratmadı (Kovel, 2017, ss.20-21; Swyngedouw, 2022, s.906). Bu değişiklikleri yaratmadığı gibi, bu teknokratik ve yönetimsel yapılanmalar amaçladıklarının aksine iklim adaletsizliğini daha da belirginleştiren çıktılar elde edilmesini sağladı. Çünkü bu çalışmalarda, örneğin sera gazı emisyonlarının dağılımına bakıldığında, yalnızca ülkeler arasında değil, aynı toplum içinde yaşayan insanlar arasında da derin bir eşitsizlik olduğu ortaya çıkmıştır. Sınıfsal eşitsizlik tarihin her döneminde varlığını sürdürmüş olsa da artık eşitsizliğin yeni bir türü ortaya çıkmıştır. Zengin ülkeler ve yüksek gelir grupları emisyon yükünü artırırken, daha az tüketen yoksul ülkeler ve insanların emisyonlardaki payı düşüktür. Buna karşın iklim krizinin sonuçları bu gruplar arasında eşit olarak yaşanmaktadır. Kısacası iklim krizi artık sadece ekolojik bir sorun değil aynı zamanda iklim adaletsizliği yaratan bir sorundur (Çoban, 2016, ss.20-22). Özellikle iklim krizini önlemeye yönelik en iddialı vergi icatlarından biri olan karbon ticareti, Yeşil Yeni Düzen çerçevesinde yeni bir krizin yaratılmasına ayrıca zemin hazırlamıştır. Az gelişmiş ülkeler çevreye duyarlı enerji üretimi konusundaki teknolojik yetersizlikleri nedeniyle karbon emisyonlarını azaltmada sınırlı kapasiteye sahiptir. Buna rağmen karbon fiyatlandırmasındaki yüksek maliyetler yeni kırılğanlıkların doğmasına ve yapısal eşitsizliklerin az önce ifade ettiğimiz gibi yeniden üretilmesine neden olmuştur. Krizin asıl sorumluları gelişmiş ülkeler ve neredeyse bir ülke ekonomisine sahip küresel şirketlerken, karbon fiyatlandırması politikaları özellikle yoksul ve kırılğan gruplar üzerinde orantısız bir yük oluşturmaktadır. Önlemler mevcut durumu çözmek yerine eşitsizliği, özellikle yoksulların daha fazla etkilendiği küresel iklim adaletsizliğini yeniden üretmiştir (Uyduranoğlu, 2023, s.272).

İklim popülizminin üretimi

Popülizm, Swyngedouw'un da ifade ettiği gibi sadece belirli düşüncelere ya da ideolojik gruplara özgü bir olay değildir. Birbirinden farklı ve hatta zıt dünya görüşlerine sahip olanlarda da

iklim krizinde olduğu gibi, benzer popülist söylemler ortaya çıkabilmektedir. Özellikle politikanın krize girdiği, liberal demokrasiye tepkinin arttığı, mevcut yönetimlerin işlevsiz kaldığı, merkezi yapıların zayıfladığı, adaletsizliğin derinleştiği, toplumsal kutuplaşmanın güçlendiği ve korkunun mantığı aştığı dönemlerde popülizm devreye girer (Pehlevan ve Özler, 2024, ss.276-277). Bu dönemlerde politik olan momentler yaratılmadığı ve uzlaşılı söylemlerine teslim olunduğu sürece, popülizm gerçek sorunları ötelemek için ideolojik bir aygıt olarak kullanılır. Özellikle bilim popülizmi üzerinden iklim krizine odaklanan Swyngedouw bilimin de yeni bir din olduğu bu dünyada, elde edilen datalar, gözlemler, veriler ve deneylerin paradoksal bir duruma işaret ettiğini belirtir: “Bilgiye ve olgulara erişim, etkili müdahaleyi ve sürdürülebilir dönüşümü garanti etmemektedir” (Swyngedouw, 2022, s.906). Fakat bu tespit aslında daha ciddi bir paradoksun ifadesidir. Swyngedouw bu durumu psikanalitik bir kavramla fetişistik inkâr (*fetishistic disavowal*) ile açıklar. Buna göre öznenin iklim krizine dair tüm bilimsel bilgiyi gerçeklik olarak kabul etmesine rağmen bilmiyormuş gibi davranma psikolojisine sürüklendiğini ve böyle yaşamaya devam ettiğini öne sürer. Burada bilmiyormuş gibi davranma epistemik bir eksiklik değil, öznenin bilgiye gösterdiği bilinçli bir bilişsel uyumsuzluk ve aslında bilginin gerektirdiği eylemi askıya aldığı bir tür çaresizliktir. Buna tepki üç türdür: Özne, nedenleri böylesine kapsamlı bilinmesine rağmen, sonuçlar bakımından artık çok geç kaldığını düşündüğü ve eylemleriyle bir farklılık yaratamayacağına inandığı için kendi bireysel yetersizliğini kabul ederek paralize olmuş bir eylemsizlik halini kabul eder. İkincisi, mikro-etik farkındalık pratiklerini uygulamaya çalışır. Swyngedouw’un belirttiği gibi özne sistemsel bir dönüşüm yaratamayacağını bilişsel olarak bilse de tüketim alışkanlıklarında bireysel farklar yaratmaya çalışarak vejetaryenlik, plastik kullanımını aza indirmek, e-posta trafiğini sınırlandırmak ve geri dönüşümü desteklemek gibi pratiklerle kendisi için ahlaki bir teselli alanı inşa eder. Üçüncüsü Swyngedouw’un doğrudan adlandırmadığı bir tepki biçimidir. Kişi kendi yaşamını ilgilendiren durumlarla ilgili bilgi sahibi olsa bile tam bir ilgisizlik durumundadır. Artık bu noktada birey, bilgiden türeyen utancını dahi bastırdığı ve eyleme geçmediği için suçluluk duymadığı bir donma halindedir. Swyngedouw sonuç olarak bu tepkilerin iklim krizi gerçeğinin inkârı anlamına gelmediğini, aksine Lacancı anlamda gerçeğin bastırılması ve dışlanmasına işaret ettiğini ifade eder (Swyngedouw, 2022, s.907). Birey gerçekliği reddetmemesine rağmen bilgi ve eylem arasındaki boşlukta yaşamaya devam eder.

Swyngedouw’da, iklim krizine verilen tepkiler arasında ideolojik bir yapılanmanın kapılarını açan bu anlayışların dışında, belki de ilgisizlikten bir üst düzeyde ve daha bilinçli bir biçimde ortaya çıkan bir tutumdan söz etmek mümkündür. Bu tutum ya da tepki, iklim krizini hakikat-sonrası bir söylem olarak niteleyen, yani istatistiksel veriler etkilerini ne kadar doğrulasa da gerçek olmadığı hatta üretildiğini savunan çevrelerde görülür. Bu görüşe göre iklim krizi uluslar üstü müdahaleler ve devletlerin iç politikalarına karışmanın bir aracıdır ve bu tür müdahaleler ulusal birliği ve egemenliği tehdit eden nitelikler taşımaktadır. Böylece bu söylem genelde sağcı, milliyetçi, muhafazakâr ve yer yer liberal politika kuramları içerisinde yer alan ideolojik bir kümelenmeyi temsil eder. Ancak bu temsili zemini mevcut politika açısından son

derece kaygan, istikrarsız ve kontrol edilemezdir. Swyngedouw iklim popülizminin yaygınlaştırılmasında aktif olan bu grupların özellikle yabancı düşmanı hareketlerin ve hükümetlerin yükselişinde belirleyici rolleri olduğunu öne sürer. Bu bağlamda Swyngedouw iklim popülizminin temel işleyişini açıklamak için Žižek’in müdahaleci ya da işgalci (*Intruder*) anlamında kullandığı Öteki kavramına müracaat eder. Swyngedouw’un Žižek’i teorik arabulucu olarak kullanmasının nedeni iklim krizine yönelik tepkilerin ve inkâr biçimlerinin toplumsal çatışmaları ve ihtilafları yani politik olanı bastıran politikanın dışsallaştırma mantığının işleyişini görünür kılmasıdır (Swyngedouw, 2009, s.612).

Dolayısıyla Swyngedouw, inkârın kendi içinde dahi suçlayıcı bir mekanizma barındırdığını öne sürer. Buna göre, eğer ortada bir iklim krizi varsa bu ne makul sivik yurttaşların ne de sistemin kendisinin yarattığı bir sorun olarak görülür. Burada alışılageldiği gibi sivil yerine Étienne Balibar’ın ele aldığı manada sivik (*civique*) terimini kullanıyor olmamızın nedeni şudur: Sivil olan tüm bireylere açık bir haklar tanımına işaret ederken, sivik olan, kelime karşılığı olarak, kentte, yerel yönetimlerde ya da devlet gibi daha kapsayıcı yapılarda birlikte eyleyen yurttaşların tutum ve pratiklerine dayalı bir hak anlayışını ifade eder (Balibar, 2014 ss.35-36). Dolayısıyla popülizmin temel fantezisinde sorunu yaratanlar fetişleştirilmiş ve dışsallaştırılmış düşmanlardır. Yani sivik yaşama katılmaya hakkı olmayan yabancılardır, göçmenlerdir, aynı dinin mensubu olmayanlar yani Öteki olarak kodlananlardır. Bu figürler de genelde az gelişmiş ülkelerin gelişememe beceriksizliklerinin sonuçlarıdır. Tam bu noktada bu dışlayıcı ve suçlayıcı işleyişin toplumsal düzeni nasıl kurduğunu ve meşrulaştırdığını anlamak için Žižek’in Öteki’sine geçmeden Rancière’in polis ve politika ayırımına başvurmamız gerekir. Rancière’e göre polis (kolluk kuvvetleri anlamında değil) düzeni olarak tanımladığı kent ve devlet yönetiminde polis, politika ve politik olan arasındaki işleyiştir. Polis toplumsal yaşamın düzenlenmesini sağlarken yerlerin, rollerin ve meşguliyetlerin de paylaşılmasını sağlar. Dolayısıyla kimin görünür kimin iştiril olacağını da belirleyen mekanizmadır (Rancière, 1995, s. 52). Rancière’e göre politika bu düzende “payı olmayanların payını” yani görünmez ve iştirilmez olanları görünür kılmak için bu paylaşıma müdahale eder ve boşluk yaratır, politik olan bu boşlukta açığa çıkar (Rancière, 1998, s.176). Fakat polis düzenini sağlayan az önce örneklediğimiz yaklaşımlarda içsel ve toplumsal gerilimler ile üretken ihtilafların hepsi toptan reddedildiğinde işin içine patolojik bir kısır döngü girer. Swyngedouw’un da ifade ettiği biçimiyle iklim krizi de dâhil her türlü sorun başkasına veya Öteki’ne mal edilir.

“Kirlilik, ‘çevresel bozulma’ ya da ‘CO₂’ burada, sürdürülebilir kentsel geleceklerin elde edilmesi için baş edilmesi gereken fetişleştirilmiş ve dışsallaştırılmış düşmanın klasik örnekleri olarak öne çıkar. Dolayısıyla sorunlar, ‘sistem’in kendisinin, eşitsiz güç ilişkilerinin, denetim ve nüfuz ağlarının, yaygın adaletsizlik ve eşitsizliklerin, polis düzeninin ve onun işlevleri ve mekânları eşit olmayan biçimde dağıtmasının ya da sistemin içine işlemiş ölümcül bir kusurun sonucu olarak görülmez. Bunun yerine suç dışarıya atılır. Sorun, yapının kendi içinde doğru konumunu oynamayan ‘bir şey’e yüklenir.” (Swyngedouw, 2009, s.612)

Dolayısıyla Žižek’in Müdahalecisi ya da İşgalcisi ya da Ötekisi aslında halkın varlığının kuruculuğunu “Düşman’ın dışsallaştırılarak pozitif bir müdahaleci/engel haline getirilmesiyle garanti altına (Žižek, 2009, s. 281)” alır. Bu durumda halkın birliği ve kimliği tehlikeye girdiğinde, kendi içinden değil dışarıdan konumlandığı düşman figürü aracılığıyla birlik yeniden üretilir. Popülizmin temel fantezisi burada bulunur. Halkın karşısına, toplumsal bütünlüğü bozduğu varsayılan, sistemin saflığını kirleten bir “müdahaleci” çıkarılır. Tarihsel olarak popülizmin dışsallaştırılmış özneleri her zaman politik olarak değişimi yaratanlardı. Bunlar kadınlar, feministler, çocuklar ve işçilerdi. Oysa bugün, Žižek’in ifade ettiği gibi, post-politik düzende içinde makul yurttaşlar malların, payların, görevlerin dağıtımında bir adaletsizlik unsuru olarak gördükleri yeni özneleri değişimin taşıyıcıları değil, mevcut sistemi aksatan birer işgalci olarak algılamaktadır.

“Bu nedenle, burada tam yerinde Nietzscheci terimlerle ifade edecek olursak, gerçek radikal-emansipatuar politika ile popülist politika arasındaki en temel fark şudur: Otantik radikal politika etkindir çünkü kendi vizyonunu dayatır ve uygular. Oysa popülizm özünde tepkisel, rahatsız edici bir müdahaleciye karşı verilen bir tepki olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle popülizm, korku politikasının bir versiyonu olarak kalır. Kalabalığı, yozlaştırıcı müdahalecinin yarattığı korkuyu harekete geçirerek seferber eder.” (Žižek, 2009, s.304)

Lefort politik olan kavramını demokrasi ve totalitarizm ilişkiselliği üzerinden temellendirir. Bu ilişkisellikten ve felsefesinden etkilenen düşünürlerde merkezi bir öneme sahip kavramlardan biri Öteki’dir (Autre). Žižek’in Müdahaleci’sinin Lefort’un Öteki’sinden farkı, müdahalecinin sadece kent ya da devlet dışındaki düşman olmaması, kentin sakini ve çoğunlukla onlara göre marjinalleştirilmiş gruplar olmasıdır. Lefort’un Öteki’si ise totalitarizmde dışarıdadır. Totalitarizm meşruiyetini kurmak için önce eski rejim yandaşlarını, kulakları, burjuvaları vs. düşman ilan eder. Bu düşmanları ortadan kaldırdığında ise sistemin koruyucu tedbiri olarak emperyalist dünyanın gizli ajanları gibi anonim kimliklerle yeni düşmanlar üretir. Lefort’a göre Öteki sürekli olarak imha edilmesi gereken bir parazit ve atıktır çünkü politik bedende ateşe neden olur. Fakat bir yandan da ateş iyidir çünkü beden birliğini sağlamak için savaştığını gösterir (Lefort, 1994, ss.168-169). Hem Žižek’de hem de Lefort’da mevcut rejimin başarıya ulaşması düşmanın dışsallaştırılmasıyla sağlanır.

Swyngedouw sadece iklim popülizminde değil popülizmin her türünde benzer bir işleyişin gözlemlendiğini belirtir. Bu işleyişte, düşman figürüne karşı seçkinler, ulusal çıkar ya da halk iradesi adına göreve çağrılır ve harekete geçmeleri istenir. Popülist talepler politika yapmanın yani bireyin kendini sivik yaşama katılıyormuş gibi hissetmesinin yapay ve kontrollü bir yoludur. Bu talepler tam anlamıyla olmasa bile sistemin kendisini yeniden üretmesine hizmet edecek şekilde karşılandığında bir konsensüs yaratılır ve bu sayede toplumsal gerilim yatıştırılmış olur. Böylece geçici bir konsensüs ve barışçıl bir ortam sağlanır ve politik momentlerin yaratılma olasılığı ortadan kalkar. Sonuç olarak Lefort ve Swyngedouw’un Žižek’e yaslanarak

göstermeye çalıştığı şey totaliter rejimlerde yaşamadığı için kendini şanslı ve güvende hissedenlerin aslında popülist yapılarda da benzer bir işleve sahip olmalarıdır. Amaç aynıdır: Düşman yaratımıyla birliğin ve politikanın sürekliliği garantiye alınır ve sistemin kendi iç çelişkileri böylece görünmez kılınır. Bu süreçte, birey fetişistik inkâr sürecine girer yani konumuz bağlamında çevre söz konusu olduğunda ekolojik felaket, sistemin çelişkilerini gizleyen bir ideolojik fetişe dönüşür.

İdeolojinin fantezisi olarak iklim krizi

Artık demokrasilerde yaşıyor olsak bile halkın birliğinin sağlanması ve korunması için tıpkı totaliter ve otoriter rejimlerde olduğu gibi düşman figürünün üretilmesine ihtiyaç duyulmaktadır ama bir farkla: bu gereklilik yapısal olarak değişmiştir. Totaliter rejimlerde düşman mekânsal olarak dışarıda konumlanır, bilgi akışı dahi sıkı ideolojik aygıtlarla engellenir. Buna karşın demokrasilerde düşman artık içeridedir. Düşman figürü aslında demokrasilerde ihtilaflar ve çatışmalar aracılığıyla politik olanı her seferinde kuran ve aynı zamanda hakların gelişmesini de sağlayan bir unsur olarak işlev görür. Bu olumlu taraflarına rağmen post-politika düzlemi bu çatışma alanlarını nötralize edip ideolojik bir söylem yaratır. Bir yandan da post-politikanın bir uzlaş politikası olması bu tarz söylemlerin kamusal olarak hızlıca yayılması ve kabul edilmesini sağlarken, dönüştürücü eylemlerin müzakereyle bastırılmasına neden olur (Murteza, 2025, s.310). Üstelik artık bu söylemlerle düşman, Swyngedouw'un Lacancı terimlerle ifade ettiği gibi, "halktan çalınmış artık hazdan pay alır ve böylece halkın tam bir hazza ulaşma olasılığını sabote eder (Swyngedouw, 2022, s.908)" görünür. Düşman yalnızca politik birliğe bir tehdit değil aynı zamanda Rancièreci anlamda görünmeyen bir öznenin eksikliğini temsil eden fantazmatik bir figürdür. Bu nedenle makalenin başında belirttiğimiz üzere, Swyngedouw'un analizinde sağcı, yabancı düşmanı milliyetçi söylem ile ilerici ve liberal uzlaş politikası olarak sunulan iklim söylemleri arasında bir paralellik bulunmaktadır. Çünkü iklim krizine yönelik atılan her adım rapora verilen konsensüste olduğu gibi halk adına yapılır. Karbon ticareti ve kredileri, karbon tasarruf teknolojileri, yeşil hidrojen üretimi, mimari ve endüstriyel sürdürülebilirlik uygulamaları, biyoenerji ve biyoyakıt teknolojileri, karbon yutak alanları, enerji dönüşüm projeleri, yenilenebilir enerji destekleri gibi çok çeşitli alanlarda yürütülen bu politikalar halk adına yürütülür. Halk özel ilgisini cezbetmemişse konuya çok da hâkim olmadığı bu terminolojik kullanımların kendi adına yapılmasında sürecin öznesi değil nesnesidir, çünkü süreç "tarafsız olduğu varsayılan bilimsel bir teknokrasi tarafından" yürütülür. Eğer bunlar yapılmazsa ya da girişimler başarısız olursa, Swyngedouw'un ironik biçimde vurguladığı gibi, dünyanın tüm halklarını evrensel bir felaket bekler (Swyngedouw, 2022, s.909).

"Aslında bakıldığında devletler üstü ve ideolojik olarak gözükmeyen gayet tutarlı ve bilimsel rasyonaliteye dayandığı izlenimi veren bu tutumların yanlışları nelerdir? Yanıt sosyo veya politik ekolojik bir düzeyde düşünülmemesidir. Özetle, popülist oluşumların politik çözümleme-

sine paralel biçimde hegemonik iklim söylemi, insan-insan ve insan-insan olmayan ilişkilerin çoğu zaman çatışmalı ve karşıt doğasında bulunan heterojenlikleri örter. Toplumsal ve sınıfsal farkların kurucu rolünü marjinalleştirir ve kapitalist düzenin iklim üzerindeki etkilerini inkâr ederek doğa ve insanlığa yönelik ortak bir tehdit imgesini farklı sosyo-ekolojik yapılandırmalar üzerinden yürütülebilecek demokratik çatışmaları bastırır (Swyngedouw, 2022, s.910).”

Burada halk denildiğinde anlaşılması gereken klasik anlamda bir devletin paydaşları değildir. Žižek’in önerdiği biçimiyle, halk artık evrensel politik bir özne olarak tüm insanlığın toplamı olarak düşünülür. Bu evrensel öznenin karşısına çıkarılan yeni düşman ise artık bilimsel olarak tanımlanabilir, ölçülebilir ve görünürde ideolojik olmayan sera gazlarıdır (Swyngedouw, 2022, ss.910-911). Artık karşımızda ne Arendt’in iki dünya savaşı arasında devletsiz kaldıkları için yurttaşlık statüsü kalmayan ve oradan oraya sürüklenenleri, Rancière’in polis düzenini tehdit eden paysızları (*sans-part*) ve tarihi birer özne olan kâğıtsızları (*sans-papiers*) ne de Lefort’un düşman Öteki’sinin somutluğu kalmıştır. Artık düşman bilimsel olarak bir sürü karmaşık öğeyle tanımlanmış, teknokratik yönetimler tarafından idare edilen, özü görünmez fakat varlığı sürekli hissedilen bir tehdittir. Lacancı anlamda efendinin söylemiyle güçlenen bu düşman figürü zamanında monarşide bile kralı tahttan indireceğini düşünen bireyin karşısında cesaretinin kalmadığı bir korku nesnesidir. Böylece modern özne hem kendi güçsüzlüğünden hem de aslında kendi gücünün ürettiği bu tehlikeden korkarak, giderek eylemsiz bir itaat haline sürüklenir.

Swyngedouw ideolojiyi, gerçek ile yaşanan durum arasında işlev gören bir perde olarak tanımlar. Bilmeyi eyleme uygun düşürmek için ya da bildiğini eylem olarak kılabilmek için bilimin hatta politik felsefenin görevi bu perdeyi delmek, aralamak hatta kaldırmaktır. Gerçeği kabul etmedeki yaygın tembelliği anlamının yolu Swyngedouw’a göre Žižek’in gündelik yaşamı bir fantezi olarak kavramsallaştırmasına başvurmaktan geçer. Çünkü kapitalist ilişkiler sisteminde ve yine bu sistemde iç içe geçmiş sınıf çatışmalarının yönetilebilmesinde gerçeğin sembolleştirilmesi istenmez (Swyngedouw, 2022, s.911). Başka bir ifadeyle ideoloji gerçeğin doğrudan fark edilmesini değil onun fantezi biçiminde yaşanmasını sağlar. Zira her türlü sembolleştirme hareketi toplumsal düzenin yeniden kurulması ve politik olanın açığa çıkmasıdır. Her ne kadar iktidarın değişimi ve dönüşümü her seferinde statüsünde sembolik düzeyde bir dönüşüme neden olsa da Lefort’un ifade ettiği gibi geleneksel toplumlar, demokratik olmayan toplumlar, dine referansla kurulan toplumlar bu sembolikliği toplumun dışında kurarlar. Toplumun kuruluşunu sağlayan sembolikliği veren Tanrılar, gelenekler hatta doğa olduğu sürece ilk kuruluşa dair hiçbir şey uzun süre sorgulanmaz (Lefort, 1986, s.300). Politik olan ise gerçek ve sembolik arasındaki çözülmenin ortaya çıkışı ile mümkün olur. Bu çözülme mevcut söylemin sorgulanması, bilginin etkin hareketi ve görünür olanın temelinin tartışmaya açılması ile gerçekleşir (Lefort, 1986, s.291). Dolayısıyla modern demokrasinin görevi sembolik ve gerçek arasındaki mesafeyi korumaktır.

Demokratik yönetimlerde iklim krizi söz konusu olduğunda ise gerçeğe yönelik iki ideolojik tutum söz konusu olur. Çalışma boyunca sürekli vurguladığımız üzere, ilki gerçeğin örtbas edilmesine dayanır. Bu tutumda söz konusu iklim krizinin sloganlaştırıldığı kadar önemli olmadığı ya da sadece politik bir müdahale olduğu ileri sürülerek inkâr biçimleri devreye girer. Diğer tutum ise felaketin kaçınılmazlığına duyulan inançtır: Kıyamet kapıdadır. Felaketin kapıda olmasının kabulünde ise, gerçeğin örtülmesine gerek duyulmaksızın, gerçeğin fiilen yaşanmaması nedeniyle öznenin eylemsizlik tarafından kuşatılması söz konusudur. Swyngedouw'un da belirttiği gibi bugün hepimiz sosyal medya aracılığıyla bir şekilde tanıklık ettiğimiz ve belki bir kısmımızın yangınlar, kuraklık, göç, yoksullaşma gibi olaylar üzerinden doğrudan deneyimlediğimiz süreçlerle iklim krizinin sonuçlarını bizzat yaşıyoruz. (Swyngedouw, 2022, s.918). Buna karşılık iklim mültecilerinin sayısındaki artışın sonuçlarına maruz kalmayanlar ya da dünyanın çeşitli yerlerindeki en yoksul kesimin doğrudan etkilendiği bu geri dönüşsüz felaketlerin gerçekliğini deneyimlemeyenler açısından tüm bu yaşananlar çoğu zaman distopik bir geleceğin korkusu olarak görülür. Swyngedouw'a göre distopik bir gelecek kurgusunda kıyamet anlatısının henüz bazılarınca gerçekleşmemiş olması bir yandan iklim krizine yönelik dönüşümlerin büyük bir ciddiyetle uygulanmaya devam edilmesini teşvik ederken diğer yandan yayımlanan raporlar bu önlemlerin radikal bir dönüşüm yaratmakta yetersiz kaldığını göstermektedir. Birey ise bu zıtlığa karşılık ortada somut bir özne ya da düşman olmadığı için kendisinin bir şeyleri dönüştürebileceği inancı ve sorumluluğuyla yaşam biçiminde değişiklikler yaratarak bir tür kefaret pratiğine yönelir. Tüm tutumlar gerçeğin bir süreliğine tekrar ve tekrar bastırılmasıdır. Oysa dünyanın herhangi bir yerinde tüm insanlığı yok eden bir kıyamet henüz yaşanmamış olsa da bazı insanlar hâlihazırda bu kıyametin aralıklarında yaşıyorlar. Swyngedouw'un iklim krizine ilişkin temel önerisi bu tespitte yatmaktadır: "Şimdi"nin gerçekliğinin kabul edilmesi ve bu gerçekliğinin farkına varılması. Politik-ekolojik bir bakış kıyametin aralıklarında yaşayanların mücadelelerine yönelerek, onların deneyimlerini ve gerçekliklerini ele almanın yeni yollarını açmalıdır ve bu yaklaşımla "mevcut egemen yaklaşımlardan farklı **çok çeşitli politik ve sosyo-teknik müdahale alanlarının** ortaya çıkmasına olanak" tanınmış olunur (Swyngedouw, 2022, s. 918).

Sonuç

Dünyanın çeşitli yerlerinde insanlar yüzyıllardır süren haksızlıklara karşı yürüttükleri mücadelelerde hak kazanımlarını çoğu zaman doğrudan politikanın içinden, iktidar ve araçları dolayısıyla elde etmemiştir. Örneğin Eski Yunan'da poliste ve daha sonraları bu mirasın devamı olarak Batı'nın kent ve devletlerinde yurttaşlık ve dolayısıyla politik haklar, her zaman tüm bileşenlerine ait değildi. Dolayısıyla sivik haklara sahip olan yurttaşlar asli öznelere kabul edilirken, kadınlar, köleler, çocuklar ve yabancılar bu alanın dışında tutuluyordu. İnsanlığın tarihi eğer bir haklar tarihi olarak okunacaksa, Rancièreci anlamda kent yaşamında

görünür kılınmayanların ve sayılmayanların da bu tarihi yazdığı görülür. Buna karşın modern demokrasilerde Eski Yunan'da olduğu gibi ya da tarih boyunca başka politik düzenlerde görülen türden açık ve sınıfsal dışlamaların büyük ölçüde aşıldığı düşünülmektedir. Fakat yine de Eski Yunan'ın metekleri günümüzde farklı adlarla karşımıza çıkmaktadır: Sürgün edilenler, ekspatlar (yabancı profesyoneller), transit ve düzensiz göçmenler, mülteciler, sığınmacılar. Adları değişse ve kent yaşamının bir şekilde bileşeni olsalar da söz hakkı sınırlı kırılğan gruplar hala var. Ne var ki onların bu sözde görünürlüğü de artık paradoksaldır. Bu sorunla beraber, son iki yüzyıldır kente dair politik yaşayışta radikal bir kırılmanın işaretlerine de rastlanılmaktadır. Bu özellikle Giorgio Agamben'in *Metropolis* adlı yazısında belirttiği gibi, kentin ve unsurlarının kısmi bir depolitizasyon sürecine girmiş olmasıdır. Agamben'e göre depolitizasyon polis, kent veya devlet fark etmeksizin kamusal alandan yeni metropol mekânsallaşmasına doğru gidişat esnasında artık neyin kamu neyin özel anlaşılamadığı kaotik bir belirsizliğin hâkim olmasıdır (Agamben, 2010 akt. Swyngedouw, 2009, s.602). Giderek ivme kazanan bu depolitizasyon sürecinin sonucu olarak ise son yirmi yılda dünyanın çeşitli yerlerinde kent ayaklanmaları, iklim adaleti yürüyüşleri, şehirleşmeye karşı eko-direnış mücadeleleri gibi bazı sert ve şiddetli yanıtlar ortaya çıkmıştır.

Çalışmada Badiou ve Žižek'i örnekleyerek depolitizasyon süreçlerine karşı öznenin tutumlarından söz etmiştik. Çünkü bugün sivik ve politik yaşama katılmaya hakları olmadığı düşünülenlerle ve bu hakka sahip olanlar neredeyse aynı kaderi paylaşıyorlar. Her iki kesim de aynı küresel sürecin yani iklim politikalarının nesnesi haline gelmiştir. Tarih boyunca politikanın işleyiş formunu sekteye uğratarak haksızlığa uğramışların, bilinçli bir şekilde marjinalleştirilmiş olanların ve sessiz bırakılanların politik birer özne olarak ortaya çıkışı ve haklarını kazanmaları politik olanın sayısız momentleri sayesinde mümkün olmuştur. Fakat artık kent-sel politik öznelilik, yönetim aygıtlarının teknikleştirilmiş ve ekonomikleştirilmiş yapısı içinde giderek silinmektedir. İklim değişiminin yarattığı küresel ölçekli kırılma, bireyin politik mücadeleyle açığa çıkan eyleme gücünü zayıflatmakta, yerini hissizlik, güçsüzlük ve eylemsizlik duygusuna bırakmaktadır. Bu depolitizasyon yani politik olanın teknik ve ekonomik unsurlara sürüklenerek etkisizleştirilmesi öznelerin apolitize olmasına yol açmaktadır. Korku üretimi, fetişistik inkâr, eylemsizlik ve donma hali içindeki özne mikro-etik tesellilere yönelerek yine de politik olan momentler yaratma gayretini sınırlı ve dağınık biçimde sürdürmektedir.

Swyngedouw'un işaret ettiği gibi küresel ölçekte etkileri hissedilen bir iklim krizi yalnızca canlı varlıkların toplamını tehdit etmemektedir. Burada söz konusu olan, yüzyıllar boyunca politik olanın harekete geçirilmesiyle örgütlenme, eşitlik ve dayanışma mücadeleleri içinde kazanılmış yurttaşlık bilinciyle birlikte bir insan uygarlığının çözülme ve kaybolma tehlikesidir. Swyngedouw dünyayı kuşatan eşitsizlikler karşısında insanların hiçbir zaman bütünleştirici bir biçimde yan yana gelemediğini belirtir. Fakat iklim krizinde durum farklıdır. Artık insanın karşısında kendisi gibi bir insan düşman ya da ürettiği Öteki yoktur, canlı olmasına rağmen bağını kopardığı doğa vardır. Ne var ki bu insanlık, tam olarak da iklim krizinin ve birçok

politik krizin başlatıcısı değil midir? Onu sonlandırıcı bir özneye dönüştürebilecek olan şey ise Swyngedouw’a göre, apolitikleşmiş politik olan mücadelelerinin sembolik tekrarlarından çıkmak ve sunulan ideolojilerin fantezi perdesini aralayarak gerçekliğe bakmaktır. Başka bir deyişle, hâlihazırda “kıyamet aralıklarında” iklim krizini yaşayan insanların deneyimlerinden yararlanmaktır. Bu ona göre, insanlığın kendini yeniden yaratmasıdır yani yeni bir politik özne olarak yeniden doğmasıdır. Bu ise politik olanın yeniden merkezileştirilmesidir. Peki bu ne demektir? Swyngedouw’a göre aslında iklim popülizminin en dikkat çekici sloganlarından biri olan “İklimi değil, sistemi değiştir” ifadesi tam bu noktada belirleyicidir. Bu slogan öznenin fanteziye dayalı teselli biçimlerini aşarak sorunun teknik aşamasını sonlandıran politik bir hattın genişlemesini sağlar.

İklim krizine yönelik yönetim sisteminin görünür yüzü olan karbon ticareti ve vergileri, kamu kurumlarında sürdürülebilirlik uygulamaları, yeşil anlaşmalar ve enerji dönüşüm stratejileri gibi girişimler çoğu zaman bilimsel ve teknolojik birer zorunluluk olarak sunulur ve dayatılır. Bu süreçte demokratik tartışma ortamının asli özneleri olan yurttaşlar yokmuş ve sanki onların en yüksek yararı gözetiliyormuş gibi kararlar alınır. Böylece iklim krizi yalnızca ekolojik bir politikanın meselesiymiş gibi gözükse de aslında politik olanın bastırıldığı ve post-politika düzeneklerinin yerleştirildiği yeni bir sistem kurulur. Bu nedenle mesele önlemlerle, gerçek örtbaslarla, raporlarla ya da teknik düzenlemelerle sınırlı değildir. Politik-ekolojiyi merkeze alan radikal bir politikleşme sürecine girilmesi gerekir. Ne var ki, Swyngedouw’un da belirttiği gibi, politik momentleri yaratan eylemler son yıllarda çoğunlukla isyan hareketleriyle özdeşleştirilmiş ve kimi zaman kentsel popülizm olarak yaftalanarak olumsuzlanmıştır. Oysa politik olan momentler bir çekişme alanı yaratır ve tüm eylemler eşitlik adına yapılır. En yalın tarifiyle bir başkasının uğradığı haksızlığın ya da kamu yararına ilişkin bir talebin doğrudan kendi varoluşuyla ilgili olmasa bile eşitlik adına gerçekleşmesini arzulayıp desteklediğin anda politik momentler ortaya çıkar. Politik olanın uluslararası toplantılar, meclisler, konseyler ve belediye binaları gibi uygun yeri, uygun özneleri yoktur. Çünkü politik olan kutsallaştırılmış mekânları ve normalize edilmiş sosyal ilişkilerin olağan düzenini aksatır. Çekişme ve müzakereden yeni politik görünüşler üretir. Bu yüzden politik olan momentler spontane ve katıksızdır. Ortada siyasalar tarafından yaratılmış olan bir haksızlık varsa, kamu çıkarını zedeliyorsa, yaşam alanlarını hem yok ediyor hem de daraltıyorsa bunlar üstü örtülmeden, bastırılmadan ve despot bir popülizme kurban edilmeden tartışılmalıdır. İklim krizine ilişkin tartışmalar tam da bu nedenle birer politik moment üretme potansiyeline sahiptir. Çünkü ekolojik kriz yalnızca çevresel değil aynı zamanda sosyal, sınıfsal ve politik bir adaletsizliğin çok katmanlı bir problemidir.

Şu anda bu dünyada yaşayan tüm insanların gelecek nesillere, engellilere, çocuklara ve göçmenlere ayrıca bilinçli olarak sayılmayacaklara ve paysızlara da bir borcu ve sorumluluğu vardır. Bu yüzden sürdürülebilir siyasaların ve teknokratik yönetim mekanizmalarının yönü, politik olan momentlere kaydırıldığında orada hangi haksızlığın açığa çıktığı dikkatle

incelenmelidir. Sonuçta, Swyngedouw'un uyarısında olduğu gibi, bugünün metropolleri iklim politikalarının teknokratik diliyle yönetilen, ama aynı zamanda politik tahayyülün de yeniden doğabileceği mekânlardır. Çünkü tam da politik olanın bastırıldığı yerde hâlihazırda “kıyamet aralıklarında” yaşayanların deneyimlerinden beslenen yeni bir politik-eko-toplumsal bilincin filizlenmesi mümkündür.

Kaynakça

- Agamben, G. (2010). *Metropolis*. <https://www.totuuuradio.fi/wordpress/wp-content/uploads/2010/09/Agamben-metropolis-1.pdf>.
- Akalın, M. (2022). Çevre Etiği: Çevreye Felsefi Yönelimler. Ankara: İksad Yayınevi.
- Badiou A. (2008). *Alain Badiou: Live Theory*. (Ed. Oliver Feltham). London: Continuum.
- Balibar, E. (2014). *Equaliberty : Political Essays*. (Çev. James Ingram). Duke University Press.
- Brown, W. (2019). *Neoliberalizmin Harabelerinde, Batı'da Antidemokratik Siyasetin Yükselişi*. (Çev. Bülent Doğan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Couture, Y. (2007). Le renouveau français de la philosophie politique. *Monde Commun*, 1, 1: 3-28.
- Çoban, A. (2016). Toplumsal ve İklimsel Adaletsizlik Sarmalında İklim Siyaseti. İçinde Fevzi, Özlüer ve Aykut, Çoban (Ed.), *Doğa ve Kent Hakları İçin Siyasal Stratejiler*, (13-41.ss.). İstanbul: Ekoloji Kolektifi Derneği Yayınları.
- Kovel, J. (2017). *Doğanın Düşmanı Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?* (Çev. Gürol Koca). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacoue-Labarthe, P. ve Nancy J-L. (1997). *Retreating the Political*. (Ed. Simon Sparks). London ve NY: Routledge.
- Lefort, C. (1978). *Les formes de l'histoire*. Éditions Gallimard.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1994). *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. Fayard.
- Morin, E. (1986). Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française. *Le Débat*, 3, n° 40: 72-84.
- Moy, S. (2017). *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*. (Çev. Firdevs Er). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Murteza, Y. (2025). Post-Political Condition and the Degrowth Imaginary: Radicalizing Environmental Politics in the Face of the Ecological Crises. *Alternatif Politika*, 17(2), 296-331.
- Pehlevan, H. ve Özler, H. (2024). Post-Politik Durum ve Popülizmin Halleri. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 82, 266-288.
- Rancière, J. (1995). *La Mésestence: Politique et philosophie*. Galilée.
- Rancière, J. (1998). *Aux Bords du politique*. La Fabrique-Éditions.
- Ricœur, P. (1957). Le paradoxe politique. *Esprit*, No. 250 (5):721-745.

- Swyngedouw, E. (2009). The Antinomies of the Postpolitical City: In Search of a Democratic Politics of Environmental Production. *International Journal of Urban and Regional Research*, volume 33/ 3: 601-620.
- Swyngedouw, E. (2013). The non-political politics of climate change. *ACME* 12 (1):1-8.
- Swyngedouw, E. (2022). The unbearable lightness of climate populism. *Environmental Politics*, 31:5, 904-925.
- Uyduranoğlu, A. (2023). İklim Değişikliği, Yoksullar ve Karbon Fiyatlandırması. *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 4(2): 263-278.
- Wilson, J. ve Swyngedouw, E. (2014). Seeds of Dystopia: Post-Politics and the Return of the Political. İçinde Japhy Wilson ve Erik Swyngedouw (Ed.), *The Post-Political and Its Discontents: Spaces of Depoliticisation, Spectres of Radical Politics* (1-25.ss.). Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Wolin, R. (2006). *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. New York, London: Routledge.
- Žižek, S. (2008). *Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium for the Masses*. <https://www.lacan.com/zizecology1.htm>
- Žižek, S. (2009). *In Defense of Lost Causes*. London ve New York: Verso.

