

**DEMOKRASİ YOLUNDA BİR
ADIM OLARAK RADİKAL
DEMOKRASİ KURAMLARI**

Rabia Beyza CANDAN

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2015

**DEMOKRASİ YOLUNDA BİR ADIM OLARAK RADİKAL DEMOKRASİ
KURAMLARI**

Rabia Beyza CANDAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç Dr. Uğur KARA

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ocak, 2015

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Rabia Beyza CANDAN'ın "Demokrasi Yolunda Bir Adım Olarak Radikal Demokrasi Kuramları" başlıklı tezi **29 Ocak 2015** tarihinde toplanan, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca **Kamu Hukuku** Anabilim Dalında, **yüksek lisans tezi** olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Yrd.Doç.Dr.Uğur KARA

Üye : Yrd.Doç.Dr.Ozan Ercan TAŞKIN

Üye : Yrd.Doç.Dr.Hakan MERTCAN

Prof.Dr.Kemal YILDIRIM
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



Yüksek Lisans Tez Özü
DEMOKRASİ YOLUNDA BİR ADIM OLARAK RADİKAL DEMOKRASİ
KURAMLARI

Rabia Beyza CANDAN

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak, 2015

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Uğur Kara

Son zamanlarda giderek yoğunlaşan bir şekilde liberal demokrasilerin içine düştüğü krizden söz edilmektedir. Söz konusu kriz dolayısıyla liberal demokrasiler artık ihtiyaçlara tam manasıyla cevap verememektedir. Bu tezin amacı, öncelikle sorunun tespitini ve sorunun çözümlemesini yaparak buna yönelik çözüm arayışlarından radikal demokrasinin “müzakereci” ve “çekişmeci” versiyonunu incelemektir. Liberal demokrasinin temsil, katılım ve meşruiyet olmak üzere başlıca üç boyutta yaşadığı kriz analiz edilmiştir. Her iki kuram da katılımcı yaklaşımlar olmakla beraber, bu krizi aşmaya yönelmiş Jürgen Habermas’ın müzakereci demokrasisi kamusal alanda etkin bir iletişim yoluyla bireylerin siyasete aktif katılımını vurgular. Öncülüğünü Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un yaptığı çekişmeci demokrasi ise farklılıkların ve kimliklerin korunarak sisteme dahil olmalarını hedefler. Çekişmeci demokrasi, toplumsal hayatta ve siyasette çatışmanın, antagonizmanın sürekliliğine ve var olması gerekliliğine vurgu yapar.

Radikal demokrasi kuramları başlığıyla incelenen müzakereci demokrasi ve çekişmeci demokrasi kuramları liberal demokrasiye tamamen yüz çevirmemiş, onun temel değerlerini kendi kuramlarıyla yoğurmuşlardır. Demokrasinin geliştirilmesinde ve derinleştirilmesinde (demokratikleştirilmesinde), aynı zamanda liberal demokrasinin de değerlerinden yararlanmayı hedefleyen radikal demokrasi kuramlarının temel savları incelenmiştir. Temsil ve katılım krizinin yanı sıra çoğulculuk ve kimlik kavramları da günümüzde önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmada bir taraftan temsil sisteminin olanakları ve sınırlılıkları ortaya konularak katılımı artıracak mekanizmalar, diğer taraftan çoğulculuk, fark ve kimlik kavramlarının demokratikleşmedeki önemi değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: liberal demokrasi, meşruiyet krizi, radikal demokrasi

Abstract
RADICAL DEMOCRACY, AS A STEP AT THE ROAD TO DEMOCRACY

Rabia Beyza CANDAN

Department of Public Law

Anadolu University, Institute of Social Sciences, January 2015

Advisor: Assist. Prof. Dr. Uğur Kara

Lately, it has been told increasingly about the crisis in which the democracy is going through. Due to the mentioned crisis, liberal democracies cannot satisfy the needs. The purpose of this thesis primarily is to determine and analyse the issue and study for the antidotes of radical democracy's 'deliberative' and 'agonistic' versions. The crisis that liberal democracy experiences in three dimensions as representation, participation and legitimacy was studied. Although there are participatory approaches in both of the theories, Jürgen Habermas' deliberative democracy which is for overcoming this crisis emphasises active participation of individuals in politics by effective communication. As for the agonistic democracy whose pioneers are Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, it aims to integrate diversities and identities to the system by protecting them. Agonistic democracy emphasises on the need of sustenance and existence of interference and antagonism in social life and politics.

The deliberative democracy and agonistic democracy theories analysed under the title of radical democracy theories not only turn away from liberal democracy completely but also remoulded its fundamental values with its own theories. In the development and democratization (deepening) of democracy and also radical democracy theories' main arguments which aim to benefit from liberal democracy's values were examined. Besides representation and participation crisis, the concept of pluralism and identity are also vital today. In this study, on one hand the opportunities and limits of representational system were put forward to increase the mechanisms for participation, on the other hand the concepts of pluralism, diversity and identity were reviewed in terms of their importance in democratisation.

Keywords: liberal democracy, legitimacy crisis, radical democracy

20/02/2015

Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi

Bu tez/proje çalışmasının bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumunda bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmamın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla tarandığımı ve hiçbir şekilde intihal içermediğimi beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durum saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Robi Beyza CANDAN

İçindekiler

	Sayfa
Jüri ve Enstitü Onayı.....	ii
Yüksek Lisans Tez Özü	iii
Abstract.....	iv
Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi	v
Özgeçmiş	vi
İçindekiler.....	vii
Kısaltmalar Listesi	ix
Giriş.....	1

Birinci Bölüm

Demokrasi Tartışmaları

1.Demokrasi Kavramının Çok Yönlülüğü.....	4
2. Antik Yunan'dan Günümüze Demokrasinin Dönüşümü	7
3. Liberal Demokrasi ve Eleştirileri	11
3.1.İktisadi Liberalizmin Ortaya Çıkışı ve Temel Savları.....	13
3.2.Modern Demokratik Düzendeki Kriz İddiaları ve Meşruiyet Sorunu.....	15
3.2.1.Demokratik meşruiyet sorunu.....	17
3.2.2.Temsili sistemde kriz	22
3.2.2.1.Genel olarak temsili demokrasi kavramı.....	22
3.2.2.2. Temsili demokrasinin olanakları, kısıtları; sınırlılıkları.....	23
3.2.2.2.1.Rousseau'nun demokrasisi ve temsile yaklaşımı	29
3.2.2.2.2.Siéyes'in demokrasisinde temsil	35
3.2.3.Siyasal katılımdan kopma.....	40
3.3.Sosyal Adalet Sorununun Çözümünde Demokrasi.....	47
3.3.1.Adalet kavramı ve adaletin görünüşleri	47
3.3.1.1.Dağıtıcı (paylaşıcı) adalet ve denkleştirici (düzeltici) adalet	48
3.3.1.2.Usuli (prosedürel) adalet ve sosyal adalet.....	48

3.2.2.Toplumsal bir değer olarak adalet.....	50
3.2.2.1.Nozick'in adalet anlayışı	53
3.2.2.2.Rawls'un adalet anlayışı.....	55
4.Kapitalizm Olmadan Demokrasi Mümkmn mü?	58

İkinci Bölüm

Radikal Demokrasi Kuramları

1.Demokrasinin Demokratikleştirilmesi Bağlamında Radikal Demokrasi	65
1.1.Müzakereci Demokrasi	73
1.1.1.Müzakereci Demokrasinin Koşulları ve Temelleri	77
1.1.2.Demokrasi yolunda kamusal alan ve sivil toplumun yeri.....	83
1.1.2.1.Gramsci'de hegemonya ve sivil toplum ilişkisi	87
1.1.2.2.Habermas ve kamusal alan	90
1.1.3.Müzakereci demokrasiye yöneltilen eleştiriler	98
1.1.3.1.Müzakereci demokrasi modelinin örtük dışlayıcı arka planı.....	99
1.1.3.2.Müzakereci demokrasi modelinin toplumda birliği varsayması....	102
1.2.Çekişmeci (Agonistik) Demokrasi	104
1.2.1.Anti-demokratik modernite mi, modernleşirken demokratikleşme mi?	108
1.2.2.Liberalizmin demokrasi ile eklemlenmesi ve siyasetin doğası	113
1.2.3.Kimlik/fark, çatışma ve çoğulculuk ekseninde modern demokrasi.....	121
1.2.3.Çekişmeci (agonistik) demokrasiye yöneltilen eleştiriler.....	133
2.Küreselleşme ve Demokrasi	137
2.1.Demokrasiyi Yüzeğe Çıkartan Yeni Toplumsal Hareketler	141
2.1.1.Toplumsal hareketler	141
2.1.2.“Eski” toplumsal hareketlerden yeni toplumsal hareketlere	143
2.2.Toplumsal Hareketlerde Kuramsal Açılımlar.....	147
2.2.1.Kaynak mobilizasyonu kuramı	148
2.2.2.Kimlik yönelimli yeni toplumsal hareketler kuramı.....	149
Sonuç	152
Kaynakça	154

Kısaltmalar Listesi

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
MÖ	Milattan Önce
s.	Sayfa
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
DİA	Devletin İdeolojik Aygıtları

Giriş

Demokrasi, yüzyıllardır kimi zaman çeşitli yönetim şekillerinin kendilerini övmek için kullandığı bir kavram kimi zaman da üzerinden meşruiyet sağlanmaya çalışılan bir kavram olarak kullanılagelmiştir. Antik Yunan'dan günümüze kadar oldukça dönüşüm geçiren demokrasi, siyasi bir proje olarak kabul edildiği takdirde; tarihsel süreç içerisinde yaşanan dönüşümler demokratikleşme sürecinin birer yapıtaşı olarak görülebilir.

Liberalizmin biçimlendirdiği modern demokrasiler günümüzde temsil sistemiyle birlikte görülmektedir. Temsili demokrasi, halkın temsilciler vasıtasıyla dolaylı bir şekilde yönetime katıldığı sistemleri ifade eder. Temsilcilerin halkın iradesini ne şekilde yansıttığı tartışılan konuların başında gelir. Temsil krizi, liberal demokrasinin yaşadığı iddia edilen krizlerden biri olup çalışmada incelen katılım ve meşruiyet krizlerinin de sebebi olarak gösterilebilir. Bireyler temsili sistemde, yönetimde ve kendilerini etkileyen kararların alınmasında etkili olamadıklarını gördüklerinde bu durum, yılgınlık ve umutsuzluk yaratarak onları siyasal yaşamdan uzaklaştırmaktadır. Bu şekilde kişilerin sisteme olan güvenleri de azaldığından bir meşruiyet krizi de ortaya çıkmaktadır.

Ortaya çıkan bu kriz birçok düşünürü krizi çözümlenmeye ve aşmaya yönelik bir çaba içerisine sokmuştur. Çalışma kapsamında bunlardan radikal demokrasi başlığı altında Habermas'ın müzakereci demokrasisi ve çekişmeci demokrasinin yaklaşımları ve çözüm önerileri incelenmiştir. Müzakereci demokrasinin öncüsü Habermas, ileri kapitalist ülkelerde kriz analizi yaptıktan sonra tüm kriz eğilimlerinin sosyo-kültürel alandan kaynaklandığı ve bu krizlerin sosyo-kültürel alanla aşılabileceği sonucuna varır. Habermas, iletişimi merkeze alan müzakereci demokrasi kuramıyla rasyonel, özgür, herkese açık ve tahakkümden arınmış bir kamusal alan ve bu kamusal alanda iletişim koşullarına uygun olarak gerçekleşen müzakere sürecinin, demokratikleşmeye ve yurttaşların herkesi ilgilendiren kararlara katılımının siyasal katılım ve meşruiyet sorunlarının çözümüne öncülük edeceğini savunur.

Demokrasiyi yurttaşlar arasında etkileşim ve diyaloga dayalı bir süreç olarak gören müzakereci demokrasi kuramına göre, demokratik meşruiyetin en önemli koşulu yurttaşların kendi hayatlarına dair kamusal sorunlar hakkında söz sahibi olmalarıdır.

Çünkü müzakereci demokrasiye göre, temsili demokrasi yurttaşları demokratik süreçlerden dışladığı için bir kriz durumu yaratmıştır.

Müzakereci demokraside yurttaş katılımı, kamusal sorunlara ilişkin tercihlerin müzakere sürecinde tarafların karşılıklı iletişimi ve etkileşimiyle belirlendiği ve rasyonel yollarla uzlaşmaya varılan bir süreci ifade eder. Bu anlamda müzakereci demokrasi, demokratik katılımı, bireylerin önceden belirlenmiş tercihlerinin toplamı olarak değerlendiren liberal yaklaşımdan farklılaşır¹.

Çekişmecî demokrasi ise liberal demokrasinin yaşadığı kriz karşısında karar alma süreçlerini demokratikleştirme, liberal demokrasinin yaygınlaştırılmasında ve derinleştirilmesinde meşru çatışmaları barındıran bir çökseslilik vurgusu yapar. Laclau ve Mouffe sosyalist mücadelenin yeniden tanımlanarak sol için yeni bir alternatif üretilmesi gerekliliği üzerinde dururlar. Çoğulculuk anlayışı ve çatışmacı düşüncenin esas olduğu çekişmecî demokraside, mevcut demokrasilerin temel aldığı ilkeler ve demokratik kurumların radikalleştirilmesiyle bir devrime ihtiyaç olmaksızın herkes için eşitlik ve özgürlük sağlanacağı söylenir.

Hegemonya kavramına Gramsci'den sonra fakat kısmen ondan farklı olarak merkezi bir önem atfeden Laclau ve Mouffe, demokratik devrimin radikalleştirilmesinde demokratik değerlerin hegemonyası ve demokratik pratiklerin çoğaltılmasından bahsederler. Ayrıca Laclau ve Mouffe'un Marksist geleneği ve Gramsci'yi tartıştıkları "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*" de, radikal ve çoğulcu bir demokrasi anlayışı ile uyumlu görerek yeni bir sosyalist proje olarak nitelendirdikleri post-Marksist yaklaşımda yeni toplumsal hareketler, önemli bir yer tutar. Çünkü bu hareketler sadece işçi sınıfını değil farklı kimlikleri de hedef alır.

Bu tez çalışması iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, demokrasi tartışmaları başlığı altında demokrasi kavramının çok boyutluluğu, Antik demokrasi deneyiminden modern demokrasiye geçiş incelenecektir. Yine bu bölümde önce liberalizmin iktisadi boyutu gözden geçirilerek liberal demokrasiye ilişkin tartışmalar, yaklaşımlar ve eleştiriler üzerinde durulacaktır. Aynı bölümde tezi ortaya çıkaran modern demokratik sistemdeki kriz iddiaları, demokratikleşmeyle bağlantısı sebebiyle sosyal adalete ilişkin

¹Ü. Doğanay (2003). *Demokratik usuller üzerine yeniden düşünmek*. Ankara: İmge Kitabevi, s. 49.

yaklaşımlar ve kapitalizm ile demokrasi arasında bir bağ kurulup kurulamayacağı tartışılacaktır.

İkinci bölüm, radikal demokrasi başlığıyla müzakereci demokrasinin, kamusal alan ve sivil toplumun incelendiği bölümdür. Bu bölümde çekişmeci demokrasi, liberalizm ve demokrasi eklemlenmesi, kimlik/fark ve çoğulculuk kapsamında ele alınmıştır. Yine bu bölümde Habermas'ın Aydınlanmanın mirası olan araçsal akla ve aynı zamanda post-moderniteye yönelttiği eleştiriyle beraber, ne tam anlamıyla modernite savunucusu ne de post-modern olan Mouffe'un, rasyonaliteye ilişkin Habermas'a yönelttiği eleştiri ele alınacaktır. Son olarak küreselleşmenin demokrasiyle kurduğu bağ ve çağımızda çokça konuşulan demokrasiyi yüzeye çıkartan hareketler olarak yeni toplumsal hareketlere ilişkin yaklaşımlar incelenecektir.

Birinci Bölüm

Demokrasi Tartışmaları

1. Demokrasi Kavramının Çok Yönlülüğü

Dünya ülkelerinin büyük bir kısmı her ne kadar demokrasi ile yönetiliyor olsa da demokrasinin ne olduğu sorusuna, soru açık ve yalın gibi görünse de tatmin edici cevaplar verilememektedir. Bu durum, demokrasinin bir yönetim biçimini, karar alma sürecini, dahası bir yaşam biçimi ve değerler kümesini ifade eden çok boyutlu bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır². Rousseau, hiçbir yönetimin demokrasi ya da halk yönetimleri kadar iç savaşa ve karışıklıklara elverişli olmadığını, aynı zamanda demokrasiyi sürekli biçim değiştirmeye meyilli ve varlığını muhafaza edebilmek için her yönetimden daha fazla uyanıklık ve yiğitlik isteyen bir yönetim olduğunu söylerken, demokrasinin bu karmaşık boyutuna atıf yapmaktadır. Öte yandan Rousseau, demokrasinin farazi bir tanrılar ulusunun yönetim şekli olacak kadar olgun bir yönetim şekli olduğunu da ekleyerek demokrasiyi övmektedir³.

Çok yönlülüğü, kapsamındaki ve karakterindeki çeşitlenme ve değişim ile karmaşık bir kavram haline gelen demokrasi birkaç yüzyıldır çeşitli yönetim şekillerinin meşruiyet zeminini oluşturmakta kullanılan bir kılıf işlevi görmeye başlamıştır. Bu kılıf çoğunlukla demokrasinin biçimselliğiyle örtüşürken, arzulanan içeriksel neticelerden yoksundur⁴. Dolayısıyla demokrasinin en güçlülere hizmet eden bir ideoloji olarak belirme tehlikesine ve sınır tanımayan baskıcı bir iktidarın hizmetinde kullanılma tehlikesine karşı olmak üzere iki cephede de savaşı kazanması gerekir⁵. Etimolojik olarak halkın yönetimi manasındaki demokraside halk nasıl ve ne zaman yönetme rolünde ya da eyleminde

²O. Uygun (2014). *Demokrasi tarihsel, siyasal ve felsefi boyutlar*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, s. 2.

³J. J. Rousseau. (2013). *Toplum sözleşmesi*. (Çev: Vedat Günayol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 64.

⁴Robert Dahl'a göre demokrasinin arzulanan neticeleri, zorbalığın önlenmesi, temel haklar ve genel özgürlüğün sağlanması, kendi kaderini tayin etme, ahlaki özerklik, insani gelişim, temel kişisel çıkarların korunması, siyasal eşitlik, barış ve refahtır. R. A. Dahl (2010). *Demokrasi üzerine*. (Çev: Betül Kadioğlu), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 56.

⁵A. Touraine (2011). *Demokrasi nedir?*(Çev: Olcay Kunal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 12.

görülür sorusunun cevabı muhtemelen seçimler esnasındadır⁶. İki seçim arasında ise halkın iktidarının sessizce kalıp pasifleşmesi, somut yönetim kararlarında temsili iktidara⁷ halkın dokunamadığı geniş bir hareket serbestisi alanı sağlar⁸. Seçimlerde tezahür eden iradenin de ne şekilde oluştu(ruldu)ğu, günümüz demokrasilerinde hangi süreçlerden geçtiği de üzerinde durulması gereken hususlardandır. Hür olmayan kanaatlerle yapılan hür seçimler hiç bir şey ifade etmediğinden, seçimlerin hür olması gerekliliği kadar oy verme öncesi aşamada kanaat oluşumunun da hür olması gerekli ve zorunludur⁹. Sartori'nin belirttiği gibi demokratik olsun ya da olmasın her toplumda kaçınılmaz olarak bir kamuoyu vardır ve bu kamuoyu ya bir kanaatin halk arasında yayılmış olmak anlamında coğrafi olarak kamusalılığından doğar ya da o kanaati halk bir ölçüde bizzat kendisi oluşturmuş olabilir. Bir başka ifadeyle özne ya devlettir ya da kamunun bizzat kendisidir¹⁰.

Kamu işlerinin tartışılmasında halkın geniş bir kısmının yoğun olarak katılımının gerçekleşmesi ve bütün enerjiyi bireysel tatmine çeviren bir toplumsal yaşam biçimine dönüşmesi alternatiflerinden her ikisi de tek başına demokrasi için kötü bir gelecek hazırlar diyen Ranciere'ye göre iyi bir demokrasi, demokrasiye içkin olan bireysel geri çekilme aşırılığıyla kolektif etkinlik aşırılığını denetim altına alabilme becerisine sahip olan bir toplumsal yaşam ve yönetim biçiminde gerçekleşir¹¹.

Yurttaşları “tavlamakta” kullanılan “karmaşık pazarlama stratejileri” ile oy kullanmanın markalardan birinin seçimiyle eşdeğer görüldüğü siyasal demokratik hayat, medya ve pazarlama başarısına indirgenerek¹² demokrasinin özü akıtılmaktadır. Ancak sayılabilir ve ölçülebilir olanın kanıt değeri taşıyarak dikkate alındığı, salt niceliğin kanun gücüne sahip olduğu ve çoğunluğun hakikatle yer değiştirdiği bu modern çağlarda, esas hakikate nasıl ulaşılabileceği sorusu akıllara gelmektedir¹³. Varlığını özüne yani ideallerine borçlu

⁶G. Sartori (1977). *Demokrasi kuramı*. (Çev: Deniz Baykal), Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği Yayın No 23, s. 47.

⁷Temsilin imkansızlığı için “İktidar temsil edilebilir, ama irade temsil edilemez”; D. Bensaid (2010). *Demokrasi ne âlemde: Daimi skandal*. (Ed: E. Hazan), (Çev: Savaş Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s. 37.

⁸G. Sartori (1977), s. 48.

⁹G. Sartori (1977), s. 48.

¹⁰G. Sartori (1977), s. 48.

¹¹J. Ranciere (2014). *Demokrasi nefreti*. (Çev: U. Özmağas), İstanbul: İletişim yayınları, s. 14-15.

¹²W. Brown (2010). *Demokrasi ne âlemde: “Artık hepimiz demokratiz...”*. (Ed: E. Hazan), (Çev: Savaş Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s. 34.

¹³D. Bensaid (2010), s. 30 - 44.

olan demokrasi, olgu-değer geriliminden, olanla olması gerekenin çekişmesinden ve etkileşiminden doğar, bunlar tarafından şekillenir¹⁴. İdeal ve gerçekliğin kesiştiği ölçüde başarıya yaklaşan demokrasi, bir yapı ya da bir kurum olmayıp daimi olarak kendini yeniden kuran, tarihsel perspektife açık kurumsallaşmış bir çelişkiler ağı, varlığı sabitleştirilemeyen bir hedef ve sürüp giden bir siyasal projedir¹⁵. Demokrasinin bir dizi değişmez kuralın oluşturduğu bir bütün mü yoksa bir süreç mi olduğu konusunda varılacak karar, demokrasi anlayışında en önemli ayrımdır¹⁶.

Bir yönüyle belirsizliği ifade edip nihai ve kesin olarak da biçim verilemediğinden her zaman tamamlanmadan kalan ve sürekli tersine çevrilme riski taşıyan bu süreç “demokrasi” yerine “demokratikleşme” olarak ifade edilebilir¹⁷. Lefort, demokrasiyi belirsizlik rejimi olarak nitelerken iktidarın alanının demokrasilerde dolmaması gereken boş bir alan olduğunu, doldurma çabalarının ise totalitarizme götüreceğini varsayar. Bu varsayım aslında demokrasiyi tam anlamıyla tasavvur etmenin imkansızlığını da ortaya koyar¹⁸.

Eğer demokrasi bir projeyse onu bir yönetim biçimi ya da deneyselcilik özelliğiyle kavranabilen bir çeşit siyasetten farklı kılan, demokrasinin sıradan vatandaşların var olan siyasal potansiyellerini kendi başlarına keşfederek siyasal varlıklara dönüşmesinin olanaklarını yaratan ya da en azından bu olanaklarla ilgilenen bir proje olmasıdır¹⁹. Bu doğrultuda demokrasinin içsel anlamı, demokrasinin tüm kurumlarının sürekli yeniden yapılanarak insanın gelişmesini ve özgürleşmesini sağlayacak araçlar haline gelmesidir²⁰.

Charles Tilly’ye göre, bir rejimin işleyen bir demokrasi olup olmadığı, tek başına anayasalarına bakılarak anlaşılamayacağından demokrasi ve demokratikleşmenin varlığı, devlet ile vatandaşlar arasındaki ilişkilerin niteliğine bakılarak anlaşılabilir. Diğer

¹⁴G. Sartori (1993). *Demokrasi teorisine geri dönüş*. (Çev: Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan), Ankara: Yetkin Basımevi, s. 9.

¹⁵F. Keyman (2000). *Türkiye ve radikal demokrasi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, s.87; W. Brown (2010), s. 34.

¹⁶A. Vera-Zavala (2006). *Katılımcı demokrasi*. (Çev: Naile Aras), Ankara: Dipnot Yayınları, s. 18.

¹⁷S. Amin (2004). *Liberal virüs*. (Çev: Fikret Başkaya, Aynur Mert), Ankara: Maki Basın Yayın, s. 39.; C. Tilly (2011). *Demokrasi*. (Çev: Ebru Arıcan), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 9.

¹⁸M. Abensour (2002). *Devlete karşı demokrasi*. (Çevirmenin önsözü), (Çev: Zeynep Gambetti, Nami Başer), Ankara: Epos Yayınları, s. 11.

¹⁹S. S. Wolin (1999). *Demokrasi ve farklılık: Elle tutulmaz demokrasi*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Kitaplığı, s. 51.

²⁰S. C. Rockefeller (2010). *Çokkültürcülük: Yorum*. (Ed: A. Gutmann), (Çev: İlknur Özdemir), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 109.

tanımlamalar hukuk ölçütlerini vurguladığı için tıpkı anayasalar gibi gerçeği çarpıtma ihtimali taşır. Charles Tilly, bir rejimin demokratik sayılabilmesinin, başka bir ifadeyle demokratikleşmesinin boyutunun şu kriterlere göre belirlenebileceğini söyler²¹:

- 1) Devletle vatandaş arasındaki ilişki kopuk ve kesintili olmayıp düzenliyse,
- 2) Bu ilişkiler hiçbir vatandaşı dışlamıyorsa, herkesi kapsayıcı nitelikteyse,
- 3) Devlet vatandaşlarıyla olan bu ilişkilerinde eşitliği gözetiyorsa,
- 4) Devlet personele, kaynaklara ya da faaliyetlerine ilişkin kararlarda vatandaşlara danışıyorsa,
- 5) Devlet vatandaşlarına, bunların içinde de özellikle azınlık üyelerine karşı kendisinin ya da yetkililerin keyfi uygulamalarından korunmalarına dair güvence verip buna uyuyorsa,

o rejim tam anlamıyla demokratiktir. Fakat bu kriterlerin tamamını aynı anda aramak geçmişte ve şu anda dünyanın hiçbir yerinde demokratik bir rejime rastlanmaması sonucunu doğurur. Her rejim bu kriterlerin az ya da çok uzağına düştüğünden demokratikleşme, bir rejimin bahsedilen bu meziyetlere sahip olma yönündeki atılımını ifade eder ve demokratikleşmeden uzaklaşma beraberinde bu ölçütlerden de uzaklaşmayı getirir²².

2. Antik Yunan'dan Günümüze Demokrasinin Dönüşümü

Temelinde “iyi bir devlet nasıl olmalıdır” sorusunun yattığı, halkın ülke yönetiminde ne denli söz sahibi olacağı ve yönetime ne şekilde katılacağı, demokrasi tarihinde sıklıkla sorulan ve tartışılan konuların başında gelir²³. Doğrudan demokrasinin kurumsallaşmış bir yönetim şekli olarak uygulandığı Antik Yunan'da sosyal yapıyı yurttaşlar, yerleşik yabancılar ve köleler oluşturmuştur. Ayrıcalıklı grup olan yurttaşların siyasal haklar konusunda tekelci yetkisi vardır. Ticaret ve zanaatkarlık gibi konularda yasal güvenceleri olan yabancıların özgür olmakla beraber siyasal hakları yoktur. Köleler ise hemen hemen hiçbir hak ve güvencesi olmayan kişilerdir²⁴. Modern demokrasi ile antik demokrasi esas aldıkları ilkeleri, değerleri ve amaç edindikleri bakımından zaman ve mekanda yaşanan

²¹C. Tilly (2004). *Toplumsal hareketler*. (Çev: Orhan Düz), İstanbul: Babil Yayınları, s. 199.

²²C Tilly (2004), s. 200.

²³İ. G. Şen (2013). *Doğrudan demokrasi: Kurumlar, hukuki ve siyasi sorunlar*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, s. 31.

²⁴O. Uygun (2014), s. 19.

büyük dönüşüm dolayısıyla önemli oranda birbirinden ayrılır²⁵. Öyle ki Sartori'nin özlu biçimde ifade ettiği gibi eğer insanlar bir sabah eski Atina'da gözlerini açsaydı muhtemelen demokrasiyi saldırgan, boğucu ve güvensiz olarak nitelendirirdi²⁶.

Eski Atina demokrasisinin siyasi kurumları incelendiğinde yasama organı olan Halk Meclisi (ekklesia), yürütme organı olan Beşyüzler Konseyi ve halk mahkemeleri (dikasterion) olarak anılan yargı organından söz edilebilir. Atina demokrasisinin yasama organı olan Halk Meclisi'ne yetişkin her erkek yurttaş doğal üyeydi. Temsili bir organ olmayan yurttaşların bizzat bulunduğu Halk Meclisinin gündemi yürütme kurulu tarafından belirlenirdi. Fakat sadece bir onay makamı olmayıp gerçek bir tartışma ve müzakere zeminine sahip toplantıların gerçekleştiği bir organdı. Meclisin yetkileri ise bazı siyasi davalara bakmak, dış politikaya ve bazı kişisel durumlara ilişkin kararlar almak olarak gösterilebilir. Her ayın ilk toplantısında yasa teklifleri sunulabilir ve bu yasaların uygulanmasından doğacak tüm sonuçlardan o yasayı öneren kişi sorumlu tutulurdu. MÖ 403 yılından itibaren yasa yapma yetkisi işlemlerin daha hızlı ve az maliyetle yapılması gibi sebeplerle daha az kalabalık yurttaş grubundan oluşturulan "yasama komisyonu"na devredilmiştir. Bu komisyonun üyeleri ise yurttaşların içinden kurayla belirlenirdi²⁷.

Kleisthenes reformlarıyla 500 kişiden oluşan yürütme organı olan Beşyüzler Konseyi içinden 24 saatlik görevde bulunmak üzere devlet başkanı seçilirdi. Dışarıya karşı Atina'yı temsil eden devlet başkanlığı görevine yalnız bir kere gelinebilirdi. Bu ise birçok yurttaş için devlet başkanı olabilme olanağı yaratıyordu. Beşyüzler Konseyinin siyasi sistemde aşırı güç elde etmesini önlemek için yetkilerine önemli kısıtlamalar getirilmiştir. Atina'da günümüzden farklı olarak yöneticilerin tamamı kura ya da seçimle belirlendiği için idari yapıda hiyerarşi olmamıştır. Seçimler her yurttaşın katılabildiği Halk Meclisleri'nde yapılır, o dönemde görülen oligarşik yönetimlerden farklı olarak yöneticiler Halk Meclisi'nin ve Halk Mahkemeleri'nin denetimine tabi olup, kendilerine belirli miktarda ücret ödenirdi²⁸.

²⁵O. Uygun (2014), s. 173.

²⁶G. Sartori (1993), s. 425.

²⁷O. Uygun (2014), s. 23-24; T. Ateş (2007). *Demokrasi*. İstanbul: Nesa Yayıncılık, s. 33.

²⁸O. Uygun (2014), s. 28-29.

Atina demokrasisinde yargılama, hukuk eğitimi almış profesyoneller tarafından değil, üyeleri yüzlerce kişiden oluşan halk jürileri tarafından gerçekleştirilirdi. Jüri üyelerinin kura ile seçilmesi yöntemi rüşvetin önlenmesi ve yargılamada her yurttaşın eşit imkan verilmesi açısından oldukça demokratiktir. Halk mahkemeleri esas olarak Meclis'i, Beşyüzler Konseyi'ni ve yöneticileri denetlerdi. Kişiler arası özel uyuşmazlıklar ise önce hakeme götürülmek zorundaydı, taraflardan birinin karardan memnun olmaması halinde uyuşmazlığı mahkeme çözerdi. Cezai konular da yöneticilerce karara bağlandıktan sonra günümüz temyiz usulüne benzer şekilde yine taraflardan birinin karardan memnun kalmaması üzerine mahkemece incelenirdi. Fakat halk jürilerinden oluşan mahkemelerin kararlarının bunların doğrudan doğruya halkın kararlarını temsil ettiği düşüncesiyle temyiz edilebileceği daha üst bir makam yoktu. Atina demokrasisinde siyasal iktidarın ya da herhangi bir kişinin hiçbir şekilde yargıya müdahale ederek onu etkisi altına alması söz konusu değildi²⁹.

Yunan siyasal düşüncesinde demokrasiyi çağrıştıran ilk düşünce olarak MÖ 700'lü yıllarda Heseidos'un çalışma ve kol işçiliğini ayıp sayan aristokratik önyargılara karşı çıkarak çalışmayı yüceltmesi gösterilmektedir. Bundan yaklaşık bir yüzyıl sonra demokrasi açısından ileri bir adım olarak değerlendirilebilecek, Solon'un yazılı kanunlara tabi, keyfilik içermeyen ve zeka ve temyiz gücünün sadece belli bir sınıfa değil tüm vatandaşlara ait olduğu yönündeki düşünceleridir. Demokrasiye yönelik ilk kaynaklardan sayılması ve demokrasi konusunda ilk tartışmaların yapılması açısından MÖ 490-420 yıllarında yazılan Herodot tarih önemli sayılır. Bundan sonra demokrasinin tartışıldığı Ksenophon'un eserleri arasında günümüze gelen ikinci kaynak "*Atinalıların Anayasası*"dır. MÖ 495-429 tarihli Atina Demokrasisinin hem savunulduğu hem de yüceltildiği Perikles'in "*Cenaze Töreni Söylevi*" Yunan siyasi düşüncesinde demokrasiye ilişkin en önemli belgelerden sayılır. Daha sonra Yunan Aydınlanmasının başlangıcı olarak görülen Sofizm, Sokrates, Platon, Aristo, Epikür, Polybios gibi düşünürler ve son olarak Stoik düşünce Yunan siyasal düşüncesini oluşturmuştur³⁰.

²⁹O. Uygun (2014), s. 30-36.

³⁰T. Ateş (2007), s. 34-40; Luciano Canfora, bütün Yunan siyasal düşüncesinin demokrasinin doğrudan reddedilerek başka modellerin aranması gibi sürekli bir demokrasi eleştirisi olduğunu söyler. Hatta üstlendiği rol gereği Demosthenes örneğinde görülebileceği üzere kendi kent devletinde yürürlükte olan siyasi düzeni savunmak zorunda olan birisi bile konuştuğu zaman böyle olmuştur. Canfora bu tespiti istisna olarak gösterilebilecek tek örnek Herodotos'tur der fakat onun da muhtemelen başka yerde doğmuş olması

Antik Çağdan yaklaşık 2.200 yıl sonra liberal değerleri benimsemiş ulus-devletler ölçeğinde yeniden ortaya çıkan demokrasi, tarih sahnesindeki yeni haliyle eskisiyle kıyaslanamayacak kadar yeni özelliği beraberinde getirdi. Antik demokrasiden farklı olarak modern demokraside halkın demokrasideki rolü iktidarı bizzat kullanamaması sadece denetleyebilmesi yönünden değişmiştir. Bir başka önemli değişiklik kültürel çeşitlilik olup, Antik Çağ'da demokrasinin başarısında sosyal yapının türdeş olması gerektiği yönünde bir inanç hakim iken, modern demokrasi zaten başlı başına içinde çok farklı ve çeşitli unsurları barındıran ulus-devlet üzerinde bina edilmesi bakımından Antik demokrasiden ayrılmaktadır. Her ne kadar ulus-devlet farklılık ve kültürel çeşitliliği ulus kurgusu altında tek tipleştirse de bu durum, günümüz ulus-devlet yapılarının olgusal olarak çeşitliliği barındırdığı gerçeğinin üstünü örtmemektedir³¹.

Antik Yunan demokrasisinde halkın iktidarı doğrudan kullanıp devlet faaliyetlerini bizzat yerine getirmesine karşın³², modern demokraside halk iktidarı kullanmayı iktidarı kullanan elit bir kadroyu olabildiği ölçüde denetlemeye çalışmaktadır. Antik Yunan demokrasisinde küçük bir zümreye ait bir meslek niteliğinde olmayan siyaset, yasama, yürütme yargı faaliyetlerini kapsayacak biçimde halk tarafından yapılırken, modern demokrasilerde birçok yazarın sıklıkla eleştirdiği gibi bir halk iktidarı ya da çoğunluk yönetiminden çok halk tarafından denetlenen azınlık yönetiminden bahsedilebilir. Özellikle temel siyasal kararların alınmasında her ne kadar halkoylamaları, seçimler gibi mekanizmalardan, bunların katılımı artırdığından söz etmek mümkünse de bu, iktidarın her zaman küçük bir elit kadronun elinde kaldığı gerçeğini değiştirmemektedir. Demokrasiler, günümüzde halka yönetme, politika üretip karar alma yetkilerinin verildiği değil, dönemseller olarak var olan siyasi kadroları onaylayıp onaylamadığı yönünde, iktidar için yarışan elit kadrolardan hangisini beğendiğine dair iradesini ortaya koyduğu yönetim şekli halini almıştır³³.

dolayısıyla Atina'daki siyasi düzene tutkun olmuş olabileceğini belirtir. L. Canfora (2003). *Demokratik retoriğin eleştirisi*. (Çev: Durdu Kundakçı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 38-39.

³¹O. Uygun (2014), s. 173.

³²Antik Yunan demokrasisinde her ne kadar halkın devlet faaliyetlerine bizzat katılımından söz edilse de halkın egemenliğinin kuramsal olduğunu, gerçekte devletin polisin birinci yurttası tarafından yönetildiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bu dönemde Atina'da gerçekte iktidarın halkta değil yine bir azınlık elinde olduğu söylenebilir. Ağaoğulları da, Atina demokrasisinde her ne kadar yurttaşın söz hakkı, eleştiri hakkı, seçme-seçilebilme hakkı olsa da yönetimde görece profesyonel politikacıların oluşturduğu bir azınlığın olduğunu söyler. M. A. Ağaoğulları (2009), s. 114.

³³O. Uygun (2014), s. 174.

Antik demokrasinin, doğrudan demokrasinin işleyişini sağlayan bazı hakları güvence altına aldığı söylenebilir olsa da bu haklar siyasal gelenek olarak kurumsallaşmamıştır. Oysa modern demokrasilerde bireylerin devletin dokunamayacağı doğal haklara sahip olması, devlet iktidarını sınırlayarak kişileri devlete karşı koruyan düzenlemelerle güvenlik alanı yaratması, sadece demokratik süreçlerin iyi işlemesine hizmet etmekle kalmaz aynı zamanda bu rejimlerin meşruluğunu sağlar³⁴. Yunan siyasal düşüncesine aristokratik değerlerin egemen olduğu iddiasına karşı Alaeddin Şenel, eşitlikçi düşüncesün Antik Yunan'da sistemli bir kuram olarak istenmeyişini, demokratik fikir ve değerlerin zaten genellikle iktidarda olduğu için savunma gereğinin duyulmamasına bağlar³⁵.

3. Liberal Demokrasi ve Eleştirileri

Türkiye'de 1980 sonrasında yoğun olarak tartışılan konularının başında 24 Ocak kararlarıyla somut görünümünü bulan liberal iktisat politikalarının demokrasi ile olan ilişkisi gelmektedir. Bu tartışma temel olarak, liberal iktisat politikalarının demokrasinin gerçekleştirilmesi bağlamında vazgeçilmez bir önkoşul olduğunu savunanlar ile bunun aksi yönde iktisadi liberalizmin anti-demokratik ve baskıcı rejimlerle yönetilen az gelişmiş ülkelerde görülen bir politika olduğunu düşünenler arasındadır. Genel olarak, Batı toplumlarının tarihsel siyasi deneyimleri referans alınarak oluşturulan iktisadi liberalizm ve demokrasi arasındaki olumlu ilişki düşüncesi, beraberinde kapitalizm ve demokrasi arasındaki ilişki sorununu da gündeme getirmektedir³⁶.

Liberal demokrasi, İkinci Dünya Savaşı ertesinde Batı toplumlarında oluşturulan siyasi yapılanmayı, bu yapıları teminat altına alan hukuk kurallarını ve bu kurallarla işlemekte olan siyasi süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Dolayısıyla daha özelden bakılacak olursa genel ve eşit oy gibi seçim ilkelerini ve bu seçimler yoluyla iktidarın belirli aralıklarla devrini, hukukun üstünlüğü ilkesinin bir sonucu olan yargı bağımsızlığını ve düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerini de kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberal demokrasinin ne ifade ettiği konusundaki uzlaşa liberalizme göre daha fazladır. Zira liberalizmi siyasi bir kuram olarak tanımlayanlar, onu liberal demokrasi kavramı ile özdeş kullanırken iktisadi bir politika olarak değerlendirenler

³⁴O. Uygun (2014), s. 132.

³⁵A. Şenel (1968). *Eski Yunan'da siyasal düşüncü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, s. 218; O. Uygun (2014), s. 132.

³⁶L. Köker (2008). *Demokrasi, eleştiri ve Türkiye*. Ankara: Dipnot Yayınları, s. 9.

kavramı, kamu sektörünün ekonomideki payını azaltmayı da içerecek şekilde ekonomik yaşamda devlet müdahalesini asgari seviyeye indirgeyen bir anlayışla kullanılmaktadırlar³⁷.

Modern demokrasiyi biçimlendiren önemli etkenlerden biri olarak liberalizm, iktidarı sınırlayan bir kuram olarak sistemli bir biçimde 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya konmuştur. Temel olarak birey hak ve özgürlüklerini devlet karşısında üstün kabul eden doğal haklar kuramını esas alır. Liberal anlayış, devlete başlıca yetki olarak güvenliği sağlamayı vermiş, bununla birlikte doğal haklarla sınırları çizilmiş bireyin özel alanına girmemeyi ve müdahale etmemeyi öngörmüştür. Bu anlayışa göre devletin ekonomiye karışma, özgürlükleri kısıtlayıp sosyal ilişkileri düzenleme yetkisi yoktur. Modern demokrasiler, Atina demokrasisinde yer almayan ya da o dönem gelişme aşamasında olan anayasanın üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı, hukuk devleti, hakların dokunulmazlığı gibi iktidarı sınırlamak için geliştirilen liberalizmin temel felsefesinden kaynaklı ilkeleri benimsemiştir. Oktay Uygun'a göre iktidarın sınırlılığını rejime esas almayan antik demokraside önemli olan iktidarın sınırlı olup olmaması değil nerede bulunduğu. Uygun, oysa liberalizmin iktidarın kimde olduğundan çok sınırlılığını ifade ettiğini söyler. Modern demokrasinin liberalizm ile demokrasiyi aynı kaptı yoğurduğunu ve birleştirdiğini kabul eden Uygun, bunun halk iktidarının totaliter bir demokrasiye dönüşmesini önleyerek, bireyin özgürlüğünü yaşayacağı korunmuş bir özel alanın temin edilmesini sağladığını öne sürer³⁸.

Günümüzde modern demokrasiyi ifade etmek üzere liberalizm ile demokrasinin birleşmesi sonucu ortaya çıkmış bir kavram olarak "liberal demokrasi" kullanılmaktadır. Birçok yazarın da benzer şekilde ileri sürdüğü gibi Uygun da, liberalizmin çoğu zaman hak ve özgürlüklerin dokunulmazlığını anlatan siyasal boyutundan ziyade, piyasa ekonomisine dayanan ekonomik boyutuyla anlaşıldığını, dolayısıyla liberalizmin sanayi devrimiyle ortaya çıkan vahşi kapitalizm, emekçi kitlelerin sömürülmesi ve insan onurunu yok etmeye götüren sefalet karşısında devletin kayıtsızlığıyla özdeşleştiğini söyler. Uygun, bununla birlikte, liberalizmin kendi içinde kaydettiği bir aşama olarak sosyal devlet anlayışının, kapitalizmin vahşi yanlarını yumuşatıp sanayileşmiş ülkelerin

³⁷L. Köker (2008), s. 11.

³⁸O. Uygun (2014), s. 127-128.

büyük kısmında insan onuruna yönelik sosyal politikaları kurumsallaştırmasına rağmen, tam olarak olumlu bir manaya bürünemediğini öne sürer³⁹.

Siyasal boyutunu John Locke'un ekonomik boyutunu ise Adam Smith'in temellendirdiği liberalizm, bireysel özgürlükleri kavramın merkezine yerleştirenler ile iktisadi boyutu kavramın merkezinde görenler arasındaki tartışmanın konusunu oluşturmaktadır. Politik bir doktrin olarak değerlendirenler açısından liberalizm, bireysel özgürlüğü temel alan ve özgürlüğü toplumdaki herkese yaygınlaştırarak güvence altına alan siyasi-toplumsal örgütlenme biçimi şeklinde görülürken, iktisadi liberalizm 1929 Krizi'nin hız verdiği refah devleti uygulamalarını, idealleştirilmiş bir piyasa ekonomisi modeline ya da tam rekabetçi kapitalizme başvurarak eleştiren bir yaklaşım görünümündedir. Bu anlamda iktisadi liberalizm ile demokrasi arasında nedensellik kuran yaklaşım aynı zamanda demokrasinin ancak kapitalizmle birlikte var olabileceği görüşünü desteklemektedir⁴⁰.

Bu noktada iktisadi liberalizm ile ilgili somutlaştırmaya gidebilmek açısından liberal iktisadi düşüncenin doğuşundan ve temel savlarından söz edilecektir.

3.1.İktisadi Liberalizmin Ortaya Çıkışı ve Temel Savları

Liberalizm bir taraftan genel felsefi bir bakış ya da düşünme biçimini ifade ederken diğer taraftan iktisadi bir kuramı ifade eder. İktisadi düşünceler tarihinde liberalizmin, ticari kapitalizmin ekonomi politikası olan merkantilizme tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Liberal ekonomi düşüncesinin esas olarak sanayi kapitalizminin çıkarlarına hizmet ettiği iddia edilmektedir. İktisadi liberalizmin yansıması olan Klasik İktisadın büyük kuramcılarında Adam Smith, meta üretiminin sadece üreten kişiyi ilgilendiren bir ekonomik faaliyet olmadığını, bu üretimin diğer insanlara da katkı sağladığını söyler. Dolayısıyla toplumdaki ekonomik faaliyetler bireylerin birbiriyle yüz yüze olmaları dahi pazarda karşı karşıya gelmelerini sağlar. "Görünmeyen bir el" in örgütlediği ve dengeye oturttuğu bu birliktelik doğal ve uyumlu bir bütünlüktür. Bu uyumlu ve doğal bütünlük içinde gerçekleşen meta üretimi ve değişimi eğer devlet eli gibi dışardan bir müdahaleyle karşılaşırsa doğal uyum ve bütünleşme ortadan kalkar. Böylece bireylerin özgürlükleri kısıtlanacağından, bireylerin birbirleri üzerinde baskı uygulamasıyla beraber

³⁹O. Uygun (2014), s. 129.

⁴⁰L. Köker (2008), s. 11-22.

toplumsal ahenk toplumsal çatışmaya dönüşecektir. Bu yüzden liberalizmin “bırakınız yapınlar” (laissez faire) sloganı iktisadi kuramının temelini oluşturur⁴¹.

Liberalizmin tarihi bireyin sosyal, siyasal ve ekonomik hayatını sınırlayan ve bu alandaki özgürlüğüne müdahale eden olgulara karşı mücadelenin tarihi olarak görülebilir. Bu tarihsel süreç temelini feodalite ve kilisenin oluşturduğu Ortaçağdaki yapının özgürlüklere doğru dönüşümüyle başlamaktadır. 1750-1850 yılları arasında boy gösteren liberal gelişimin önemli aşamalarından biri olan sanayi devrimiyle de yapısal ve düşünsel zeminine oturmuştur. Sanayi devrimi, işbölümüne dayalı üretimi ve sermaye birikimini artırarak sanayi girişiminden doğan sınıfsal ayrımlar ile bireyini “Homo Economicus” un oluşturduğu yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır⁴².

Mübadeleden sağlanan değerın ulusal zenginliğin esas kaynağı olarak görüldüğü merkantilist dönemde hızla devam eden sömürgecilik faaliyetleriyle büyük bir pazar hacmi oluşmuştur. Bununla birlikte ekonomide, işlevi artan ve geliştirdiği kar olanaklarıyla ekonomik işleyişte merkezi bir konuma yükselen sanayici-girişimci bir sınıf belirmiştir. Mübadeleden sağlanan değeri ulusal zenginliğin temeli olarak gören merkantilist anlayış, yerini zenginliğin kaynağını üretimde gören anlayışa bırakmıştır. Fakat loncaların üretim sürecine yönelik sınırlamaları ve merkantilist müdahaleci devletin ticaret sınıfı lehine yarattığı tekeller, ithalat ve ihracat sınırlamaları, sanayi burjuvazisinin önünde duran engeller olarak ortaya çıkmıştır⁴³.

Söz konusu engellere karşı yeni bir iktisadi paradigma ortaya konulması düşüncesi özlü ifadesini *laissez faire* ilkesinde bularak sanayici-girişimciyi engelleyici düzenlemelere yönelik kuramsal altyapıyı sağlayacaktır. Bu kuramsal altyapı evrensel bir *doğal yasa* ve bundan doğan *doğal düzeni* referans almaktaydı⁴⁴. İnsana mutluluk ve refah sağlayan doğal toplum rasyonel bir olgu olduğundan bu doğal toplumun işlevsel mekanizmalarının yeniden egemen olması akla başvurulması ile mümkün olacaktır⁴⁵. Etkili ifadesi John Locke’da görülen bu doğal hukuk anlayışına göre, özel mülkiyet ve kişisel çıkar temel kriter olup ilkçağlardan bu yana farklı şekillerde üzerinde durulan bu doğal düzen anlayışı

⁴¹G. Şaylan (1995). *Değişim, küreselleşme ve devletin yeni işlevi*. Ankara: İmge Kitabevi, s. 27-28.

⁴²H. Çetin (2002). Liberalizmin tarihsel kökenleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(1), s. 81-88.

⁴³U. Kara (2013). *Sosyal devletin yükselişi ve düşüşü*. Adana: Karahan Kitabevi, s. 48-51.

⁴⁴U. Kara (2013), s. 51.

⁴⁵G. Şaylan (1995), s. 28.

yeni içeriğiyle bireysel girişim ve serbest rekabeti temel alan doğal yasaları varsaymıştır⁴⁶.

Bu kuramsal temel daha sonra, merkantilizmin sanayici-girişimciyi engelleyen politikalara ve hatta işsizlik yardımı gibi sosyal harcamalara dahi tepki göstererek devlet müdahalesine karşı çıkan fizyokrasi akımını doğurmuştur. Bu akım her ne kadar kısa sürmüş olsa da “bırakınız yapsınlar” ilkesinin savunuculuğuyla bu yönde gerçekleşen sonraki gelişmeleri hızlandırmıştır. Daha sonra fizyokratların “bırakınız yapsınlar” ilkesinden ilham alan ve öncülüğünü Adam Smith’in yaptığı Klasik İktisat Okulu, bu ilkeyi kapsamlı olarak sistematikleştirmiştir. Adam Smith’e göre müdahalenin olmadığı bir ekonomide piyasanın *görünmez eli* devreye girecek, doğal fiyatları oluşturacak, bu doğal durumdan bir sapma olduğunda ise tam rekabet sayesinde piyasa fiyatları doğal fiyata dönüşecektir. Böylece bireyler bir taraftan kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederken diğer taraftan toplum çıkarları da gerçekleşmiş olacaktır. Piyasanın kendi haline bırakılması, işbölümünün ve rekabetin işlevini yerine getirmesini sağlayacaktır. Adam Smith, ekonomide devlet müdahalesine karşı olup görünmez elin işlevselliğine inanmış bir düşünürdür. Adam Smith’e göre devletin üç görev alanı dışında görünmemesi gerekir. Devletin varlık gösterebileceği alanlar düşünürüne göre, savunma, adalet ve yönetim, karlı olmamakla beraber zorunlu toplumsal ihtiyaçlara yönelik işlerdir. Adam Smith’in bu anlayışında iktisadi liberalizmin özünü görmek mümkündür. Bu yaklaşım aynı zamanda liberalizmin bilinen sınırlı devlet anlayışında birer referans noktasıdır⁴⁷.

3.2.Modern Demokratik Düzendeki Kriz İddiaları ve Meşruiyet Sorunu

İkinci Dünya Savaşı sonrasında karmaşık bir yapıya sahip modern demokratik toplumlarda, meşruiyet, ekonomik refah ve tutarlı bir kolektif kimlik duygusu olmak üzere üç kamusal yararın güvence altına alınması gerektiği ifade edilmiştir. Benhabib’e göre bu yararların birbiriyle ilişkisi, birinin aşırı gerçekleştirilmesi halinde diğerlerinin gerçekleşmesini engellemesi ya da tehlikeye sokması şeklinde olduğundan iyi işleyen

⁴⁶U. Kara (2013), s. 51.

⁴⁷U. Kara (2013), s. 52-55.

demokratik bir toplumda meşruiyet, ekonomik refah ve kolektif kimlik talepleri ideal bir denge içindedir⁴⁸.

Modern demokrasinin, özellikle 60'lı yılların sonu ve 70'lerden itibaren ortaya çıkan uzlaşmanın bozulması⁴⁹, demokrasi krizi, siyasal ve ekonomik gerileme gibi sorunlar karşısında yetersiz ve etkisiz kalması krizin sebeplerine yönelik çeşitli tezlerin ortaya konması sonucunu doğurmuştur. Bu tezlerin başında, liberal siyasal sistemin meşruiyet krizinden söz eden yaklaşımlar gelmektedir. Buna göre krizin nedeni, liberal demokrasinin dayandığı temsil sisteminin temel işleyiş mekanizması ile açıklanabilir. Meşruiyet krizi, siyasetten ekonomik yapıya, kültürel değişimlerden toplumsal ilişkilerin her boyutuna uzanan geniş bir yelpazede etkileri görülebilecek olan, temsil sisteminin, globalleşmenin, kamusal alanın, medyanın, ulus-devletin, toplumsal örgütlerin ve bireyci politika yapma modelinin krizi olarak değerlendirilebilir⁵⁰.

Temsilin gerçekleşmediği şikayetinin sadece ulusal hükümetler ve medya düzeyinde değil, küresel düzeyde de olması dikkate değerdir. Hardt ve Negri'ye göre, modern anayasacılığın “temsil olmadan iktidar olmaz ilkesi”, “güçler ayrılığı ilkesi” ve “ifade özgürlüğü ilkesi” olmak üzere üç ilkesinin artık içi boşalmıştır. Hardt ve Negri, Madison'un iktidar tekelinin ancak temsille yıkılacağı argümanının artık bir mistifikasyon mekanizması olduğunu, anayasal güçlerin kesin ayrılığını savunan Montesquieu'nun savının sistem birliği tarafından susturulduğunu ve Jefferson'un savunduğu ifade özgürlüğünün ise medya şirketlerinin tekeline girdiğini söyler. Böylece liberalizmin siyasal söz dağarcığı donmuş ve buzlaşmış bir kadvraya dönüşmüştür. Düşünörlere göre, zaten yoksullar, kadınlar, azınlıklar gibi toplumun büyük bir kısmını

⁴⁸S. Benhabib (1999a). *Demokrasi ve farklılık: Müzakereci bir demokratik meşruiyet modeline doğru*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 101-103.

⁴⁹1929 Büyük Bunalımıyla ekonominin kendiliğinden tam istihdamı sağlayamayacağı ve ekonomiye müdahale edilmesi gerektiği anlaşılınca, talep yönetiminin etkin olarak devlet tarafından yapılması öngörülmüştür. Böylece sistemin içine düştüğü bunalım, ulus-devletlerin Keynesci politikaları hayata geçirmeleriyle aşılmaya çalışılmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası oldukça yaygın bir uygulama alanı bulan refah devleti, kamunun sosyo ekonomik yaşama yoğun müdahalesi üzerine kurulmuştur. Böylece refah devleti anlayışıyla bir nevi emek ile sermayenin devletin gözetiminde uzlaştığı kabul edilmiştir. 1960'lı yılların sonu itibarıyla yaşanan kriz ise kapitalizmin 3. Büyük krizi olarak nitelendirilmiştir: G. Şaylan (1995), s. 63-67.

⁵⁰Ü. Doğanay (2003), s. 24-25.

anayasal mekanizmalarla dışlayan liberalizm, artık elitleri bile tam anlamıyla temsil edememektedir ve küreselleşme çağı liberalizmin çağını geride bırakmıştır⁵¹.

1980'lerden itibaren ciddi eleştirilere maruz kalan liberal demokrasinin, görünürde halkın seçimiyle iktidara gelen belirli sayıdaki temsilcinin çoğunlukla temsil ettikleri halkın çıkarıyla örtüşmemesi sebebiyle, katılım boyutunun eksik kaldığı ifade edilmektedir. Bu savın çıkış noktası, yurttaşların küresel politikalar doğrultusunda alınan kararlardan etkilenmesine rağmen bu kararların oluşum sürecinden dışlanmalarıdır. Dolayısıyla çoğunlukla temsili sistemle anılan liberal demokrasiler yüzeysel kaldığından derinleştirilmesi için Barber'ın geliştirdiği "güçlü demokrasi", Habermas, Mouffe ve Laclau'nun farklı boyutlarıyla öne çıkardığı "radikal demokrasi" gibi modeller geliştirilmiştir.

Günümüz toplumlarında egemen olan liberal demokrasilerin, büyük bir artış gösteren suç ve şiddet olaylarında, etnik ve kültürel çatışmalarda, fırsat eşitliği ve fakirlik gibi karmaşık fakat önemli sorunların üstesinden gelmede başarısızlıkları konusunda yaygın bir kabul vardır⁵². İçinde bulunduğumuz küresel sistemin adaletsizliklerine ilişkin şikayetler, temsile dair şikayetler, haklara ve adalete dair şikayetler, ekonomik şikayetler, biyopolitik şikayetler gibi şikayetler olup uzun zamandan beri toplumların gündeminde yer almaktadır⁵³. Bu sebepten son otuz yıldır çevremizi sarmalamaya devam ettiğinden bahsedilen "meşruiyet krizi" nden başka "ulus-devletin ekonomik, kültürel, siyasal krizi", "birikim krizi", "motivasyon krizi", "yurttaşlık krizi" gibi çeşitli krizlerin baş gösterdiği söylenerek toplum biliminin söylemine kriz çözümlemeleri yerleşmiştir⁵⁴. Bütün bu krizler birbiriyle bağlantı halinde olup her biri diğerine yol açmakta ya da etkisini artırmaktadır.

3.2.1. Demokratik meşruiyet sorunu

Tüm siyasal sistemler, bir siyasal iktidara ve tüm siyasi iktidarlar da mutlaka iktidarda olmalarını haklı göstermeye ihtiyaç duyarlar. Siyasi iktidarlar varlık sebeplerini bir hakka dayandırdıkları ölçüde meşru olurlar ve bu meşruiyet yönetilenlere itaat yükümlülüğü

⁵¹M. Hardt, A. Negri (2004). *Çokluk*. (Çev: Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 289-290.

⁵²R. S. Lewis (1994). Citizen leagues: Free spaces of deliberative democracy. *National CivicReview*, 84(4), s. 469.

⁵³M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 287-301.

⁵⁴M. K. Coşkun (2007), s. 23.

yükler. Söz konusu meşruluk temeli, geçmişten günümüze kimi zaman dinsel, kimi zaman egemenlik esası olmuştur. Bu noktada demokratik meşruiyetin yasallıktan ayrıldığı söylenmelidir. Zira diktatörlük örneklerinde de görülebileceği üzere herhangi bir siyasi iktidar yasal olmakla birlikte halk nezdinde meşru bir iktidar olarak görülmeyebilir⁵⁵.

Yasallık, özellikle de devlet faaliyetlerinin meşruiyeti açısından varlığı gerekli bir kaynak ve hukuk devleti açısından da biçimsel bir ilke olarak kurumsallaşmayı sağlayacak bir şart olmakla beraber tek başına yeterli değildir. Hukuk devletinden bahsedilebilmesi için diğer bir şart ise söz konusu hukuki düzenin belli bir değere yaslanmasıdır. Bu değer insan hakları olup, bir hukuk devletini yasaya bağlı despotizmden ayırır. Böylece meşruluk, bir yandan yasallık, öte yandan söz konusu yasaları bir değere yani insan haklarına dayandırmakla gerçekleşir⁵⁶.

Bir rejimin meşruluğu, o rejimde yaşayan halkın o rejimi benimseyip meşru kabul etmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle meşruluk, bir rejimle o rejime muhatap olan bireylerin ilişkisi, bu ilişkinin algılanışı ve değerlendirilmesiyle ilgili bir kavramdır. İlişkiler sürecinde bir tarafın diğer tarafa atfettiği bir nitelik olarak meşruluk, yurttaşlar topluluğunun bir yönetime verdiği destekle ölçülebilir⁵⁷. Günümüz demokrasilerinde sıkça kullanılan demokratik meşruluk kavramı ise bir taraftan objektif bir olgu olan hukukun üstünlüğü ilkesini, diğer taraftan toplumsal algılarla bağlantılı olması sebebiyle sübjektif olan ilişkisel bir boyutu ifade etmektedir⁵⁸.

Hukuk üstünlüğü ilkesi, devlet erkinin hukuku ihlal etmesi halinde öncelikle yargı makamları olmak üzere denetim mekanizmalarının harekete geçebilmesini ifade eder. Bu durumun yalnız başına meşrulukla ilişkilendirilmesi isabetli olmamakla birlikte, söz konusu ihlallerin sistematikleşerek denetim mekanizmalarının işlevsizleşmesinin dar anlamda meşruluk sorununu gündeme getirdiği söylenebilir. Meşruluğa ilişkin diğer bir unsur olan insan haklarına dayanma kriteri ise geniş anlamda meşruluk şeklinde

⁵⁵M. Kapani (2012). *Politika bilimine giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi, s. 88.

⁵⁶M. Sancar (2006). *Hukuk devletinin genel teorisi*. Ankara: Dipnot Yayınları, s. 111.

⁵⁷N. Vergin (2006). *Siyasetin sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s. 39-40.

⁵⁸M. Weber (2012). *Ekonomi ve toplum*. Cilt: 1, (Çev: Latif Boyacı), İstanbul: Yarın Yayınları, s. 145-147.

nitelendirilebilecek ve bütün hukuk düzeninin ve siyasal sistemin meşruluğunu gündeme getirecek bir unsurdur⁵⁹.

Habermas, ileri kapitalist toplumlarda ortaya çıkan meşruluk krizinin aslında bastırılmış sistem krizi olduğunu söyler. Weber gibi toplumsal ve siyasal düzenin ne şekillerde meşrulaştırıldığı üzerinde duran Habermas, ekonomiden kaynaklanan krizin siyasal ve kültürel sisteme de yayılmasından bahseder⁶⁰. Bastırılmış kriz, toplumda bir sistem krizi olarak algılanmayıp politikacıları hedef alan şikayetler ve bir sonraki seçimlerde politikacıların değişmesiyle her şeyin yoluna gireceği ümidiyle şekillenen bir meşruluk krizi olarak kendini göstermektedir⁶¹. Habermas'a göre, çalışmaya karşı isteksizlik ve bireyin gittikçe azalan şekilde psikolojik deformasyonlar yaşamasıyla kendini gösteren motivasyon krizine rağmen sistemin tümünden çökmemesi ise, sistemin hala meşruluğunu korumasından değil, kitlelerin sadakatinden dolayıdır⁶².

Habermas, sonraki eserlerinde artık sistemin meşruluğunu ve toplumsal istikrarı sağlamada kitlelerin sadakatinin yeterli olmadığını, siyasal sistemin belirli normlara da dayanması gerektiğini söyler. Çünkü günümüzde artık geleneksel toplumlara özgü meşruluk anlayışının yerini kamusal alandaki tartışmalar ve müzakere sonucunda ortaya çıkan demokratik meşruluk almıştır⁶³.

Modern hukuk sistemlerinde hukuk normlarının artık örf ya da gelenekler referans alınarak değil de, demokratik bir müzakere ve tartışma ile gerekçelendirilerek kabulü halinde o sistemin meşruluğunun sağlanacağı kanaatinde olan Habermas, “ben bilirim”ci bir yaklaşımla üretilecek hukuk normlarının ve hukuk sisteminin meşruluğunun her zaman sorgulanacak olması sebebiyle böyle bir yaklaşımın, toplumda meşruluk krizine sebep olacağını söyler. O yüzden yasallığı meşru bir yasallık kılan şey, hukuk normlarının kamusal alanda ve demokratik kurumlar ve usullerle oluşturulmasıdır. Dolayısıyla yurttaşların sadece tâbi olmadıkları, aynı zamanda sahibi ve kaynağı oldukları bir hukuk düzeninde meşruluktan bahsedilebilir⁶⁴.

⁵⁹M. Sancar (2006), s. 116.

⁶⁰J. Habermas (1975). *Legitimation Crisis*. (Çev: Thomas McCarthy), Boston: Beacon Press, s. 24.

⁶¹N. Vergin (2006), s. 42.

⁶²J. Habermas (1975), s. 75-82.

⁶³N. Vergin (2006), s. 42.

⁶⁴N. Vergin (2006), s. 43.

Siyaset kuramı, meşruiyet sorununu halk egemenliği ve insan hakları olmak üzere iki açıdan ele almıştır. Halk egemenliği, demokratik ilkeler içermesi açısından meşru sonuçlar vereceği düşünülen bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Halk egemenliği prensibinin merkezi kavramları, yurttaşların siyasi özerkliğini güvence altına alan iletişim ve katılma haklarıdır. Buna karşılık, klasik insan hakları açısından yurttaşlara yaşama hakkını ve şahsi hürriyetleri, bir başka ifadeyle kendi kişisel emellerini gerçekleştirecek hareket serbestliği anlamında özel özerkliğin üzerinde durulur. Habermas'a göre halk egemenliği ile insan hakları ya da eski hürriyetler ile modern hürriyetler arasındaki gerilim siyaset kuramınca bir türlü dengelenememiştir. Aristoteles'den ve Rönesans dönemi siyasi hümanizmadan beslenen cumhuriyetçilikte, yurttaşların kamusal özerkliğine siyasi nitelikte olmayan hürriyetlerden daha fazla öncelik verilmiştir. Öte yandan kökleri Locke'a uzanan liberalizmde ise çoğunluğun baskıcı tavrına dikkat çekilerek, insan hakları halk egemenliğinin üzerine çıkarılmıştır. Oysa insan hakları, hem siyasi bir topluluğun kendi geleceğini egemen bir iradeyle belirleyerek kendini ifade etmesini sağlamalı hem de halkın egemen iradesinin dokunulmaması gereken hürriyet alanlarına müdahalesini, meşru yollardan engelleyici işlev görmelidir. İnsan hakları ve halk egemenliği kavramları, demokratik meşruiyetin sağlanmasında birbirini tamamlar nitelikte olup kanun koyucunun karşısında gerçek birer sınır oluşturmaktadır⁶⁵.

Habermas, insan hakları ile halk egemenliği ilkesi arasında bir çekişme olduğunu kabul etmekle beraber, bu çekişmenin insan hakları ile halk egemenliği ilkesi arasındaki içsel bağlantının ortaya çıkarılarak çözülmesi gerektiği inancını taşır. Bu içsel bağlantı, temel haklar olmaksızın kişilerin kamusal özerkliklerini ortaya koyacakları bir kurumsallaşmanın da olmayacağı fikrini ortaya koyar. Dolayısıyla insan hakları ile halk egemenliği ilkeleri arasında bir hiyerarşi olmaksızın her iki ilkenin de diğerinin güvencesi olduğunu savunan Habermas'a göre, özel özerklik anlamında eşit ölçüde bağımsız olan yurttaşlar kamusal özerkliklerinden de yararlanabileceklerdir. Aynı şekilde kişilerin özel özerklikleri konusunda düzenleme yapabilmeleri de, ancak yurttaşlar olarak kamusal özerkliklerinden yararlanabilmeleri ile mümkündür⁶⁶.

⁶⁵J. Habermas (2002). *Küreselleşme ve milli devletlerin akibeti: İnsan hakları vasıtasıyla meşrulaştırma üzerine*. (Ed: A. Özcan), (Çev: Medeni Beyaztaş), İstanbul: Bakış Yayınları, s. 151; M. Sancar (2006), s. 138.

⁶⁶M. Sancar (2006), s. 139-141.

Liberal ulus-devlet modelinin en önemli zaafı olarak, tek tip yurttaşlık esasına dayandığı için kültürel kimliklere kör kalması gösterilmektedir. Bu modeli benimseyen ülkelerde, demokrasi minimal bir tanımla çoğunluğun iktidarıyla özdeş kabul edildiğinden, siyasal kültür ve yapılanma da söz konusu zaafı ağırlaştırarak bir meşruiyet anlayışına dayanmaktadır. Demokrasinin bu minimal formülü ise, farklı kimliklerin siyasal iktidarı meşru saymasını ve çoğulculuğun siyasallaşması imkanını yaratacak gerçek bir sivil toplum ve hukuk devleti oluşumunu zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte özellikle baskın olmayan, azınlıkta kalan kültürel gruplara yönelik uygulanan eşitsiz sosyo-ekonomik politikalar, yurttaşlık, meşruiyet ve temsil boyutlarını da içeren bir bunalım yaratmaktadır⁶⁷.

Siyaset felsefesi siyasal alan ve sivil toplum kavramlarını da odak noktasına almıştır. Liberalizm ve onun biçimlendirdiği klasik temsili demokrasinin, globalleşmenin daha da belirginleştirdiği farklılıklara, gereken duyarlılığı gösterme yeteneğinden yoksun olduğunun anlaşılması bu kavramların önemini artırmıştır. Liberal siyasetin uygulanış şekillerinde siyasal alanın sadece evrensel haklar ve eşitlik ve özgürlük temelli tek tip bir yurttaşlık anlayışıyla sınırlandığı, bu yüzden de bu siyasi alanın daraldığı görüşü yaygınlaşmaktadır. Ayrıca sol-sağ mücadelesinin zamanla ortadan kalkmasının siyasal düzlemi belirsizleştirdiği ve ortaya çıkan boşluğu kültürel kimlik mücadelelerinin doldurduğu söylenmektedir⁶⁸.

Habermas'ın ileri kapitalist ülkelerdeki kriz analizini daha detaylı bir şekilde "Müzakereci demokrasinin koşulları ve temelleri" başlığı altında yapacak olmakla beraber bu kısımda Habermas'ın krize yönelik analizi sonrası gelişmiş kapitalist ülkelerde mümkün gördüğü kriz kaynaklarından bahsedilebilir. Bunlar; ekonomik sistemin gerekli tüketilebilir değerleri yeterince üretememesi, idari sistemin gerekli rasyonel kararları yeterince üretememesi, meşrulaştırma sisteminin gerekli genelleştirilmiş motivasyonu yeterince sağlayamaması ve sosyo-kültürel sistemin yeterince hareket motivasyonlu anlam oluşturamamasıdır. Habermas, birbiriyle bağlantılı iki alanda meşruiyet krizi yaşandığını söyler. Bunlar, temsili demokrasinin temsil boyutunda yaşanan kriz ve bireylerin siyasetten uzaklaşmasından kaynaklanan krizdir. Çalışmada da Habermas'ın

⁶⁷Ü. C. Sakallıoğlu (1995). Türkiye'de yeni sağ, siyasallaşma, meşruiyet ve sivil toplum ilişkisi: Hayaller ve gerçekler. *Toplum ve Bilim Dergisi* 65(Kış), s. 79.

⁶⁸Ü. C. Sakallıoğlu (1995), s. 67.

yaklaşımına uygun olarak meşruiyet krizinin görünümleri olarak bu iki kriz esas alınmıştır⁶⁹.

3.2.2.Temsili sistemde kriz

3.2.2.1.Genel olarak temsili demokrasi kavramı

Temsili demokrasi, vatandaşların yönetimdeki konumunun temel olarak sadece temsilcileri seçmekle sınırlı olup, yönetime ilişkin kararların seçilen temsilciler eliyle alındığı sistemi tanımlamak için kullanılırken, doğrudan demokrasi klasik uygulamasını Antik Yunan demokrasisinde gördüğümüz, temsilcilerin hiç bulunmadığı ve tüm siyasi kararların bizzat yurttaşlar eliyle alındığı sistemleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır⁷⁰.

Rousseau'nun feodaliteye özgü bir kurum olarak değerlendirdiği temsilin, ulus-devlet ölçeğinde demokrasiyi mümkün kılan bir gelişme olarak ülkenin büyüklüğü ile demokrasi arasındaki aşılabilir engeli ortadan kaldırdığı söylenmektedir. Fakat temsil kurumu, bir yandan demokrasinin modern ulus-devletlerde uygulanmasını sağlarken diğer yandan rejimin niteliğini de önemli oranda değiştirmiştir⁷¹. Ortaçağ Avrupası'nda vassalların senyörlerine öğüt verme görevi ve kralların bazı konularda vassallarının görüşünü ve rızasını alma zorunluluğuyla ortaya çıkan parlamento temsili bir kurum olarak yaratılmıştır. Kökeninde feodal hukuk olan temsil kurumu ile demokrasi 18. yüzyıla kadar demokrasiyle bağdaşmayan bir kurum olarak görülmüş, daha sonra İngiliz İç Savaşı'nda monarşiye karşı cumhuriyetçi bir alternatif olarak Püritenler tarafından, demokrasi ile temsili bağdaştırmaya yönelik görüşler ileri sürülmüştür. İlk kez halk egemenliği düşüncesiyle örgütlenen ve ilk siyasi hareket olan Levellers, oy hakkının genişlemesinden dolayı temsilin bir zorunluluk olarak görüleceğini iddia etmişlerdir⁷².

Doğrudan demokrasinin erdemlerinden bahseden düşünürler çoğunlukla, siyasi katılımın kuvvetlendirilmesi, meşruiyetin sağlanması, halkın siyasi açıdan eğitilmesi, temsil organlarının halkın taleplerine karşı duyarlılığının yüksek olması gerektiği gibi olgulara vurgu yapmaktadır. Buna karşın temsili demokrasinin mutlak surette gerekliliğinden söz eden görüş ise, halk kitlelerinin siyasi kararların alınmasında

⁶⁹J. Habermas (1975), s. 49.

⁷⁰İ. G. Şen (2013), s. 2.

⁷¹O. Uygun (2014), s. 3.

⁷²O. Uygun (2014), s. 124-125.

yetersizliği ve bu durumun da çoğunluğun tiranlığına yol aarak siyasi değişim ve gelişmenin önünü kapayacağı düşüncesindedir⁷³.

3.2.2.2. *Temsili demokrasinin olanakları, kısıtları; sınırlılıkları*

Modern demokrasinin bir meşruiyet krizi yaşadığı savının ana nedeni olarak, liberal demokrasinin dayandığı temsil sistemi gösterilebilir. Liberal demokrasilerle bütünleşmiş bir kurum olan temsil sisteminin yarattığı temel endişe, yurttaşların niyetleri ve talepleri ile temsil aracılığıyla onlar adına alınan kararlar ve uygulamalar arasında gittikçe artan bir mesafenin oluşmaya başlamasıdır. Çoğunlukla siyasal temsilcilerin çıkarları, temsil ettikleri yurttaşlardan uzağa düşmektedir. Her ne kadar dönemseller ve düzenli olarak yapılan seçimler temsilciler üzerinde bir denetim işlevi görüyor olsa da bu yetersiz kalmakta ve yurttaşlar en az bir dönem süren temsil esnasında kendilerini ilgilendiren hususlardaki kararlarda devre dışı kalarak siyasal yabancılaşma içine düşmektedir⁷⁴.

Temsilin ne nüfus artışını telafi etmeye yönelik bir sistem ne de modern zamanlarda geniş mekanlarda demokrasinin uygulanabilirliğini sağlayacak bir araç olduğunu ifade eden Ranciere, bunun gibi seçimin de halkın sesini yansıtır iradesini gösterdiği demokratik bir biçim olmadığını söyler. Ranciere'nin belirttiği gibi oylama aslında "...bir üst gücün talep ettiği bir rızadır ve bu güçle aynı fikirde olduğu sürece rıza olarak çalışır". Ranciere'a göre temsili, demokrasiyle eş anlamlı düşünmek bir kenara temsil demokrasinin tam da karşıtıdır⁷⁵. Çünkü temsili demokrasi eylemliliği kısıtladığı ölçüde apolitik ve hatta antipolitik bir düzendir. Gücü oluşturan eylem ortak olmaktan çıkıp hiyerarşik olarak düzenlendiğinde bir baskı ve tahakküm ortamı doğar⁷⁶.

Modern demokrasinin büyük yeniliği olan temsil kavramı, ilginç bir biçimde 18. yüzyılda ulus-devletlerin geniş topraklarında demokrasinin uygulanmasını mümkün kılan pratik bir mekanizma olarak görülürken, günümüzde yine demokrasinin krizini aşma yolunda modern çabaların merkezinde durmaktadır. Bu durum, Hardt ve Negri'ye göre, çokluğu

⁷³İ. G. Şen (2013), s. 2.

⁷⁴Ş. Sitembölükbaşı (2005). Liberal demokrasilerin çıkmazlarına çözüm olarak müzakereci demokrasi. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, (10), s. 140.

⁷⁵J. Ranciere (2014), s. 61.

⁷⁶M. Abensour (2002), s. 18.

hem yönetime bağlayıp hem de yönetimden ayıran çelişkili iki işlevi olmasından kaynaklanır⁷⁷.

Temsilin egemenlik yapıları içinde çeşitli formlar aldığını söyleyen Max Weber, buna göre temsili, temsilcilerle temsil edilenler arasındaki ilişkinin derecesine göre dört gruba ayırır: Bunlardan ilki, tahsis edilmiş temsil (appropriated representation), tüm karar verme yetkisinin temellük ettiği mülkleşmiş bir temsil yetkisini ifade eder. Burada temsilciler ve temsil edilenler arasındaki bağ yok denecek kadar zayıftır. İkincisi, zümre tipi temsil (estate-type representation) olup birincisiyle yakından ilişkilidir. Weber, yaptığı ayrıma göre, üçüncü olarak tahsis edilmiş temsilin tam aksi olan talimatlı temsil (instructed representation)den bahseder. Bu tipte temsilci fiilen temsil ettiklerinin bir vekili olup, temsil edilenin talimatlarıyla bağlıdır ve bu talimatlara uymaya çeşitli mekanizmalarla zorlanır. Temsilcilerle temsil edilenler arasında çok güçlü bağların olduğu talimatlı temsilde, temsilcilerin özerkliği azaltılmıştır. Sonuncusu olan özgür temsil (free representation), çoğunluk tarafından seçilen temsilcinin talimatlarla sınırlanmadığı ve kendi kararlarını alabileceği bir konumun verildiği temsil biçimidir. Burada temsilciden sadece kendi gerçek görüşlerini açıklaması beklenir. Kendisini seçen kişilerin çıkarlarını desteklemekle yükümlü bulunmayan fakat seçimi nedeniyle otoriteyi seçmenlerin üzerinde uygulayan temsilcilerin olduğu bu tipin en belirgin örneği modern parlamenter sistemlerdir. Burada temsilcilerle temsil edilenler arasında kısmen doğrudan bağ kurulabilir, seçmenler sınırlı bir kontrole sahiptir⁷⁸.

Hardt ve Negri haklı olarak bu temsil biçiminde temsilcilerin serbestisiyle temsil edilenlerin seçme ya da kontrol gücünün ters orantılı olduğunu söyler. Temsil edilenlerin gücünü sınırlayan önemli bir etken de seçmenlerin sınırlı bir temsilci yelpazesini üzerinden seçim yapma zorunluluğudur. Temsilcilerle ayrılığın artışının her kademesinde seçmenin gücü zayıflar. Bu, atanmış bir görevlinin, kendini atayan yöneticiyi seçen kişiyi ne kadar temsil edebileceği örneğiyle somutlaştırılabilir⁷⁹. Talimatlı temsil biçiminin temsilin en doğru biçimi olduğunu savunan Hans Kelsen de, hukuken temsilcilerin temsil edilenlerin

⁷⁷M. Hardt, A. Negri (2004), s. 258.

⁷⁸M. Weber (2012), s. 413-415.

⁷⁹M. Hardt, A. Negri (2004), s. 262.

iradesine uymakla yükümlü olmadığı günümüz temsil biçimlerini reddederek gerçek manada temsili olmadığını söyler⁸⁰.

Laclau, demokratik koşullar altındaki temsil sürecinin neyi içerdiğini anlatırken, temsilcinin esas olarak temsil ettiklerinin iradesini olabildiğince yansıtmakla yükümlü olduğunu söyler. Fakat bu gerekliliğin temsil sürecine gerçekten yansımadağını kabul eder. Temsilcinin işlevinin basit bir biçimde temsil ettiklerinin iradesini yansıtmakla kalmayıp bu iradeye kurulduğundan farklı bir çevrede değer kazandırmasından bahseder. Laclau, temsilcinin salt edilgen bir fail olmamasının, temsil ettiği çıkara bir şeyler eklemek zorunda olmasının temsilin doğasında bulunduğunu belirterek, temsilcinin bu ilavesinin temsil sürecinin sonucunda, temsil edilenin kimliğine yansıtıldığını ifade eder. Bu yüzden Laclau, temsil sürecinin, bir yönü temsil edilenden temsilciye, diğer yönü ise temsilciden temsil edilene olmak üzere iki yönlü bir süreç olduğu tespitini yapar. Dolayısıyla temsil edilen, kimliğinin kuruluşu bağlamında temsilciye bağlıdır⁸¹.

Post-modern karamsar düşünürlerden Jean Baudrillard da modernitenin kirlettiği sistemden beklenecek bir şey olmadığını, gösteri alanına dönüşen politika sahnesinde alternatifler arayıp farklı projeler üretmenin de mümkün olmadığını söyler. Hatta sistemin devamını sağlamaya yönelik sistemin işine gelen bir aktivite olarak gördüğü siyasal katılımdan da uzak durmak gerekir, çünkü siyasal katılım da oyunun bir parçasıdır. O yüzden oyunu oynamamak ve farklı bir sistem arayışı içinde olmamak en doğru olanı ve mevcut sistemi reddetmenin bir yoludur. Demokrasi ve temsil konusunda olumsuz bir tutum sergileyen Baudrillard'a göre, modernitenin en önemli meselesi olan, heterojen ve karmaşık olan toplumları tekdüzeleştirmekten ve farklılıkların üzerine şal örtmekten başka bir şey olmayan temsil olgusuna karşı en önemli duruş ve gerçek muhalefet, modernitenin bütün siyasal eylem türlerine karşı olumsuz ve istihzayla yaklaşmaktır. Post-modern çağda saçmalık olarak nitelendirdiği temsil, Baudrillard'a göre toplumu kendisine yabancılaştırır⁸².

Seçimlerle kendini gösteren temsil, belli bir yönde bilinç oluşturma ya da bilinçsizleştirme faaliyetlerini gerçekleştiren kitle medyalarıyla halkın yönlendirildiği bir

⁸⁰H. Kelsen (1999), s. 298.

⁸¹E. Laclau (2013). *Popülist akıl üzerine*. (Çev: Nur Betül Çelik), Ankara: Epos Yayınları, s. 179.

⁸²J. Baudrillard (1991). *Sessiz yığınların gölgesinde ya da toplumsalın sonu*. (Çev: Oğuz Adanır), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 14-24; N. Vergin (2006), s.306.

sistemde oyundan ibarettir. Baudrillard'a göre, temsil, bununla milletin mi, belli bir sosyal sınıfın mı ya da sermayenin çıkarlarının mı temsilinin kastedildiği belli olmayan bir kargaşayı ifade eder. Bu kargaşada nadiren konuşan halkın sesi, çoğunlukla duyulmaz. Baudrillard, dönem dönem yapılan anketler ve testler için de siyasal manipülasyonun en uç noktaya taşındığı bir simülasyon olayının parçası benzetmesini yapar. Bir konsensüsü gerektirmesi bakımından demokratik temsil, aynı fikirde olmayan azınlığın da “kuzu gibi davranmasını sağlamaya yönelik manevra”dır⁸³.

Temsil sisteminin sorun olarak algılara yerleşmesinin temel sebebi, siyasetin sadece sürekli olarak tekrarlanan seçimlere indirgenmek suretiyle meşruiyetin bunun üzerinden sağlanmaya çalışılmasıdır. Sanayi toplumlarında teknokratik hale gelmiş yönetimlerde, kamusal tartışma değil de belirlenen sınırlı seçeneklerin onaylanmasına dayanan seçimler söz konusudur⁸⁴. Habermas'ın demokratik karar alma sürecinin nesnesiz bırakılması olarak değerlendirdiği teknokratik yönetimler, siyasetin bilimselleşmesine sebep olmaktadır⁸⁵.

Habermas, kamusalın teknokratik yönetimle beraber dönüşüm geçirdiğini ve yaygın bir hal alan temsil sistemi ile aslında bireylerin yaşamaya dahil olmasını sağlamak üzere ortaya çıkmış partilerin, parti aygıtını idare edenler eliyle kamusal topluluğa yönelik irade oluşturan bir araç işlevi gördüğünü söyler. Buna bağlı olarak da parlamentoyu, fiilen partinin emredici vekaletine sahip milletvekillerinin kendilerine parti aygıtı tarafından daha önce verilmiş görevlerin tescili için buldukları bir mekan olarak görür⁸⁶. Bu yüzden Habermas, parlamentoları tartışma heyeti olmaktan çok gösteri heyeti olarak nitelemiştir. Çünkü halkın görmediği yerlerde pazarlığı yapılmış kararlar parlamentoca onanırken hem biçimsel bir hükmün gereği yerine getirilmekte hem de parti iradesi dışarıya gösterilmiş olmaktadır⁸⁷. Dolayısıyla Carole Pateman'ın da “*Participation and Democratic Theory*” adlı kitabında genel olarak vurguladığı gibi, temsili kurumlarla

⁸³J. Baudrillard (1991), s. 19-29; N. Vergin (2006), s. 307.

⁸⁴M. K. Coşkun (2007), s. 30.

⁸⁵J. Habermas (1992). *Rasyonel bir topluma doğru*. (Çev: Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları, s. 81.

⁸⁶J. Habermas (2013). *Kamusalın yapısal dönüşümü*. (Çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 336-338.

⁸⁷J. Habermas (2013), s. 338.

işleyen demokrasinin gerçek bir demokrasiyi ifade etmediği, katılım pratiğinin toplumun her alanına yaygınlaştırılması gerektiği söylenebilir⁸⁸.

Çoğunluğun seçimler yoluyla bütün yönetim kademelerinde söz sahibi olması ve iktidarını, azınlıkları çoğunluğa sağladığı haklardan mahrum etme amacıyla kullanması, eşitlik üzerine kurulu liberal demokrasilerin eşitsiz sonuçlar doğurmasına sebep olmaktadır. Ayrıca yönetime gelenlerin icraatlarıyla ilgili olarak seçmenlerin yaşadığı hayal kırıklıkları da liberal demokrasilere olan güveni sarsmaktadır⁸⁹.

Temsili demokrasilerin esas argümanı “halkın egemenliği” olmakla birlikte anayasal olarak yurttaşlara ait olan karar verme hakkı seçme hakkına indirgenmiştir. Kişileri seçmeye indirgenen seçimler kişilerin toplum modelini seçebilme imkanını yok etmektedir. Ayrıca seçimler sonrasında yöneticilerin denetimini sağlayacak tek mekanizma, ya da oylar kullanıldıktan sonra beklentiler sonuçsuz kaldığı takdirde yapılacak tek şey bir sonraki seçimleri beklemektir⁹⁰.

Sivil toplum ve siyasal kurumlar içinde yer etmiş eşitsizlikler, genel olarak oy verme ve kamuoyu yoklamalarından oluşan sosyal tercih mekanizmalarının tarafsızlığına da gölge düşürmektedir⁹¹. Bu sosyal tercih mekanizmaları bireylerin önceden zaten vermiş oldukları kararların, yapmış oldukları tercihlerin kolektif hale getirilmesi esasını kabul eden liberal demokratik prensibe dayanmaktadır⁹². Oysa bu mekanizmalar çeşitli güçlerin istismarına açık olmakla birlikte söz konusu anlayış tercih ve çıkarların siyasal ve sosyal değişkenlerden etkilendiği ve bu yüzden sabit olmadığı gerçeğini yok saymaktadır⁹³. Eşit oy verme ilkesi her ne kadar demokratik katılımı ve katılım bilincini sağlıyorsa da sadece çoğunluğun iradesinin siyasal sürece yansımaları, çoğunluğa ulaşamamış farklı görüş ve eğilimlerdeki alt kültür gruplarını süreçten dışlayıcı rol oynamaktadır⁹⁴.

Küreselleşme ve iletişim şekillerindeki dönüşüm alt kültür gruplarının sayısını çoğaltarak çokkültürlülüğü gündeme getirmekte fakat liberal sistemin ulusçuluk anlayışı devletin

⁸⁸Ü. Doğanay (2003), s. 17.

⁸⁹Ş. Sitembölükbaşı (2005), s. 141.

⁹⁰A. Vera-Zavala (2006), s. 30.

⁹¹Ş. Sitembölükbaşı (2005), s. 141.

⁹²D. Miller (1992). Prospect of democracy: Deliberative democracy and social choice. *Political Studies Special Issue*, (40), s. 54.

⁹³D. Miller (1992), s. 59.

⁹⁴Ş. Sitembölükbaşı (2005), s. 142.

meşruiyetini zayıflatmaktadır. Çünkü alt kültür grupları sınırlı sayıda temsilciler vasıtasıyla siyasal sürece tam anlamıyla dahil olamadığından doğal olarak bu sürecin dışında kaldıkları hissini taşımaktadırlar⁹⁵.

Demokrasinin modern toplumlarda uygulanabilir olmasını sağlayan temsil sistemi, bir yandan kendi meşruluk sebebini doğuran ilkeler ortaya koyarken öte yandan bu ilkelerle çelişen kurumlar, mekanizmalar ve uygulamalar barındırmaktadır. 1789 Fransız İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi'nin 6. maddesinde de belirtilen "Kanun genel iradenin ifadesidir. Bütün vatandaşlar, genel iradenin oluşmasına şahsen veya temsilcileri vasıtasıyla yardım ve iştirak etme hakkına sahiptirler..." hükmünün aksine daha sonraki anayasal düzenlemelerle halk müzakere alanının dışında tutularak işlevsiz hale getirilmiştir. Halk kuramsal olarak yasaların yapıcısıyken pratikte kendisi için neyin yararlı olacağını bilmekten ve topluluğun yönetiminde rasyonaliteden uzak olduğu gerekçesiyle siyasetin dışında bırakılmaktadır. Bu gerekçe ise, yurttaşların kamusal kararların içeriğini belirlemesinin doğrudan demokrasiye özgü olduğu, temsili demokraside ise demokratik meşruiyetin topluluğa ilişkin kararların alınmasında bu kararları alacak temsilcilerin seçilmesi suretiyle gerçekleşeceği savıyla desteklenmektedir. Temsil sistemini özü itibariyle başlı başına problemlili hale getiren de bu sav olmaktadır⁹⁶. Bu yüzden Nietzsche, temsilin sadece bir kandırmaca değil aynı zamanda, aslında toplumun gerçek efendileri olan bireylerine karşı bir ihanet olduğunu söyler⁹⁷.

Hardt ve Negri, modernliğin tarihinde sosyalist siyasal temsilin de liberal ve anayasal temsile paralel bir yol izleyerek sonuç itibariyle başarısız olduğunu, bu başarısızlığının sebebinin de modern egemenliğin tarihi boyunca temsil kurumlarının başarısızlıklarının üstesinden gelecek orijinal siyasal fikirler üretememek olduğunu söyler. Bu durumu "sosyalizmin gerçekleşmeyen demokrasisi" olarak açıklayan yazarlar, sosyalist geleneğin, burjuva devlet anlayışına dayanak olan 'siyasetin özerkliği' mefhumunu eleştirerek demokrasinin aşağıdan inşa edilmesi gerektiği⁹⁸, böylece devletin iktidar tekelinin ortadan kalkacağı söylemlerini takdir ederek bu tip söylemleri ümit verici öğeler

⁹⁵Ş. Sitembölükbaşı (2005), s. 142.

⁹⁶Ü. Doğanay (2003), s. 25.

⁹⁷N. Vergin (2006), s. 306.

⁹⁸Marx da siyasetin özerkliği kabul etmeyerek siyasetin altyapısal zorunluluklar ve güç ilişkilerine bağımlı bir alanda görür. M. Abensour (2002), s. 41.

olarak değerlendirir. Yine bunun gibi, sosyalist hareketlerin, siyasal temsil ile ekonominin idaresi arasında bir ayrım çizmenin baskı yapıları yaratacağına, bu yüzden siyasal iktidarın araçlarıyla ekonominin idaresinin araçlarının demokratik bir şekilde örtüşmesinin gerektiğine ilişkin savı da Hardt ve Negri'ye göre ümit verici bir savdır. Parlamenter temsili eleştirip devleti ortadan kaldırmayı hedefleyen 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları sosyalist, komünist ve anarşist gelenekler, parlamenter temsil yerine, daha kapsamlı, talimatlı temsil biçimlerini ve hatta doğrudan demokrasi biçimleri önermiştir. Marx ve Lenin gözünde yönetime ilişkin ilk ve yeni bir deneyim olan 1871 Paris Komünü, her ne kadar temsili bir yönetim olsa da herkese oy hakkının tanınması, temsilcilerin seçmenlerce geri çağrılabilir olması, temsilci ve işçilerin ücretlerinin eşit tutulması, herkese ücretsiz eğitimin savunulması gibi temsilciler ve seçmenler arasındaki bağı kuvvetlendirecek mekanizmalar geliştirmişti. Fakat tüm bunlara rağmen, Hardt ve Negri, sosyalizmin başarı elde edemediğini, sosyalist temsile dair umutların sona erdiğini söyler. Üstelik Hardt ve Negri “sosyalizmin büyük tarihsel deneylerinin ardında, az ya da çok faşist olan birçok ideolojik yan ürün de bırakmış olduğunu, bunların bazılarının işe yaramaz kıvılcımlara bazılarının korkunç bir cehenneme dönüştüğünü hatırlatmadan edemiyoruz” diyerek demokratik bir düzenin modern temsil modellerine geri dönerek yaratılamayacağını, ya farklı temsil biçimleri ya da temsili aşan yeni demokrasi biçimleri yaratılması gerektiğini vurgular⁹⁹.

3.2.2.2.1. Rousseau'nun demokrasisi ve temsile yaklaşımı

Cenevreli düşünür J. J. Rousseau'nun yaşadığı 18. yüzyıl, modern ulus-devletlerin yavaş yavaş ortaya çıktığı ve kendisinin de savunduğu doğrudan demokrasinin, eski kent devletlerine özgü olduğu için Modern Çağ'da uygulanamayacağı düşüncesinin ve bu yüzden temsili demokrasi anlayışının yaygınlaştığı bir dönemdir¹⁰⁰. Rousseau, “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur”, cümlesiyle başlayan ve ilerleyen kısımlarda bu durumun nasıl meşrulaştırıldığı sorusuna karşılık vereceğini söylediği¹⁰¹ eseri “*Toplum Sözleşmesi*” ni 1762 yılında yazmış ve görüşleri, birçok yazar tarafından çoğunluğun despotizmini savunarak totaliter bir demokrasi kuramı öngördüğü şeklinde yorumlanmış, bireyin kayıtsız, şartsız genel iradeye tabi olması, malını ve yaşamı da dahil

⁹⁹M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 265-271.

¹⁰⁰O. Uygun (2014), s. 136.

¹⁰¹J. J. Rousseau (2013). s. 4.

tüm haklarını genel iradenin tezahürü olan devlete bağlayacağı gerekçesiyle ağır eleştirilere maruz kalmıştır¹⁰². Rousseau, bağdaştırılması hayli zor olan antik ve modern öğeleri bir araya getirmeye, hem Antik Çağ'dan gelen doğrudan demokrasinin erdemlerini korumaya hem de cumhuriyetçi gelenekten kuvvetler ayrılığına, doğal haklardan laikliğe kadar modern demokrasinin getirdiği ilke ve kurumları hayata geçirmeye çabalamıştır¹⁰³. Rousseau'nun siyasal kuramı, Machiavelli ve Hobbes'dan beri hakim olan devlet-toplum ya da yönetim-halk ikiliğine cephe alan ve karşı çıkan bir perspektif sunar. Siyasetin toplumsallaşması anlayışında olan Rousseau, Schmidt'in ifadesiyle "...katılım imkanları sunan ya da bunu azami seviyeye çıkararak bir devlet değil, aksine devlet işlerini vatandaşların işlerinin arasına sokan bir toplum" biçimini tasarlamıştır¹⁰⁴.

Toplum ve devlet öncesi dönemde özgür, eşit ve mutlu bir yaşam süren insanlar, özel mülkiyetin ve böylece sermaye sahiplerinin doğuşuyla beraber yoksullar ve zenginler arasındaki çatışmalara şahit oldu. Birikimlerini güvence altına almak isteyen mülk sahipleri, yoksulların saldırısından korunmak için devleti kurarak, yoksulların bir kısmını mallarını korumakla görevlendirdiler. Her ne kadar herkesin can ve mal güvenliğini sağlayan bir devlet gibi dursa da, esas olarak varlık nedeni güçlülerin korunmasına hizmet etmek olan bir devletten söz edilebilirdi. Uygur toplumu böylece, zayıflara yeni bağlar veren ve zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü de geri dönmek üzere yok eden mülkiyet ve eşitsizlik kanununa dayalı olarak tarif eden Rousseau, bu uygar toplumun özgürlüklerin feda edilerek, katı eşitsizliklerin hüküm sürdüğü bir düzenle doğduğunu ifade eder¹⁰⁵.

İnsanların doğal yaşama dönmesi mümkün olmadığına göre tabiat halindeki kadar eşit ve özgür oldukları bir toplum ve devlet düzeninin kurulmasının yöntemini Rousseau, yasama yetkisinin bizzat vatandaşlar tarafından kullanılmasıyla, başka bir ifadeyle doğrudan demokrasiyle açıklar¹⁰⁶. Toplum sözleşmesini, herkesin herkesle birleştiği halde kendi buyruğunda kaldığı ve özgür olduğu toplum biçimini yaratmada çözüm

¹⁰²A. Göze (2013). *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım, s. 236.

¹⁰³O. Uygun (2014), s. 136.

¹⁰⁴M. G. Schmidt (2002). *Demokrasi kuramlarına giriş*. (Çev: M. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları, s. 65-66.

¹⁰⁵J. J. Rousseau. (2004). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı ve temelleri üzerine konuşma*. (Çev: Rasih Nuri İleri). İstanbul: Say Yayınları, s. 123-141; O. Uygun (2014), s. 137.

¹⁰⁶O. Uygun (2014), s. 138.

olarak gören Rousseau, söz konusu sözleşmenin oybirliği ile yasaların ise oyçokluğu ile yapılacağını söyler¹⁰⁷. Rousseau, toplum sözleşmesinin doğal eşitliği kaldırmadığını aksine, maddesel eşitsizliği manevi haklı bir eşitliğe dönüştürdüğünü söylemekle beraber, kötü yönetimlerde bu eşitliğin görüntüsel ve aldatıcı olduğunu, hatta yoksulun yoksulluğunu artırıp zenginin de hazıra konuşunu pekiştirdiğini ifade eder¹⁰⁸.

Rousseau, toplum sözleşmesini, herkesin bütün varlığını ve gücünü genel iradenin emrine verdiği ve böylece her bireyin bütünün ayrılmaz ve bölünmez parçası olduğu bir sözleşme olarak tanımlar. Rousseau'nun genel iradeden kastı ise toplumu yöneten yasaların kendisinden çıktığı kolektif iradedir. Toplum sözleşmesinden doğan bütünün ortaya koyduğu genel irade, yanılmaz, hata yapmaz ve her zaman kamu yararını gözetir. Ayrıca, her ne kadar kişilerin özel çıkarı genel yarardan ayrı bir şekilde ortaya çıksa da özel irade yurttaşlıktan doğan genel iradeyle çelişemez. Eğer bu genel iradeyi yok saymaya kalkan olursa Rousseau'ya göre topluluk onu genel iradeye saygıya zorlarken aslında özgür olmaya zorlamış olacaktır¹⁰⁹.

İradeyi genel kılan oybirlikli olması değil, bütün oyların hesaba katılmış olmasıdır. Genel irade, kişisel ve belirli bir konuya yöneltildiğinde doğruluğunu yitireceğinden, konusunda da genel olmalıdır. Başka bir ifadeyle genel iradede oyların sayısından ziyade onları bir araya getiren ortak yarar önemlidir. Genel irade bu şekilde tanımlandıktan sonra Rousseau, genel iradenin işlemi olan yasaları da, toplum sözleşmesiyle varlık ve yaşam bulan bütünün hareket ve sistem kabiliyeti olarak görür. İnsanların özgürlüğü bu yasalara bağlıdır, çünkü yasalar talep ve iradeleri ortaya koyan belgelerdir¹¹⁰.

Halkın elinde olan yasama gücünün amacı da genel yarar olan herkes için eşitlik ve özgürlüktür. Özel bir şeye yönelmiş iradenin genel irade olamayacağını üstünde ısrarla duran Rousseau, kişisel bir konuyla ilgili her görevi yasama konusu dışında bırakır. Kişiler ancak genel irade ile bir şeye zorlanabildikleri için özel bir iradenin ancak halkoyuna sunulmakla genel iradeye uygun olup olmadığı anlaşılır. Genel irade her zaman kamu yararına yönelik ve doğru olmakla birlikte Rousseau, insanın her zaman kendi iyiliğini istediği halde bunun tam olarak ne olduğunu kestiremeyecek olmasından

¹⁰⁷J. J. Rousseau (2013), s. 14.

¹⁰⁸J. J. Rousseau (2013), s. 22.

¹⁰⁹J. J. Rousseau (2013), s. 17.

¹¹⁰J. J. Rousseau (2013), s. 34.

dolayı, halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olmadığını da kabul eder. Halkın asla bozulmayacağını fakat aldatılabileceğini söyleyen Rousseau'ya göre, halk aydınlatılmalı, bunun sonucunda da politik birlikte akılla iradenin birleşmesi sağlanarak tarafların elbirliğiyle politik birliğin gücü en yükseğe taşınmalıdır¹¹¹.

Günümüzde üzerinde çokça tartışılan siyasal katılımdan uzaklaşma olgusunu Rousseau, iyi yönetim-kötü yönetim ayrımıyla açıklarken aslında yönetimin meşruluğundan bahseder. Ona göre iyi yönetimlerde herkes halk toplantılarına koşarken, kötü bir yönetimde kimse oraya girmek için yerinden kıpırdamaz. Çünkü o toplantılarda genel iradenin ağır basmayacağını bilir. Rousseau'nun bu tespitiyle günümüzdeki yönetimleri ve oy verme işleminde vatandaşların bakış açılarını görmek mümkündür. Rousseau "Bir kimse devlet işleri için neme gerek dedi mi devleti yok olmuş bilmeli" der. Dönemi itibarıyla temsili demokrasiye olan eğilimden, halkın iradesinin yeterince yansıtılamayacağı sebebiyle şikayetçi olan Rousseau, egemenliğin bilinen sebeplerden başkasına aktarılamaması gibi aynı nedenlerden temsil de edilemeyeceği kanaatindedir. Bu noktada Rousseau egemenliğin halktan devlete ya da yönetenlere aktarıldığı düşüncesinde olan John Locke ve Thomas Hobbes'tan ayrılır¹¹². Egemenliğin dayanağı olan genel irade temsil olunamaz. Ancak yurttaşların bizzat karar alma sürecine dahil olmalarıyla ortaya çıkan genel iradedir. Bir irade ya genel ya da özeldir. İnsanların iradesinin temsilini kabul etmenin, kişilerin gelecekte gerçekleştirecek istek ve kararlarının önceden başkasının takdirine bırakmak anlamına geleceğine inanan Rousseau, halkın iradesini temsil ettiğini iddia eden birinin açıkça ve şüphe olmaksızın kendi özel iradesini temsil ettiğini söyler¹¹³.

Rousseau, temsil kavramıyla ilgili olarak, "Temsilci seçme düşüncesi yenidir. Bu düşünce bize, derebeylik yönetiminden, insan soyunu alçaltan ve insan adını lekeleyen o çok haksız ve saçma yönetimden geçmiştir. Eski cumhuriyetlerde, hatta monarşilerde bile, halkın hiçbir zaman temsilcisi yoktu; halk bu sözcüğü bilmezdi bile" der. Rousseau, milletvekillerinin milletin temsilcileri olamayacağını ancak kesin karara varamayan geçici işlerin görevlileri olabileceğini iddia eder. Halkın onamadığı hiçbir yasayı yasa olarak kabul etmeyen düşünür, yasayı genel iradenin kamuya bildirilmesi olarak görür.

¹¹¹J. J. Rousseau (2013), s. 35-37-39.

¹¹²O. Uygun (2014), s. 141.

¹¹³J. J. Rousseau (2013), s. 90.

Buna göre yasama yetkisinde halk temsil edilemezken, yasaya uygulanan bir güç olan yürütme gücünde halk temsil edilmelidir¹¹⁴.

Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde yer yer egemenliğin bölünmemesi gerektiğine dair sözleri birçok yazar tarafından onun kuvvetler ayrılığına karşı olup kuvvetlerin birliğini savunduğu iddiasıyla eleştirilmektedir. Örneğin, eserinde

“...bizim politika yazarlarımız egemenliği ilkesinde parçalara ayıramadıkları için konusunda ayırıyorlar. Onu güç ve istem, yasama gücü ve yürütme gücü, vergi, adalet ve savaş hakları gibi bir takım parçalara bölüyorlar...egemen varlığı ayrı ayrı parçalardan eklenerek oluşan gerçeksiz bir varlık durumuna sokuyorlar. Bu adeta insanı kiminde yalnız göz, kiminde kol, kiminde de yalnız ayak bulunan birçok bedenden oluşturmak gibi bir şey oluyor...”¹¹⁵

şeklindeki sözleri bu eleştirilerde dayanak olarak gösterilmektedir.

Oysa Uygun'un da belirttiği gibi, egemenliğin üzerinde ısrarla durup egemenliğin bölünmezliğini vurgulayan Rousseau'nun egemenlikten kastı yasa yapma yetkisidir. Bölünmez olması gereken genel iradeyi ortaya çıkaran yasama yetkisidir. Eleştiriler, günümüzde yasama, yürütme ve yargının egemenliğin birer parçası olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Rousseau, aynı eserinde birçok yerde, aksine kuvvetler ayrılığını savunmuştur. Yürütmeyi de yargıyı da yasama organından ayrı olarak tasarlayan fakat nasıl örgütlenip kimler tarafından kullanılacağına belirlenmesini halka bırakan Rousseau'nun yasamayı üstün bir güç olarak gördüğü inkar edilemez¹¹⁶.

Rousseau'nun eleştirilere maruz kaldığı diğer bir husus ise, düşünürün yurttaşların özgürlüğünü hedefleyip bu özgürlüğün güvencesi olarak tasarladığı sistemin çoğunluğun despotizmine dönüşebilecek olmasıdır. Sadece toplum sözleşmesinde oybirliğini arayan, diğer tüm kararlarda oyçokluğunu yeterli gören düşünürün tasarımında, çoğunluğun oyuyla toplum içinde bazı yurttaşların haklarının zedelenecek özgürlüklerine zarar gelmesi kuramsal olarak mümkün olabilir. Her ne kadar söz konusu sistem yurttaşların özgürlüklerinin teminatı olarak tasarlanmış olsa da çoğunluğun despotizmine dönüşme riski vardır. Bu eleştirilere karşın söylenebilir ki; Rousseau'nun öngördüğü genel irade,

¹¹⁴J. J. Rousseau (2013), s.90-91.

¹¹⁵J. J. Rousseau (2013), s. 24-25.

¹¹⁶O. Uygun (2014), s. 156-158.

toplum düzeni için gerekli evrensel ilkeleri ortaya çıkarmak için eşitlik ve özgürlük amacıyla kamu yararına yönelmiş yasaları ortaya koyar. Bu yasalar ise daha önce de belirtildiği gibi özel durumlara ve toplumun belli bir kesimine yönelik yapılamaz. Herkesten çıkan ve herkese uygulanması gereken genel iradenin ürünü bir yasa vardır. Bu sistemde azınlığın ezilmesi ya da haksız bir kuralın uygulanmasından bahsedilemez. Fakat çoğunluk kararının her zaman kamu yararına yönelik ve genel irade olarak ortaya çıkacağına bir güvencesi ya da bu iradenin genel irade olup olmadığını tespit edecek bir mekanizma yoktur. Uygun'un Rousseau'nun yasalarını insan iradesinin bir ürünü olmaktan ziyade doğal hukuka dair ilkelerin somutlaşmış hali olarak değerlendirmesi ve bu yasaları, Hayek'in, kendiliğinden bir düzen oluşmasına hizmet eden *adil davranış kuralları* ya da Rawls'un *bilgisizlik peçesi* ile karşılaştırılan temel ilkeleri olan nesnel kurallara benzetmesi dikkate değerdir¹¹⁷.

Üzerinde durulması gereken önemli bir başka nokta ise, Rousseau'nun tasarladığı bu sistem, küçük bir kent devleti için tasarlanmıştır. Herkesin birbirini tanıdığı, sosyal dayanışmanın yoğun olduğu *yüz yüze toplum* olarak da ifade edilebilecek bir toplumda halkın azınlık ve çoğunluk olarak kutuplaşmasından söz edilemez. Günümüzdeki ulus-devletlerden ayrı biçimde bu kent devleti etnik, kültürel çeşitlilikler içermeyen türdeş bir yapıdır. Proleterya-kapitalist ya da köle-efendi gibi ayrımlar söz konusu değildir. Eşitliğe fazlasıyla vurgu yapan Rousseau, “varlık bakımından hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği”¹¹⁸ nden bahseder. Eşitliğin her zaman bozulma ihtimali ve tehlikesine karşı eşitliği sürekli kılacak yasaları öngörür. Böyle bir düzen günümüz demokrasileri gibi kimseye ekonomik üstünlüğünden dolayı siyasi üstünlük sağlayacak bir güç vermez¹¹⁹.

Esas olarak oybirliğini hedefleyen fakat istisnai durumlarda karar alma süreçlerinin tıkanıp kilitlenmemesi için salt çoğunluğa yer veren Rousseau'nun sisteminde, yasama sürecinde her zaman konsensüs sağlanacağından toplumun azınlık-çoğunluk olarak ikiye ayrılmayacağı varsayımı vardır. Dolayısıyla eşit insanların olduğu ve en azından temel konularda uzlaşmış türdeş bir sosyal yapıda, çoğunluğun despotizmi tehlikesinden bahsedilemeyeceği söylenebilir. Rousseau, doğrudan demokrasiye dayanan bir düzen

¹¹⁷O. Uygun (2014), s. 146-147-148.

¹¹⁸J. J. Rousseau (2013), s. 49.

¹¹⁹O. Uygun (2014), s.148-149.

savunur. Düşünür, çoğunluğu ya da halkı egemen kılmaktan ziyade yurttaşların eşitlik ve özgürlüğüne yönelmiş, kamu yararını hedefleyen yasama sürecini teminat altına almayı amaçlamıştır. Sanıldığı gibi aksine onda genel irade kavramı niceliği değil niteliği ifade eder. Fakat kamu yararını ortaya çıkaracak bu irade için tek kişi ya da azınlıkta olsa çoğunluk olan halkı daha güvenli görmüştür¹²⁰.

Rousseau'nun sisteminin günümüz toplumlarına uygulanabilirliği konusunda şu söylenebilir ki, elbette küçük bir kent devleti için tasarlanmış bu sistemin etnik, kültürel, dinsel azınlıklar barındıran, yoğun sınıf çatışmalarının görüldüğü, yurttaş sayısının hayli yüksek olduğu günümüz ulus-devletlerinde uygulanması aynı sonuçları vermeyebilir. Toplum Sözleşmesinde Rousseau,

“...halkın kurultay halinde toplanması düştür başka bir şey değil denecek. Bugün bir düştür, doğru; ama iki bin yıl önce düştü değil. İnsanların özü mü değişti dersiniz?... bana şöyle denebilir: Bunlar bir tek kent için doğru olabilir ama, ya devletin bir çok kenti varsa, o zaman ne yapmalı? Yoksa onu bir kente toplayıp, öbürlerini onun buyruğu altına mı koymalı?”

şeklinde kurguladığı sorulara yanıt vermeye çalışır¹²¹. Fakat öngördüğü eşitlikçi ve özgürlükçü bir düzenin büyük ölçekli devletlerde uygulanabilirliği konusunda her ne olursa olsun temsili demokrasinin kurumlarına başvurmayı reddeder¹²². Bir ulusun, kendisine temsilciler seçtiği an hem özgürlüğünü hem varlığını anında yitirmiş olacağını söyler¹²³.

3.2.2.2.2. Siéyes'in demokrasisinde temsil

Rousseau genel iradeyi halkın iradesi olarak tanımlarken, eylemleriyle devrime yön vererek Fransız Devriminin şekillenmesinde ve devrimle gelen anayasa müesseselerinin kuruluşunda başrolü oynayanlardan biri olan Emmanuel Joseph Siéyes, 7 Eylül 1789 tarihli söylevinde halkın sadece kendi temsilcileri vasıtasıyla konuşup davranabileceğini belirtmiş ve böylece Rousseau'daki halkın iradesi temsil modeliyle temsilcinin iradesine dönüşmüştür. Dolayısıyla en belirgin aksaklık genel iradenin temsilciler lehine tekelleştirilmesiyle halkın iradesinin, seçilmişlerin iradesiyle sınırlanması ve pasifize

¹²⁰O. Uygun (2014), s. 151-152-153.

¹²¹J. J. Rousseau (2013), s. 86-87.

¹²²O. Uygun (2014), s. 166.

¹²³J. J. Rousseau (2013), s. 92.

edilmesidir¹²⁴. Siéyes'in Fransız devrimiyle biçimlenen modern anayasalara soktuğu iki kavram olan millet kavramı ve temsil kavramıyla Rousseau'nun düşüncelerinin tam karşısında yer aldığı söylenebilir¹²⁵.

Siéyes, ulusun somut bir varlığının olmamasının, onun egemenliği bizzat kullanmasına imkan vermeyeceğini ileri sürer. Bu durumda ulusun, egemenliğini kendini temsil eden sözcüler aracılığıyla kullanacağını ifade eder. Toplumun yönetimi, temsilcilerin açıkladığı ve ulusal irade olarak adlandırılan iradenin hakim olmasıyla sağlanacaktır. Egemenliğin tek ve yüce sahibi olarak ulusu gören Siéyes, ulusun sahip olduğu egemenliği mantıklı ve zorunlu olarak temsil yoluyla kullanabileceğini iddia eder¹²⁶.

Siéyes, her siyasal toplumun kaçınılmaz bir durum olarak kabul etmesi gerektiğini düşündüğü temsil rejiminin, siyasal toplumlarda ortaya çıkışını üç aşamayla anlatır. Birinci aşama, yaşamlarını yalnız olarak sürdüren bireylerin birleşme çabasıyla bir araya gelip ulusu oluşturdukları aşamadır. Bu aşamada tek tek bireysel iradeler bütün iktidarın kaynağıdır. İkinci aşamada, birliğin amacını gerçekleştirmeye yönelik ortak bir iradenin eyleminden söz edilebilir. Ortak ihtiyaçların karşılanması için ortak iradenin harekete geçmesi gerekir. İktidar kamuya geçmiştir ve her ne kadar bireysel iradeler ortak iradenin kaynağı olsa da bireylerin kendi iradeleri ayrı ayrı birer hiçtir. Böylece kendi iradelerini doğrudan kullanamayan bireyler ortak iradenin kullanılması işini aralarında seçtikleri birkaç kişiye bırakmışlardır. Siéyes'e göre vekalet dayanan hükümetin kaynağı bu aşamadır. Bu aşamada meydana gelen hükümet ile bireyler arasındaki ilişki emredici vekalet olarak nitelendirilir. Emredici vekalet dayanarak yasama yetkisini kullananlar, kendi seçmenlerinin talimatıyla bağlıdır¹²⁷.

Üçüncü aşamada ise artık gerçek ortak irade yerini temsili ortak iradeye bırakacaktır. Ulusun iradesi temsilcilerden oluşan meclisin iradesi olarak kendini gösterecektir. Ortak iradenin bir kısmını kullanmaya dayalı bu yetki, temsilcilere ortak iradeyi serbestçe kullanma hakkı vermez. Çünkü düzeni sağlamaya yetecek bir yetkiyi devralmış olan

¹²⁴Ü. Doğanay (2003), s. 26.

¹²⁵M. Sarıca. (1999). *100 soruda siyasi düşünce tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, s. 98. Göze, Siéyes'in savunduğu mutlak egemenlik anlayışının, tek kişinin sınırsız mutlak iktidarına ve insanlar arasındaki eşitsizlikten kaynaklanan hiyerarşik toplum yapısına yöneltilmesi açısından Rousseau ile kısmen benzerlik taşıdığını söyler; A. Göze (2013), s. 243.

¹²⁶E. J. Siéyes (2005). "*Üçüncü sınıf*" nedir? (Çev: İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi, s. 70-74.

¹²⁷E. J. Siéyes (2005), s. 68-70.

temsilcilerin kullandığı hak, hala temsil ettikleri ulusa ait bir haktır ve temsilciler bunu kendilerine ait bir hakmış gibi kullanamazlar. Emredici vekaleti eleştiren Siéyes, bu aşamada temsilcilerin kendilerini seçen seçmenlerin iradesi ile değil anayasa ile bağlı olduklarını ifade eder. Temsil bölgesini değil ulusun bütünü temsil eden temsilciler artık seçmenlerinin talimatıyla bağlı olmadıkları gibi kendi temsil şartlarında bir değişiklik yapamaz. Bu yönde tek esas kaynak anayasadır¹²⁸.

Sosyal hayatta dahi her şeyin temsile dayandığını ileri süren Siéyes'e göre tüm siyasi iktidarlar temsildir¹²⁹. Rousseau'nun doğrudan demokrasi anlayışını eleştiren Siéyes, Rousseau'nun, doğrudan demokrasinin bireylere özgürlüğü sağlayacağı yönündeki görüşlerini, "Bordeaux'ya gönderilecek bir mektubu götürüp kendi elinizle teslim etmeniz Rousseau'nun iddia ettiği gibi sizi daha özgür mü kılacaktır? Oysa onu postayla göndermek sizi hem can sıkıcı bir işten hem de birçok gereksiz masraftan kurtaracaktır" diyerek çürütmeye çalışır¹³⁰. Doğrudan demokrasiyi doğal bir kurum olarak kabul eden Rousseau'nun aksine, Siéyes bir kurumu tercih edilebilir kılan özelliğin doğallık değil mantıklılık olduğunu söyler. Siéyes, temsili demokrasiyi mantıklı kılan özelliklerden bahseder. Ona göre temsil, işbölümünün gerekliliğinin doğurduğu bir sonuçtur. Siyasi yasaların iktisadi hayata uyması zorunluluğundan bahseden düşünür, iktisadi hayatın Adam Smith'in işbölümü fikrine uygun olarak tasarlanması gibi siyasi hayatta da bu işbölümüne uyulması gerektiği fikrindedir¹³¹.

Yöneticiliği, sadece temsile dayanan seçkinlerin başarabileceği bir görev olarak gören Siéyes, maddi ihtiyaçların baskısında ve gerekli eğitimden yoksun olarak gördüğü halk tabakalarının bu yeteneğe sahip olmadığını ileri sürer. Temsili rejimin mantıksallığı ve faydaları üzerinde duran Siéyes, temsili rejimde temsilcilerin kendilerini seçenlerin talimatıyla bağlı olmamaları, dolayısıyla halkın çıkarları üzerinde tartışıp aydınlanarak çoğunluğun çıkarına yönelik gerçek çözümleri üretebileceğini düşünür. Bu rejim aynı zamanda Siéyes'e göre ülke birliğini sağlama açısından da faydalıdır. Çünkü özel

¹²⁸E. J. Siéyes (2005), s. 70. Fransız Kurucu Ulusal Meclisi'nde temsil sistemine ilişkin esasların belirlenmesinde ve 1791 Anayasası'nda da bu üçüncü aşama dikkate alınmıştır. Siéyes'in düşüncesiyle uyumlu olarak 1791 Anayasası'nın üçüncü başlığının birinci maddesinde, kaynağını ulustan alan bütün yetkilerin ancak temsil yoluyla kullanılabilmesi belirtilerek Fransa'da yeni temsil anlayışına geçilmiştir: M. E. Ruhi. (2002). *Fransız Devriminde bir başrol oyuncusu Siéyes*. Ankara: Liberte Yayınları, s. 101

¹²⁹M. Sarıca (1999), s. 101.

¹³⁰M. Prelot. (1970). *Histoire des idées politiques*. Paris: (Yayınevi belirtilmemiş), s. 434'den aktaran M. E. Ruhi (2002), s. 102.

¹³¹M. Sarıca (1999), s. 101.

iradelerin bir araya gelerek ortak bir çözümün sağlandığı ve çoğunluğun iradesi olarak herkesin uymakla yükümlü olduğu bu irade ancak temsili rejimde ulusal irade olarak ortaya çıkar. Diğer türlü, vekiller seçmen iradeleriyle bağlı olduğundan tartışarak kamusal çıkarın ne olduğuna ulaşamazlar. Vekiller seçmenlerinin talimatından ayrılamadıkça ulusal birliğin gerçekleşme ihtimali yoktur.¹³²

“*Tiers Etat Nedir*” isimli eserinde, insanların peşinden koştukları şahsi çıkar, sınıf çıkarı ve genel çıkar olmak üzere üç çıkardan bahseden Siéyes¹³³, bu genel yararın temsilcileri olarak vekilleri görür. Siéyes, doğrudan demokrasiyi reddettiği gibi emredici vekaleti de reddeder. Temsil anlayışı üzerinde derinlemesine duran Siéyes, söz konusu düşünceleriyle temsili rejimin kurucusu olarak kabul edilmektedir. 1789 Bildirgesinin yasayı genel iradenin ürünü olarak kabul etmesi ve tüm yurttaşların bizzat ya da temsilcileri vasıtasıyla yasanın yapılmasına katılma hakkı olduğunu söyleyen hükmüne rağmen, 1791 Anayasası’nda, Siéyes’in yaptığı aktif-pasif vatandaş ayrımıyla paralel bir şekilde siyasal hayata katılma hakkı sadece aktif vatandaşlara verilmiştir. Siéyes’e göre, eşit zeka ve yetenekte yaratılmayan insanlardan işbölümü gereğince ancak bir kısmı kültürü, yeteneği ve zekası gereği seçmen ya da temsilci olabilir¹³⁴. Zaten halk egemenliğini değil de ulus egemenliğini savunan Siéyes’e göre oy kullanmak bir hak olmayıp bir görevdir. Siéyes, yaptığı ayırım doğrultusunda siyasi hayatın yalnız aktif vatandaşlara tanınması gerektiği düşüncesindedir. 1791 Anayasası’nda da siyasal hayata katılmada karşılığını bulan aktif vatandaşlıkta temel kriter ise vergi ödeme koşuludur¹³⁵.

Genel oy ilkesinin geçerli olmadığı 1791 Anayasası’nda kadınlar gibi hür siyahiler de pasif vatandaş sayılmaktadır¹³⁶. 20-21 Temmuz 1789 tarihinde Fransız Kurucu Millet Meclisi Anayasa Komisyonu’nda bir broşür okumuş ve orada insan hakları, doğal haklar, medeni haklar ve siyasi haklar ayrımı yaptıktan sonra Siéyes, doğal ve medeni hakları pasif haklar, siyasi hakları ise aktif haklar olarak değerlendirmiştir. Siéyes’e göre,

“Bir ülkenin vatandaşlarının tümü pasif vatandaş hukukundan yararlanmalıdır. Şahsın, malının özgürlüğünün korunması herkesin hakkıdır.

¹³²M. E. Ruhi (2002), s. 104.

¹³³E. J. Siéyes (2005), s. 99.

¹³⁴M. Sarıca (1999), s. 101.

¹³⁵M. E. Ruhi (2002), s. 112.

¹³⁶A. Soboul. (1969). *1789 Fransız İnkılabı tarihi*. (Çev: Şerif Hulusi). İstanbul: Cem Yayınevi, s. 190.

Ancak kamu gücünün kurulmasına ve işlemesine katılmak herkes için hak değildir, herkes aktif vatandaş değildir. Bugünkü durumda çocuklar, yabancılar, kamu gücüne ve onun örgütlenmesine hiçbir yardımı dokunmayanlar, toplumun yönetiminde aktif rol oynayamazlar, onu yönetemezler. Tümü toplumun yarattıklarından yararlanabilirler. Oysa ancak kamu örgütüne yardımcı olanlardır ki devlet denilen büyük, sosyal teşebbüsün gerçek hissedarlarıdır. Ortaklığın gerçek üyeleri, gerçek aktif vatandaşlarıdır”¹³⁷.

Egemenliğin ulusa ait olduğu anlayışının sonucu olarak, oy vermek hak olmaktan çıkıp görev haline gelince, herkesin her görevi yapamayacağı düşüncesiyle, geniş halk kitleleri yönetim mekanizmasının dışında tutulabilecektir. Bu durumda Ruhi'nin ifadesiyle, burjuvazi kendi temsilcilerini seçebilecektir¹³⁸. Fransa'da ulusa ait bütün yetkilerin ancak, aslında halkın iradesini yansıtan değil yaranlar olarak temsilciler yoluyla kullanılabilceği ve ulusun tümünün, temsilcilerin tümü tarafından temsil edildiği varsayımına dayanan temsil rejiminin 1791 Anayasası'nda cisimleşmesiyle burjuvazinin çıkarlarıyla bağdaşmayan emredici vekalet anlayışı sona ermiştir¹³⁹. Server Tanilli'ye göre, emredici vekaletin yerine temsili rejim anlayışının geçmesiyle, halkın bütünü adına ve kendi hesabına siyasi iktidarı ele geçirmek isteyen burjuvazinin isteği gerçekleşmiş oldu. Yeni temsil anlayışına geçişte başrolün burjuvaziye ait olduğunu söyleyen Tanilli'ye göre emredici vekalet nasıl ki feodal toplum yapısının ürünüyse, aynı şekilde temsil anlayışına geçiş de burjuvazinin iktidarı ele geçirmesiyle paraleldir¹⁴⁰. Siéyes, siyasal hakları aktif vatandaşlara hasrederken, aslında bu hakları üçüncü tabakanın zengin burjuva kesimi için isteyerek adına devrim yapılan geri kalan çoğunluğu pasif vatandaş olarak nitelendirmiş ve siyasette etkin olmanın yollarını kapatmıştır¹⁴¹.

Paul Louis, burjuvazinin kamu gücünü eline geçirmesiyle, 1789 Bildirgesi'nin en önemli hükümlerinden olan siyasi eşitlik prensibini yok saydığını, halkın haklı taleplerini ise

¹³⁷F. A. Aulard. (1987). *Fransa İnkılabının siyasi tarihi: Demokrasinin ve cumhuriyetin kaynakları ve gelişmesi*, Cilt:1, (Çev: Nazım Poroy), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 91-92.

¹³⁸M. E. Ruhi (2002), s. 115.

¹³⁹M. E. Ruhi (2002), s. 109.

¹⁴⁰S. Tanilli. (1981). *Devlet ve demokrasi: Anayasa hukukuna giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, s. 259.

¹⁴¹E. J. Siéyes (2009). *Üçüncü Tabaka Nedir'den seçme parçalar: Batı'da siyasal düşünceler tarihi*. (Çev: Nesrin Koray). (Der: M. Tunçay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 564.

halkla arasına aktif-pasif vatandaş ayrımıyla set yaratarak göz ardı ettiğini söyler¹⁴². Söz konusu ayırım Aulard'a göre, burjuva düzenini hukukileştirmiştir¹⁴³. Rousseau gibi siyasal yönetimde büyük bir çoğunluğun azınlık tarafından sömürülmesine ve boyun eğdirilmesine karşı çıkan Maximilien Robespierre, zengin burjuvazinin değil Paris halkının yanındaydı¹⁴⁴. Siéyes'le karşıt görüşlerde olan Robespierre, Kurucu Millet Meclisi'nde 22 Ekim 1789 tarihli toplantıda,

“Bütün vatandaşların bütün temsil derecelerine katılmak iddiasında bulunmaya hakları vardır. Çıkardığımız Haklar Bildirgesine bundan daha uygun bir şey olamaz. Çünkü bu Bildirge her türlü ayrıcalığı, her türlü ayrımı, her türlü istisnayı ortadan kaldırmaktadır... Her kişinin, yasanın hazırlanmasına ve kendisine ait olan kamu işlerinin idaresine katılmaya hakkı vardır. Bu yapılmadıkça, bütün insanların hakça eşit oldukları, her insanın vatandaş olduğu sözü doğru değildir”¹⁴⁵

diyerek aktif-pasif vatandaş ayrımını eleştirse de, bu düşünceler 1791 Anayasası'nda karşılığını bulamamış, ancak uygulamaya konamamış olan 1793 Anayasası'nda genel oy ilkesiyle somutlaşmıştır¹⁴⁶.

3.2.3.Siyasal katılımdan kopma

Siyasal katılım, bireylerin basit bir meraktan aktif eylemlere kadar siyasal sisteme yönelik tutum ve davranışlarını ve faaliyet alanını ifade eden bir kavram olarak tanımlanabilir. Siyasal katılıma ilişkin ilgisizlik, insanların daha müreffeh yaşama kavuşmalarının siyasetten uzaklaşmalarına sebep olması, zamanla gelişmiş toplumlarda problemlerin karmaşık ve teknik bir nitelik kazanması sebebiyle halkın bunların çözümünü teknisyenlere bırakması gibi sebeplerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Öte yandan halkın siyasete ilgisizliği gibi duran seçimlere katılımın azalmasının, aslında siyasal katılımdan kopma değil de siyasal katılımın biçim değiştirmesi olarak değerlendirilmesi gerektiği, çünkü aksine protesto hareketleri, büyük mitingler ve yürüyüşler gibi klasik katılma

¹⁴²P. Louis. (1966). *Fransız sosyalizmi tarihi*. (Çev: Şerif Hulusi), İstanbul: Dördüncü Yayınevi, s. 18.

¹⁴³F. A. Aulard (1987), s. 92.

¹⁴⁴M. Tunçay (2009). *Maximilien Robespierre: Batı'da siyasal düşünceler tarihi*. (Der: M. Tunçay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 580.

¹⁴⁵A. Soboul (1969), s. 191.

¹⁴⁶M. E. Ruhi (2002), s. 114.

kanallarının ötesine geçilmek suretiyle katılımın eskiye nispeten arttığı yönünde düşünceler de vardır¹⁴⁷.

Temsili sistemle yakından bağlantılı olarak ortaya çıkan bu kriz, temsili sistemin krizinin bir sonucu olarak görülebilir. Temsili sistemde, artık milletvekillerinin kendilerini temsil etmediğini ve alınan kararlara dahil olmadığını gören halk, zamanla siyasete olan ilgisini yitirmeye başlamaktadır. Yurttaşların bu ilgisizliği sadece temsil sürecini değil, temsili sistemin kurumlarından olan parti sistemini de kapsamaktadır¹⁴⁸. Çünkü irade oluşturan araçlar olan partiler bu iradeyi kamusal topluluk eliyle değil de parti aygıtını belirleyenler eliyle oluşturmaya başlayınca, zamanla partilerin kamusal toplulukla olan ilişkisi dönüşüme uğrayarak kopmaya başlamıştır¹⁴⁹.

Seçim, çoğunlukla istenmeyen ya da kötünün iyisi olması sebebiyle istenen bir aday belirli bir süreliğine seçme zorunluluğu olarak ifade edilebilir. Seçmen katılımının zayıflaması ise aslında seçimlerin gerçek manada temsiliyeti sağlamadığı anlamına gelmektedir. Bu durumda oy kullanmayan seçmenlerin sisteme karşı sessiz bir protestosundan söz edilebilir¹⁵⁰.

Bu noktada siyaseti yöneten ve yönetilen ayrımıyla inceleyen, her toplumda mutlaka karar alan ve bunu uygulayan, toplumu yöneten küçük bir azınlık olduğu, bunun dışında kalanların da azınlık tarafından yönetilen kitleler olduğu, bu yüzden her toplumun özünde oligarşik bir yapı olduğu yönünde iddialar üreten elit kuramlarından bahsetmek gerekir. Platon'dan günümüze kadar toplumun seçkin bir azınlık tarafından yönetildiği ve böyle de olması gerektiği yönünde düşünceler ileri sürülmüştür. Bu görüşü sosyolojik olarak bilimsel bir çerçevede değerlendiren Mosca ve Pareto, klasik elit teorilerinin

¹⁴⁷M. Kapani (2012), s. 148-150.

¹⁴⁸M. K. Coşkun (2007), s. 34.

¹⁴⁹J. Habermas (2013), s. 336. Yurttaşların siyasi süreçten uzaklaşması temsil sisteminin bahsedilen boyutu dışında, özellikle ekonomik anlamda ulus-devlete ilişkin kararların ulus ötesi kuruluşlar tarafından alınarak uygulamaya konmasının, parlamentoyu işlevsizleştirerek yurttaşların siyasi katılımını anlamsızlaştırmasından da kaynaklanmaktadır: M. K. Coşkun (2007), s. 35. Yönetime ilişkin birçok kararın bu şekilde alınması, siyasi partilere yönelik bir güven kaybı oluşturmuş ve bunun da etkisiyle ortaya çıkan siyasi yabancılaşma, meşruiyet kaybına bir yanıt niteliğinde olan ileride incelenecek toplumsal hareketlerin önemini artırmıştır. Çünkü devletlerin üzerindeki küreselleşme kisvesiyle yürütülen neo-liberal baskı, devleti de bileşenlerine yabancılaştırarak bazı durumlarda halkın çıkarlarına zıt yönde hareket eden bir güç haline getirmiştir: A. Dirlik (2008). *Toplumsal hareketler tarih, teori ve deneyim: Pasifik perspektifinde toplumsal hareketler: çağdaş radikal siyasetin soyağacı üzerine düşünceler*. (Ed: Y. D. Çetinkaya), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 67.

¹⁵⁰M. Hardt, A. Negri (2004), s. 287.

kurucusu sayılmaktadır. Mosca “yönetici sınıf” terimini kullanarak, bu grubun çoğunluktaki sınıfı kontrol altına alarak onu yönettiği ve çoğunluğun da yönetici sınıfın koyduğu kurallara tabi olduğunu söyler. Küçük bir azınlığın çoğunluğu yönetimi altında tutabilmesi de azınlığın örgütlenmiş olmasından ve çoğunluğun ise örgütlenmemiş bir yığın olmasından kaynaklanır. Mosca’ya göre yönetici sınıfa dahil olmak üstün yetenek ve seçkinliktir. Marx’ın proleterya diktatörlüğü yoluyla hakim sınıfın bir gün ortadan kalkacağı ve böylece sınıfsız bir topluma ulaşılacağı yönündeki tezine karşı Mosca, daima yönetici bir sınıfın olacak olması ve çoğunluğun her zaman bir azınlık tarafından yönetilecek olması sebebiyle hiçbir zaman sınıfsız bir topluma ulaşamayacağı sonucuna varmıştır¹⁵¹.

Mosca’dan kısmen etkilenen ve elit kavramını siyaset bilimine ilk sokanlardan olan Pareto da toplumu elit ve elit olmayanlar diye ikiye ayırır ve daha sonra yönetici elit ve yönetici olmayan elit ayrımı yapar. Pareto’nun kimi zaman aristokrasi dediği yönetici elit, siyasal iktidar üzerinde doğrudan söz ve etki sahibi olan kesimdir. Pareto’ya göre, zaman zaman bu elit değişse de önemli olan toplumda her zaman mutlaka bir yönetici elitin mevcut olacağı ve kitle-elit ayrımının devam edeceği gerçeğidir. Klasik elitizm birçok yönden eleştirilere maruz kalmıştır. Pareto ve Mosca yaptıkları tespitlerin bilimsel karakterinden sıklıkla söz etmelerine rağmen onlara yöneltilen eleştiriler, düşünürlerin sadece olanı değil olması gerekeni göstermeleri sebebiyle belli bir değer yargısıyla hareket etmeleridir. Düşünürler, yönetici sınıf veya elitin nasıl oluştuğuna yönelik kesin bir bilgi vermemeleri ve elit ya da yönetici sınıfın türdeş ve örgütlü bir topluluk olduğu öne sürülürken bunun kanıtlanmamış olması yönünden eleştirilmiştir. Ayrıca tarihin her aşamasında çoğunluğun daima bir azınlık tarafından yönetilmesi ve çoğunluğun asla azınlığı kontrol edememesi evrensel ve kaçınılmaz bir olgu olarak gösterilirken, çoğunluk yönetimi olarak nitelenen demokrasinin gerçekleşmesinin imkansız olduğu sonucuna varılmaktadır. Öyle ki Mosca ve Pareto’nun bunun sadece imkansız değil arzulanmayacak bir şey de olduğunu ve demokrasinin tam anlamıyla uygulanmasının yığınların hegemonyasıyla toplumun yozlaşması riski taşıdığını söylemeleri faşizmin öncüleri olarak nitelenmelerine sebep olmuştur¹⁵².

¹⁵¹M. Kapani (2012), s. 123-126.

¹⁵²M. Kapani (2012), s. 129-130.

Günümüz demokrasilerinde geniş halk kitlelerinin siyasal faaliyetlere yabancılaşması olarak kendini gösteren durumu, bir kısım demokratik elitizm taraftarı yazar, biyolojik ve psikolojik ihtiyaçları peşinde koşan insanın bu ihtiyaçları gidereceği alanın siyasal yaşamın dışında olduğu iddiasıyla doğal karşılamaktadır. Onlara göre, günümüzde insanlar ihtiyaçlarını giderirken siyasal bir engelle karşılaşmadığı müddetçe siyaset onların ilgi alanına girmez, ta ki siyasal bir tehdit ortaya çıkana kadar. O zaman da tehditi ortadan kaldırmak üzere geçici olarak siyasi sahaya girer, engeli ortadan kaldırdıktan sonra kendi özel alanlarına dönerler¹⁵³. Oysa katılımcı demokrasi kuramcılarının da ifade ettiği gibi, söz konusu siyasal kayıtsızlık, toplumun tümüne ilişkin temel siyasi kararların küçük bir azınlık tarafından alınması sebebiyle, bu kararlara yönelik bireysel çabasından sonuç alamayan kişilerin siyasal etkisizlik duygusuyla özel alanlarına kapanmasıdır. Bu durum, elitist kuramcıların iddia ettiklerinin aksine, kişilerin içinde yaşadığı toplumun koşullandırmasından kaynaklanmaktadır¹⁵⁴.

Klasik elitçiler diye nitelendirilen bir kısım yazara göre, halk tarafından yönetim ya da halk çoğunluğunun yönetimi imkansız olmanın dışında aynı zamanda istenmeyen bir şeydir. Geçmişten bu yana tarihsel süreç incelendiğinde toplumların hep küçük bir azınlık tarafından yönetildiğini ve toplumları ilgilendiren önemli kararların bu egemen azınlıkça alındığını söyleyen bu yazarların ön plana çıkardığı elit olgusu, 2. Dünya Savaşı öncesi ve ertesindeki iki gelişmeyle temellendirilmiştir. Totaliter rejimlerin hızla yaygınlaşarak demokrasiyi tehdit etmesi bunlardan biridir. Diğeri ise, klasik demokrasi kuramının temeli olan halk unsuruna yönelik, özellikle ABD’de yapılan araştırmalarda, seçmenlerin oy vermeye ilişkin davranışlarının incelenmesi üzerine klasik demokrasi kuramcılarının halkta aradığı niteliklerin olmadığı sonucuna varılmasıdır. Kamusal sorunlara karşı ilgili ve duyarlı demokratik bir yurttaş tipinin gerçek yaşamda olmadığı, hatta Weimar Cumhuriyetinin halkın kayıtsızlığı ve desteğiyle tarihin en acımasız diktatörlüklerinden birini yarattığı iddiası, demokratik elitizm savunucularının başlıca gerekçeleridir¹⁵⁵.

Demokratik elitizm kuramcıları, siyasal katılımın azalmasını bu şekilde halkın siyasi sahaya ilgilenmemesiyle açıkladıktan sonra, siyasal katılımın aktif olmamasının sorun

¹⁵³O. Uygun (2014), s. 180.

¹⁵⁴M. Mumcuoğlu (1982). *Çağdaş demokrasi kuramlarında ve Türkiye’de katılımın gelişimi*. (Yayımlanmamış doçentlik tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, s. 34.

¹⁵⁵M. Mumcuoğlu (1982), s. 26.

ya da kriz olarak görülmemesi gerektiğini, aksine bu katılım zayıflığının gerekli olduğunu düşünürler. Onlara göre, kitleler irrasyonel tahriklere açık birer tehlike kaynağıdır. Alt sosyo-ekonomik tabakalar, anti-demokratik ve otoriter eğilimler taşır. Nasıl ki Antik Demokraside aristokratik elit, demokrasi ve özgürlük için birer tehdit unsuru olarak görülmüşse, günümüz demokrasilerinde de bu tehdit sokaktaki insan, güvencesi ise demokratik değerlere bağlı siyasal elit kadrolardır. Çünkü Nazizmin kurulması gibi birçok faşist rejimin kuruluşu hep kitle desteği ile gerçekleşmiştir. O yüzden Sartori, demokrasiyi işletilmesi güç bir rejim olarak niteleyerek böyle bir rejimin yozlaşması ve çoğunluğun hegemonyasına dönüşmesinin seçkin ve üstün yetenekli siyasal elit grupların aktif olmasıyla önlenebileceğini düşünür. Oysa bu iddiaya karşı söylenebilir ki, Antik Yunan örneği, sermaye sahiplerinin çıkarları temel alınarak politikalar üretilen günümüz demokrasilerinden farklı olarak, siyasal sistemin, yoksul halkın çıkarlarını koruduğu bir demokrasi örneğiydi. Aynı zamanda Antik Yunan'da yurttaşların siyasal kararların alınmasındaki etkisi yüksek olduğundan kitlelerin sisteme bağlılık duygusu kuvvetlidir. Modern demokratik kurumlarda ise aksine, çıkarlarını demokratik yöntemlerle koruyamayacaklarını gören yurttaşlar, otoriter yöntemleri savunan demogogların ya da diktatörlerin etkisine girebilmektedir. Bu yüzden siyasi kararların alınmasında yurttaşların aktif olması, demokratik değerlere bağlılığı ve yurttaşlık bilincini artırır¹⁵⁶.

Elit yönetimini günümüzde zorunlu kıldığı öne sürülen bir başka argüman ise, çağımızın sanayileşmiş toplumlarında uygun kararların süratle alınması gerekliliğidir. Halkın karar alma sürecine katılımı bunu güçleştirmekle beraber sosyal, ekonomik, kültürel kararlar almak özel bir teknik bilgi gerektirdiği için bu yönde yeterli donanımına sahip olmayan kitlelerin karar alma sürecine katılımı dezavantaj yaratır. Aslında bu tür argümanlar, tamamıyla siyasal elitin çoğunluk üzerindeki hükümranlığını örtmek ve kitleler nezdinde meşruluğu ve itaati sağlamak amaçlı üretilen siyasal formüller ya da mitlerdir¹⁵⁷.

Siyasi kararların alınmasında uzmanlık önemli olmakla beraber halkın siyasete aktif katılımı yanlıları, örneğin doğrudan demokrasinin uygulanabilirliğini düşünenler, doğrudan demokrasinin uzmanlığı dışlamayıp, aksine söz konusu uzmanların siyasi konuların müzakere sürecinde, halkı aydınlatarak kararı bizzat verecek halka, yol

¹⁵⁶O. Uygun (2014), s. 182-183; M. Kapani (2012), s. 134.

¹⁵⁷M. Mumcuoğlu (1982), s. 28. N. Vergin (2006), s. 112-124, N. Barry (2004). *Modern siyaset teorisi*. (Çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin), Ankara: Liberte Yayınları, s. 327.

gösterici mahiyette görüşler sunmasını destekler. Politikacılar yine istişari nitelikli parlamentolarda, medyadaki tartışmalarda önemli katkılarıyla yer alacak ve böylece ülke gündemini vaktinin önemli bir kısmını ayırarak takip etmekte olan yurttaşlar, siyasal süreçte kendilerini daha sorumlu hissettiklerinden donanımlı hale gelebilmek için de daha çok çaba göstereceklerdir¹⁵⁸.

Demokratik elitizm olarak nitelenen akımın temelini atan Joseph Schumpeter'e göre, günümüzdeki demokrasilerin halkın yönetimi olarak değil, halk tarafından onaylanan azınlık yönetimi olarak adlandırılması gerekir. Çünkü demokratik olmayan rejimler de esasında bir elit yönetimi olup, tek fark, tek parti ya da örgüt iktidar tekeli elinde tuttuğundan orada birbiriyle rekabet halinde olan elit kadroların olmamasıdır. Halbuki demokraside birbiriyle iktidar için yarışan birden fazla elit kadro vardır ve yurttaşlar bu kadrolar arasında seçim yapar¹⁵⁹. Schumpeter'a göre bu ideal bir yönetim şeklidir. Çünkü bu sistemde elit kadrolar seçilebilmek için kendilerini seçecek olan seçmenlerin beklentilerine ve çıkarlarına yanıt vermek zorunda kalırlar. Günümüzün demokrasi kuramcılarında Dahl da, Schumpeter'ın görüşlerine benzer şekilde, günümüz demokrasilerinin aslında poliarşi olduğunu, içinde demokratik öğeler barındıran bir azınlık yönetimi olduğunu söyler. Hatta ona göre, poliarşiler diğer birçok siyasal yönetimin aksine halk yönetimi ilkesine daha yakındır ve yurttaşların muhalefet ederek yönetimde en üst düzeyde bulunan görevlileri seçimlerle işbaşından uzaklaştırma imkanını içerir¹⁶⁰.

Elit olgusu sosyal bir olgu olarak var olsa da, Kapani'nin de ifade ettiği gibi iktidarın tüm rejimlerde azınlık tarafından kullanılması bütün bu rejimlerin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin, otokratik sistemlerde ve tek partili rejimlerde elit olarak adlandırılan grup türdeş ve kapalı bir yapıya sahipken çoğulcu toplumlarda böyle değildir. Yine siyasal kararların belli bir azınlık tarafından alınması, azınlığa dilediği zaman dilediği kararları alma serbestliği vermemelidir. İktidar ve yönetilen ayrımında her ne kadar otoriter ve demokratik rejimlerde bu farklı olsa da etki kavramı da önemli bir yer tutar. Demokratik bir toplumun gereği olarak yönetilenlerin iktidarı etkileyip karar ve

¹⁵⁸O. Uygun (2014), s. 211.

¹⁵⁹J. A. Schumpeter (2012). *Kapitalizm sosyalizm ve demokrasi*. (Çev: Hasan İlhan). Ankara: Alter Yayıncılık, s. 349-355.

¹⁶⁰R. A. Dahl (1993). *Demokrasi ve eleştirileri*. (Çev: Levent Köker), Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği ve Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, s. 278-280.

tutumlarında yön vermesi, düşünce, tartışma ve örgütlenme özgürlükleriyle sağlanmalıdır. Siyasal kararların azınlık tarafından alınması dahi çeşitli sosyal grupların o kararlarda etkisinin ve rolünün olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu yüzden modern demokrasileri Sartori ve Dahl gibi birer poliarşi olarak niteleyen ve halka sadece dönemsel olarak kendilerini yönetecek elit kadroları seçme rolü veren görüşler, halkın çeşitli şekillerde ve aşamalarda politik sürece katılma olgusunu göz ardı ettikleri için gerçeği yansıtmamakta ve eleştirilere açık olmaktadır¹⁶¹.

J. S. Mill, siyasi katılımın aktif olmasının önemi üzerinde dururken, duygunun besini eylem olduğundan, yurdu için yapabileceği bir şeyi olmayan kişinin onu sevemeyeceğini söyler. Bunu, bir baskı yönetiminde vatanını seven tek kişinin bulunduğu, onun da baskıcı yönetimin kendisi olduğu örneğiyle açıklar¹⁶². Katılımın artırılması, akılcı, topluma ilişkin kararlarda söz sahibi olduğu için sorumlu ve demokrat bir yurttaş tipinin oluşmasını sağlar. Yurttaş kimliğinin kişilerin ara sıra taktıkları bir maske olmaktan çıkması ve yurttaşlık bilincinin oluşabilmesi, en azından önemli konuların yurttaşların bizzat katılımıyla alınması, yurttaşların yasa teklif etmek ya da mevcut bir yasayı değiştirmek için öneride bulunarak halkoylaması başlatması gibi mekanizmalarla sağlanabilir. Örneğin, küçük ölçekli yerel yönetimlerin, temsili kurumlar olmaksızın doğrudan demokrasiler olarak düzenlenmesi bile yurttaşların siyasete olan ilgisini ve katılımını artırır. Böylece, salt kendi çıkarını düşünmeyip kendi çıkarı ile toplumun çıkarı arasında bir denge gözetten bir yurttaş profili oluşabilir¹⁶³.

Günümüzde doğrudan demokrasinin uygulanabilirliği yönündeki iddialara yöneltilen eleştirilerin başında, nüfus ve toprak bakımından hayli geniş olan modern devlette, halkın kamusal kararların müzakeresine ve oylamasına katılımının imkansız oluşu gelir. Oysa, günümüz teknolojisi ve elektronik medyayla geleneksel yöntemlere göre daha hızlı ve az maliyetle insanların bir araya gelmesi gerekmeden müzakerede bulunması ve oylaması gerçekleşebilir. Halkın katılımının demokrasiye uygun şekilde, günümüz demokrasilerinde farklı kamusal politikalar arasından seçim yapmak suretiyle zaten gerçekleştiği doğrudan demokrasi araçlarının gereksiz olduğu iddiası da temsili

¹⁶¹M. Kapani (2012), s.140-142.

¹⁶²J. S. Mill (2008). *Temsili hükümet üstüne düşüncelerden seçme parçalar: Batı'da siyasal düşünceler tarihi*. (Çev: Sina Akşin), (Ed: M. Tunçay), (Cilt:1), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 83.

¹⁶³O. Uygun (2014), s. 193.

demokrasi savunucularının bir başka iddiasıdır. Halbuki demokrasi, halkın birkaç seçenek arasında seçim yapmasını değil, temel kararların alınmasına bizzat katılımını ifade eder¹⁶⁴.

Doğrudan demokrasinin sakıncalarından bahseden bir kısım yazar, doğrudan demokrasinin keyfi kararlar alınmasına yol açacağı ve bunun da sistemde uzlaşmaya, karşılıklı pazarlıklara yer verilmediği için çoğunluk haline gelemeyen dinsel, kültürel, etnik azınlıkların haklarını ve varlıklarını tehlikeye düşüreceğinden söz eder. Aslında bu tür sakıncalar temsili demokrasilerde daha yoğun olarak ortaya çıkmaktadır, bu tip sakıncaları giderecek mekanizmalar kurulabilir¹⁶⁵.

3.3.Sosyal Adalet Sorununun Çözümünde Demokrasi

3.3.1.Adalet kavramı ve adaletin görünümüleri

Demokrasinin esas işlevi ve varlık nedeni toplumun her kesiminden oluşan bir yelpaze yaratıp gerek bireysel gerek grup olarak farklılıkları göz önünde bulundurarak adaleti tesis etmektir. Bir başka ifadeyle farklılıkları ciddiye almak adalet ilkesinin gereğidir. Ayrıca adalet ilkesi aynı zamanda katılıma yönelik fırsatları gerekli kılar. Rawls'un ifade ettiği gibi, düşünce sistemlerini değerli kılan nasıl ki onların doğruluğu ise sosyal kurumlarda da bu değer, adalettir. Bir kuramın ne kadar zarif ve ekonomik olursa olsun doğruluğu yoksa reddedilmesi ya da göz ardı edilmesi gerekiyorsa hukuk ve kurumlar da ne kadar etkili, verimli ve iyi düzenlenmiş olurlarsa olsun adil değillerse ya yeniden düzenlenmeli ya da ortadan kaldırılmalıdır¹⁶⁶. Adaletin toplumdaki her grubun varlıklarını, olmak ve gerçekleşmek istedikleri şekilde devam ettirebilmelerinde asli işleve sahip olması göz ardı edilemez.

Gerek tarihte gerek çağımız toplumlarında yaşanmış ve yaşanmakta olan toplumsal sorunların, kültürel çatışmaların, hatta eşitlik özgürlük adına gerçekleşen savaşların birer adalet sorunu olduğu söylenebilir. Adalet algımız çoğunlukla adil olmayan üzerinden oluştuğundan adaleti, adaletsizlik üzerinden tanımlarız¹⁶⁷. Dolayısıyla adaletin ne olduğu

¹⁶⁴O. Uygun (2014), s. 209-210.

¹⁶⁵O. Uygun (2014), s. 212.

¹⁶⁶J. Rawls (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, s. 3.

¹⁶⁷Yunan düşüncesinde toplum felsefesinin yeterince gelişmediği dönemde de buna benzer bir algı vardır; o dönemde insanların adaletsizlikle adaleti öğrendikleri düşüncesi hakimdi. A. Güriz (2013). *Adalet kavramı: Adalet kavramının belirsizliği*. (Ed: Adnan Güriz), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 7.

sorusu, adil olmayanın ne olduğu sorusuna göre cevaplanması daha zor bir sorudur¹⁶⁸. Çağdaş düşüncede sosyal adalet terimi ise geleneksel hak ve ödevlerin yanında adalet kavramına refah düşüncesinin dahil edilmesidir. Sosyal adalet, bireylerin eylemlerinden ziyade bir bütün olarak toplumun adaleti ve adaletsizliği üzerinden değerlendirilir.

Esasen Aristoteles'in *Nikamakhosa Etik* adlı eserinde yaptığı ayrıma dayanan "denkleştirici adalet" ve "dağıtıcı adalet" ayrımı adalet kavramının en genel ayrımıdır. Önceleri adaleti toplum ve devletin temeli, devletin amacı, devlet idaresinin egemen unsuru olmak üzere üç temel ilkeyle formüle eden Aristoteles, daha sonra adaletin mutlak surette dağıtıcı adalet ve denkleştirici adalet olmak üzere iki ayrı açıdan değerlendirilmesi gerekliliği üzerinde durmuştur¹⁶⁹.

3.3.1.1. Dağıtıcı (paylaştırıcı) adalet ve denkleştirici (düzeltici) adalet

Dağıtıcı adalet, herkesin payına düşene sahip olması anlamında kişilerin yeteneğinin ve toplum içindeki durumunun şeref ve malların paylaşılmasında esas alınmasını ifade eder¹⁷⁰. Ölçüt olarak bireysel çaba ön plana çıkarılmış ve hakkın ve onurun bireysel çabaya göre dağıtılması öngörülmüştür¹⁷¹. Toplumsal ayrıcalıkların dikkate alınmasına yönelik mutlak değil rölatif bir eşitliğe işaret eden bu adalet türüyle, kişilerin hak ve ödevleri toplumdaki durumuna ve yeteneğine göre değişkenlik gösterecektir. Eşit durumda ve yetenekte bulunan insanlara eşit şeylerin verilmesi suretiyle eşitlik ilkesi de çiğnenmemiş olacaktır¹⁷².

Denkleştirici adalet ise kişilerin hür iradeleriyle yapmış oldukları anlaşma sayesinde işlevsel olup hukuki ilişkide taraf olanların eşit muameleye tabi tutulmasını gerektirir. Eşitliğin bağımsız bir değer kazandığı bu adalet türünde kişisel durumların dikkate alınmaması esastır¹⁷³.

3.3.1.2. Usuli (prosedürel) adalet ve sosyal adalet

Adaleti bireysel davranışların bir özelliği olarak kavrayan bu teoriye göre, söz konusu eylemler, mülkiyet hakkını gözeten ve sözleşmelerin yapılmasında sahtekarlık ve güç

¹⁶⁸A. Ş. Balı (2001). *Çokkültürlülük ve sosyal adalet*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 12.

¹⁶⁹A. Güriz (2013), s. 7.

¹⁷⁰A. Güriz (2013), s. 8.

¹⁷¹A. Topakkaya (2008). Adalet kavramı bağlamında Aristoteles-Platon karşılaştırması. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(Güz), s. 27.

¹⁷²A. Güriz (2013), s. 8.

¹⁷³A. Topakkaya (2008), s. 27.

kullanmayı yasaklayan hukuk kurallarıyla çelişmediği sürece adildirler. Liberal geleneğin neo-liberal adalet kanadına karşılık gelen usuli adalet, piyasanın kurallarıyla ortaya çıkan gelirdeki dağılımın adil bir sonuç yarattığını ve liyakat, hak ediş ya da ihtiyaç gibi unsurlara göre bu gelir dağılımını sonradan yeniden yapmanın adaletle bağdaşmayacağını öngörür. Usuli adalet kuramcıları, sosyal adaleti reddederken, bireylerin sadece eylemleri adalet ve hakkaniyet açısından değerlendirilebilir, oysa gelir dağılımı kalıpları ahlaki değerlendirmeye tabi tutulamaz görüşündedirler¹⁷⁴.

Sosyal adalet teorisi ise usuli adalet teorisinin aksine kurallar yerine somut olarak bireylere ve sosyal tabakalara ne sağlandığıyla ilgilenerken kurallara dayalı adaletin sözde adalet görünümünde fakat adaletsizlik olduğunu söyler¹⁷⁵. Pozitif özgürlük anlayışı üzerine kurulu bu anlayışın kuramcıları, özgürlük ve eşitliğe dair devlete pozitif bir görev yükleyerek temel eğitim, temel sağlık, asgari geçim ve kültür hizmetleri konusunda devletin gelir transferinde bulunmak ya da konut, beslenme, tedavi görme gibi insan haklarına yönelik talepleri karşılaması gerektiği hususunda uzlaşmaktadır¹⁷⁶. Dağıtımcı adalet anlayışıyla kısmen örtüşen sosyal adalet fikrinin bu dağıtımcı anlayışı, eşitlik ve adaleti kurulu bir düzen içinde kendiliğinden işleyen değerler olarak kabul eden liberal felsefe tarafından sıklıkla eleştirilmektedir¹⁷⁷. Her ne kadar günümüzdeki çoğulcu demokrasilerin temelini oluşturan sosyal adalet fikri, dağıtımcı adalet anlayışıyla kısmen örtüşse de sosyal adaleti artık sadece Aristoteles'in dağıtımcı adaletindeki gibi, başka bir ifadeyle herkese kendi yetenek ve değeriyle orantılı olarak yapılan bir hesap şeklinde değerlendirmek yerine herkesin bütünü bir parçası olarak hak ve görevlerinin tespitini yapmak olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Ülker Gürkan'ın ifadesiyle,

“Bugün iyice anlaşılmıştır ki, kişilerin klasik haklarını kullanabilmeleri için etkin bir ekonomik ve sosyal haklar kategorisi gereklidir; ama artık eskiden olduğu gibi, bu alanda verici/yardımcı devletten çok, bu hakların yaratıcısı ve talepçisi olarak kişiler de rol sahibi olacak. Artık insanların güçlü modern devlet karşısında zayıf kalmasını önleyecek kolektivitelere serbestçe giriş-çıkış hakkı sağlanacak, üretici ve tüketiciler devletin edilgen uyrukları

¹⁷⁴N. Barry (2004), s. 163-164.

¹⁷⁵S. Kurt (2006). Hayek'in özgürlük ve adalet teorisi. *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), s. 207.

¹⁷⁶B. B. Özipek (2005). *Siyaset: Devlet*. (Ed: M. Türköne), Ankara: Lotus Yayınevi, s. 83.

¹⁷⁷S. Kurt (2006), s. 207.

olmaktan çıkararak, devlet gücünü sınırlayacak yönetime aktif katılma hakkına sahip vatandaşlar olacaklardır¹⁷⁸.

3.2.2. Toplumsal bir değer olarak adalet

Çokkültürlü bir toplumda, toplum üyeleri arasında sadece fiili yaşantı bakımından bir farklılık olmayıp, aynı zamanda kendilerini bağlı hissedip uymak yükümlülüğü taşıdıkları etik değerler ve bu değerleri doğuran adalet anlayışları arasında da farklılık olduğundan, çatışmaya müsait bu adalet değerlerinden hiçbirisi hakim olmamalı, eşit şartlarda yarışmalıdır. Söz konusu adalet değerleri arasında bir hiyerarşi olmadığından bunlardan biri diğerinin gerçekleşme imkanını ortadan kaldırmamalı ya da toplum içerisinde bir grup kendi kültürünü, ahlaki ve ideolojik yaşam görüşünü diğerlerine dayatmamalıdır¹⁷⁹. Chantal Mouffe'a göre, bütün siyasal ve kültürel kimlik biçimleri bir biz/onlar ayrımı taşıdığından bu durum, antagonizmanın gerçekleşme ihtimalinin ortadan kalkmayacağı anlamına gelir ve gelecekte antagonizmanın ortadan kalktığı bir toplumun kurulabileceğine inanmak yanılsamayı beraberinde getirir. Demokratik siyaset özgüllüğünü biz/onlar karşıtlığı aşmaya çalışmaksızın bu karşıtlığın farklı bir biçimde kurulmasına borçludur.¹⁸⁰ Bu yüzden çağdaş demokratik bir toplum, her biri farklı dünya görüşü çerçevesinden meşru görülen çeşitli adalet anlayışlarını bir arada gerçekleştirip yaşatmayı hedefler¹⁸¹.

Çağdaş siyaset kuramı, toplum içindeki farklı inanç ve değer sistemine sahip bireyler ya da gruplar arasında toplumun hukuki ve siyasal yapısının esas aldığı adalet anlayışının geçerliliği hususunda bir ihtilaf çıktığında, toplumsal barış ve taraflardan hiçbirinin hakkı zedelenmeden bu ihtilafın nasıl adil bir şekilde çözülebileceği konusunda iki model önermektedir. İlk model, siyasal gücün toplumsal hak doğurduğu varsayımına dayanmakla beraber bu modelde toplumun siyasal yapısı ve hukuk düzeni güçlü olan kesimin adalet anlayışına göre şekillenir. Diğer model ise karşılığını insan hak ve özgürlükleri ile demokratik bir adalet anlayışında bulan hakkın güç yarattığı varsayımdır. Katılımcı demokrasiyi ifade eden bu modelde ortak toplumsal kanaatlerin oluşmasında ve ortak toplumsal kararların alınmasına yönelik tartışmalarda her kesimden yurttaşın eşit

¹⁷⁸Ü. Gürkan (2013). *Adalet kavramı: Sosyal adalet*. (Ed: Adnan Güriz), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 122-123.

¹⁷⁹A. Ş. Balı (2001), s. 205-207.

¹⁸⁰C. Mouffe (2005). *Siyasal üzerine*. (Çev: Mehmet Ratip), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 21-22-24.

¹⁸¹A. Ş. Balı (2001), s. 209.

katılım hakkı ve bu hakka karşılık düşen sorumlulukları yönünden rolü vardır. Bizzat bu modelin kurduğu demokratik yapının bir sonucu ve gereği olarak, yurttaşlar hukuki ve siyasal yapının meşruiyetini sorgulayabilirler. Zira böyle bir sorgulama karşısında, bu yapının temelindeki adalet anlayışının makul gerekçelerle savunulması bir yükümlülüktür. Oysa birinci modelde, vatandaşların bu tip bir sorgulama yoluna gitmesi meşruiyetin kaynağı “güç” olduğundan anlamsızdır. Bu modelde amaç gücü elinde bulunduran grubun, çeşitlilikleri barındıran toplumda, toplumsal barışı sağlamak için kendi adalet anlayışlarını ve ahlaki değerlerini hakim kılarak muhafaza etmektir. Fakat böyle bir model, demokratik toplumlarda gerekçelendirme yükümlülüğünü yerine getirmediğinden istikrar sorununu ortaya çıkarır¹⁸².

Adalet, hem mevcut bir toplumsal-siyasal örgütlenme biçiminin gereklerine itaat etmenin kaynağı ve itici gücü hem de düzene bir başkaldırı hareketinin meşrulaştırıcı gücü işlevi görebilir¹⁸³. Bir başka ifadeyle adalet, insanın toplumsal ve siyasal eylemini anlamlandırma ve yargılama imkanı sağlayan bir dayanaktır. Öyleyse insan eylemini böyle bir değerlendirmeye tabi tutan bir kavram olarak adaletin evrensel geçerliliğinin olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya kalınır. Öncelikle uzun bir süre ilahi yasalardan ayrılmamak anlamıyla yüklenmiş adalet, kişilere toplum içindeki yerlerine uygun olarak muamele edilmesi ile özdeşleştiğinden özgürlük ve eşitlik gibi değerlerle ilişkilendirilmemiştir. Fakat Rönesans sonrası Batı siyasal kuramı, hak ve adaletin salt ilahi bir kaynağa özgü değil bizzat insanın insan olması sebebiyle ve toplumsal bir gruba aidiyetten bağımsız bir nitelik taşıdığı yönündeki anlayışı oluşturmuştur. Aynı modern çağ adalet anlayışının bir ürünü de, herkesin herkesle eşitliği düşüncesine ek olarak 19. yüzyılın ortalarında başlayan, işçilerin toplumsal ve siyasal hak talepleri, seçme ve seçilme hakkının genel ve eşit olmasına yönelik kadın hareketleri gibi toplumsal hareketlerdir. 19. yüzyıl, anayasacılık hareketlerinin de sonucu olarak temel hak ve özgürlükler yönünde(n) yeni anlayışlar kazandıran bir yüzyıldır. Zira negatif özgürlük anlayışı yerini pozitif özgürlük anlayışına bırakmıştır. Bir başka ifadeyle insanın insan olmaktan kaynaklanan bir takım haklara sahip olduğu düşüncesine, insanın potansiyelini

¹⁸²M. Özbank (2009). *Rawls-Habermas tartışması: Neden demokrasi? Nasıl istikrar?: Düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında normatif gerekçelendirme ve siyasal istikrar sorunu*. (Ed: M. Özbank), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 16-17.

¹⁸³B. Moore (2003). *Diktatörlüğün ve demokrasinin toplumsal kökenleri: Çağdaş dünyanın yaratılmasında soylunun ve köylünün rolü*. (Çev: Şirin Tekeli, Alaeddin Şenel), Ankara: İmge Kitabevi, s. 553.

gerçekleştirebilmek için bir takım maddi ve manevi araçlara sahip olması gerektiği ve bunun temininin de devlete düşen bir görev olduğu anlayışı eklenmiştir¹⁸⁴.

Adalet ve özgürlük kavramları birbiriyle çok sıkı bir ilişki içinde olduğundan adaletsiz özgürlük, özgürlüğü saldırgan ve vahşi bir özerkliğe dönüştürür. Öte yandan adaletle de ancak özgürlük vasıtasıyla ulaşılabilir ve adaletin gerekleri özgürlük sayesinde yerine getirilir¹⁸⁵. Liberal demokratik sosyal refah devleti anlayışı ve örgütlenmesinin bir ürünü olarak, toplumsal üretimin her bireyin kendi maddi ve manevi varlığını özgürce gerçekleştirilmesini sağlayacak şekilde yeniden bölüşümünü içeren düşünce, adalet sorununun tartışılmasına yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu yeni boyutlar liberalizmin negatif hak ve özgürlükleri ile sosyal refah devletinin adil gelir dağılımındaki pozitif haklar arasındaki gerilimden doğmaktadır. Bu gerilimi çözmeye yönelik bir girişim 1970'lerin ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan, devletin varlığını serbest piyasa ekonomisinin kendi kendine işlerliğini zedelemeyecek şekilde yeniden düzenleme eğilimleridir¹⁸⁶. Söz konusu düzenlemeler gerilimi çözüme iddiasıyla hareket ederken örneğin, esnek üretimin uygun bulunduğu düzenlemeler uygulama alanı buldukça sosyal devletin herkese kalıcı geliri hedefleyen tam istihdam anlayışı büyük oranda devre dışı kalmaya başlamıştır¹⁸⁷. Etkilerini günümüzde de yaşadığımız bu yeni düzenlemeler istihdama katıldığı halde aldığı ücret ve sahip olduğu haklar bakımından 'çalışan yoksullar' olarak değerlendirilebilecek kesimleri toplumsal yaşamın sahnesine çıkarmıştır¹⁸⁸. Sosyal devletin ve sosyal hakların tasfiyesi olarak da değerlendirilebilecek bu durum, örneğin çalışanların haklarının günden güne kısıtlanması ve çalışanlara yönelik hakların bir yardım alanına dönüşerek siyasi iradenin bir lütfu olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır¹⁸⁹.

Adalet sorunu, çağdaş siyaset kuramı içinde üç farklı eğilimin oluşturduğu düzlemde tartışılmıştır. Bu eğilimlerden ilki, sosyal refah devleti anlayışını bireysel özgürlükler karşısında tehdit olarak algılayan ve Batılı liberal demokrasilerin bunalımını aşmaya yönelik idealleştirilmiş bir serbest piyasa modelini savunan liberteryenizm olarak da ifade

¹⁸⁴L. Köker (2008), s. 86-87-88.

¹⁸⁵M. Abensour (2002), s. 144.

¹⁸⁶L. Köker (2008), s. 89-90.

¹⁸⁷U. Kara (2013), s. 120.

¹⁸⁸F. Kahraman (2010). Çalışan yoksulların haklar ironisi: Metalaştırılmış çalışanlar: *Sosyal haklar ulusal sempozyumu*, s. 155. <http://www.sosyalhaklar.net/2010/bildiri/kahraman.pdf> (Erişim tarihi: 24.12.2014)

¹⁸⁹F. Kahraman (2010), s. 155.

edilebilecek, Nozick'in temsilciliğini yaptığı “yeni-muhafazakarlık”tır. İkincisi, bireysel özgürlükleri zedelememek ve onlara zarar vermemek koşuluyla, devlete her bireye yönelik insan onuruna yaraşır bir yaşam için düzenlemeler yapma yükümlülüğü veren, serbest piyasa modeline karşı çıkarak refah devleti ya da sosyal devlet uygulamalarını olumlayan sosyal liberalizm altında Rawls'un da içinde sayılacağı liberal görüştür. Üçüncüsü ise sosyal refah devleti anlayışına sahip çıkmış olan “sosyal demokrat” gelenek karşısında radikal bir toplum projesini savunan, liberal demokrasilerin adaletsiz kapitalist bir yapı içinde bulunduğunu ve demokrasi kavramı içinde yer alan özgürlük, eşitlik gibi değerlerin liberal demokrasinin varolan durumunun dönüştürülmesi için kullanılması gerektiğini dile getiren Marxist-sosyalist çizgidir¹⁹⁰.

Konunun kapsamı itibarıyla bu eğilimlerin savlarını demokrasi ve adalet ilişkisinde nasıl bir konuma oturttuklarının incelenmesi isabetli olacaktır.

3.2.2.1.Nozick'in adalet anlayışı

Hak kavramına negatif bir anlam yükleyerek adalet sorununu haklar sorunu olarak ele alan ve kuramını, neo-liberalizmin akla getirdiği ilk kavram olan kapitalizme ve serbest piyasa modeline dayanan kuram üzerine kuran Nozick'in sosyal liberalizme nispeten daha fazla birey vurgusu yaptığı ve bireysel özgürlüğü başlıca referans noktası olarak aldığı görülmektedir¹⁹¹. Minimal devleti kabul edilebilecek en kapsamlı devlet olarak gören, daha geniş yetkileri olan bir devletin ise insan haklarını ihlal edeceğini söyleyerek yeniden bölüşümcü devleti eleştiren Nozick, özgür bir toplumda farklı insanların farklı kaynakları kontrol ettiğini ve gönüllü takaslar, karşılıklı eylemler sonucunda yeni kazançların ortaya çıktığını söyler. Ekonomik ilişkilerin bu şekilde gerçekleştiği bir toplumda payların dağıtımının, kişilerin eş seçiminden farklı olmadığını ifade eder. Nozick'e göre farklı bireylerin yetkili bir biçimde verdiği bireysel kararların sonuçlarına devlet müdahale etmemelidir¹⁹².

Nozick'in adalet sorununa bakışı, bireysel hakların bireyler için dokunulmaz bir özel alan yaratıp temin ettiği, böylece bireyin haklar ile sınırları çizilmiş bu özel alanda geçerli bir serbestlik ve özgürlüğü olduğu yönündedir. Birey olarak herkes kişiliğe ve güce sahip

¹⁹⁰L. Köker (2008), s. 90.

¹⁹¹R. Sağlam (2008). *Liberalizm, adalet ve ütopya*. İstanbul: Legal Yayıncılık, s. 69.

¹⁹²R. Nozick (2006). *Anarşi, devlet ve ütopya*. (Çev: Aışan Oktay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 204.

olup bu sahiplik ahlaki bir değer taşır. Nozick bu yaklaşımıyla, öncelikle herkesin kişiliğini ve güçlerini, başkalarının kişiliği ve gücünü dilediği gibi kullanmasına zarar vermeyecek şekilde serbestçe kullanımını öngörür. Bu noktada devlet, bireylerin haklarını ve özgürlüklerini korumak için onları birbirlerinin haklarına tecavüz etmemeye zorlayabilir. Ayrıca adaleti en iyi sağlayacak, özel koruyucu birimler ile “gece bekçisi devlet” arasında hayal edilebilecek bir sosyal düzenleme olan ultra-minimal devlet acil ve dolayısıyla zorunlu olarak kendini savunma dışında tüm güç kullanımını tekeline alır. Bu devletin koruma ve yaptırım hizmetlerinden sadece bu hizmeti satın alanlar yararlanır¹⁹³.

Yeni muhafazakar ideoloji¹⁹⁴’nin özelliklerini büyük oranda taşıyan Nozick’in kuramı yakından incelendiğinde, 19. yüzyıl sonrasında liberalizmin terk ettiği, 20. yüzyılın ikinci yarısında yeni muhafazakarlığın sahip çıktığı negatif özgürlük anlayışının etkileri açıkça görülmektedir. Öte yandan mülkiyet hakkının negatif özgürlüklerin temeli olarak belirlenmesi ve devlet ile bireysel hakların çatışması sonucu devletin mümkün olduğu kadar asgari seviyeye indirilmesi gereken müdahaleci bir kurum olarak görülmesi, gelenekler ve cemaatçi ilişkilerin devletten arta kalan yeri doldurması sonucunu doğurması bakımından yeni muhafazakarlıkla örtüşmektedir¹⁹⁵. Genel ve eşit oy hakkının özgürlükler aleyhine sonuçlar doğuracağını düşünen 19. yüzyılın ikinci yarısından önceki klasik liberal düşünceye göre, cahil halk siyasal süreçte belirleyici olmamalıydı¹⁹⁶. Bu

¹⁹³R. Nozick (2006), s. 59.

¹⁹⁴Yeni muhafazakarlık kavramı, bir teoriden ziyade kültür, demokrasi, eşitlik, refah gibi konuları siyasi sorunların çözümüne yönelik olarak sosyalist tutumlara karşıt ve sağcı bir bakışla yeniden ele alan bir *toplum öğretisi* ya da *tepki oluşumu* olarak değerlendirilebilir. Yeni muhafazakarlık, Habermas’ın da bağlı bulunduğu Frankfurt Okulu’nda gelişen eleştirel teoriyle, kapitalizmin bir kriz içerisinde bulunduğu noktada fikir birliği içindeyken ve eleştirel teoriyle toplum eleştirisi olma iddiası taşıması yönünden bir ortaklık taşımasına rağmen Helmut Dubiel’e göre “...yeni muhafazakarlığa dahil edilebilecek yazarlar, yerleşik politikaların aktörlerine hitap ediyorlar. Onlar aşırı sorun yükü altında bulunan ve meşruiyet sıkıntıları çeken bir idare için ‘direksiyon bilgisi’ üretiyorlar. Buna karşılık eleştirel toplum teorisyenlerinin çalışmaları, sosyal hareketler için sistem eleştirisine yönelik rehberlik bilgisi üretimi gibi alımlanmaktadır”. Yeni muhafazakar ideolojinin iktisat politikaları ise, muhafazakar ve liberal geleneklerin stratejilerini bir araya getirerek liberal öğeleri klasik iktisat teorisinin mefhumlarına geri döndürmeyi, hedefliyor. Bireysel kar ve faydanın azamileştirilmesi, piyasanın sınırsız kendi kendini düzenleme yeteneğinin açığa çıkarılması, böylece piyasa sistemini tökezleten Keynesçi düzenlemenin uzun sürede birikmiş olumsuz sonuçları yüzünden yapısal bir kriz içinde olan kapitalist ekonomik düzenin doğasına yabancı öğelerden temizlenerek bireysel kapitalist birikim fırsatlarının iyileştirilmesi amaçlanıyor. Bunun için özellikle kamu sektörünü geriletmeye yönelik girişimleri ifade eden bir kavram olarak deregülasyon merkezi bir önemdedir: H. Dubiel (1998). *Yeni muhafazakarlık nedir?* (Çev: Erol Özbek), İstanbul: İletişim Yayınları, s.10-21, 109-116.

¹⁹⁵L. Köker (2008), s. 93.

¹⁹⁶G. Sabine (2000). *Yakınçağ siyasal düşünceler tarihi*. (Çev: Özer Ozankaya), İstanbul: Cem Yayınevi, s.104.

iddiayla benzerlik taşıyan bir tez Nozick'in kuramında da göze çarpmaktadır: bireysel hakları ihlal edici nitelikte görülen sosyal refah devleti politikalarının, genel ve eşit seçme ve seçilme hakkı ile kitle partilerinin güç kazanmaları sonucu ortaya çıktığından söz edilmektedir. Tamamen ekonomik olan üzerinden yola çıktığı için diğer hakları göz ardı etmekle eleştirilen Nozick, toplumu bireylerin oluşturduğu atomize bir birlik olarak gördüğünden, toplumdaki grup ve sınıflar arasındaki eşitsiz ve hiyerarşik yapıyı yok sayıp eşitsiz hiyerarşik ilişkilerin yol açtığı adalet sorununu, bu soruna temel oluşturan demokrasi sorununu dışlayarak çözmeye çalışmıştır¹⁹⁷.

Nozick sadece hukuk ve düzeni koruma işlevine sahip fakat yeniden dağıtımcılıktan tamamen uzak bir devletin savunuculuğunu yaparken, toplumsal adaletin yeniden dağıtımcı adalet olmadığını ve toplumdaki zenginliğin dağıtım biçiminden bağımsız olarak kişilerin edinme hakkı olan şeyleri sahiplenebildikleri derecede adil olduğunu savunur¹⁹⁸.

3.2.2.2. Rawls'un adalet anlayışı

Bir adaletsizliğin ancak daha büyük bir adaletsizliğin gerçekleşmesine engel olacaksa mazur görülebileceğini belirten Rawls, adaletin temel konusunu toplumun temel yapısına bağlı olarak toplumsal ve siyasal kurumlarda görmektedir. Toplumsal işbölümünü gerekli kılan koşulların tamamı adalet konusu kapsamında yer almaktadır¹⁹⁹. Toplumsal işbirliğinden doğan hak ve ödevlere ilişkin bölüşüm ve dağıtım süreçleri ile ilgili olan adalet, toplumsal kurumların merkezindedir. Rawls "hakkaniyet olarak adalet" ten bahsederek herkes tarafından kabul edilebilir evrensel adalet ilkeleri ortaya koymayı amaçlar.

Hakların iyiye önceliği anlayışıyla hakların iyiye ulaşma yolunda sadece bir araç olmadığını, başlı başına önemli olduğunu savunan Rawls, herkes için iyi anlayışı değişeceğinden toplumsal kuralların belirli bir iyi anlayışı esas alınarak belirlenemeyeceğini ifade eder. Rawls, Nozick'in kuramının aksine hak ile iyi kavramlarını birbiriyle çatışan değerler olarak görmez. Nozick'in eleştirdiği yeniden bölüşümcü politikaları Rawls, ekonomik düzenin işleyişinden doğan eşitsizlik ve

¹⁹⁷L. Köker (2008), s. 93-94.

¹⁹⁸R. Nozick (2006), s. 223-230.

¹⁹⁹J. Rawls (1971), s. 3-7.

ayrıcalıkları gidermek suretiyle adalet sorununun çözümünde gerekli görmektedir²⁰⁰. Elbette yeniden bölüşümcü bir devlet, klasik liberalizmin sosyal adaleti sağlamak gibi bir işlevi olmayan gece bekçisi devleti ile örtüşmemektedir. Klasik liberal devlet anlayışından bu anlamda ayrılan Rawls'un teorisi, yeniden dağıtımcı politikalarla yana olması bakımından sosyal adalet teorisi olarak değerlendirilebilir.

Rawls hem liberal demokrasi anlayışını dağılım adaleti üstünden yeniden biçimlendirmiş, hem de liberal düşüncüyü faydacılıktan ayırarak bağımsızlaştırmıştır. Böylece dağılım adaleti ve buna bağlı olarak refah devleti kavramları bireyselci bir şekilde yeniden ele alınarak, liberalizm de kökenleri Kant'a dayandırılan içinde evrensel bir değer olarak adaletin yer aldığı siyasal bir söyleme dönüştürülmüştür. Bu açıdan bakıldığında Rawls'un, Adalet Kuramı çalışmasında ortaya koyduğu, hakların yararlarla öncelliği ve adaletin belli bir yarar içermemesi ilkeleri bakımından liberal bir etik oluşturmaya çalıştığı söylenebilir²⁰¹.

Her ne kadar Rawls'un liberalizm anlayışında da faydacılıkta olduğu gibi bireysellik varsa da onun kuramındaki farklılık, faydacılığın amaç-araç ilişkisi çerçevesinde tanımladığı birey kavramının reddi ve adaletin bireysel menfaat ve amaçlardan önce gelmesidir²⁰². Hakkın iyi karşısında önceliğe sahip olacağına işaret eden öncelik kavramı, bireylere bırakılmış çeşitli iyi kavramlarının üzerinde bir haklar ve temel özgürlükler çatısını içerir. Rawls belli sayıda kişi amaç uğruna kurban ediliyorsa toplumun bütün olarak refahının gerçekleşmediği kanaatindedir. Her birey faydacılığın aksine başlı başına bir amaçtır. Faydacı teori, hesaplama mantığıyla toplumdaki bireyleri toplayarak homojen hale getirip, özel çıkarları çoğunluğun yararı adına kurban ederken Rawls, bu durumu eleştirerek, her bireyin temel hak ve özgürlüğünü etkin biçimde teminat altına alınmasını sağlayacak ve yine her bireyin çoğulluğunu ve özgüllüğünü gözetecek bir adalet teorisi geliştirme amacındadır²⁰³. Buna yönelik olarak kişiler toplum öncesi bir dönemde yani "başlangıç durumu"nda, "bilgisizlik peçesi" ile toplumdaki temel siyasi ve ekonomik yapılanmada esas alınacak adalet ilkelerini saptarlar. Bu saptama işleminin bilgisizlik peçesi ile yapılması bilgisizlik peçesinin, kişilerin toplumsal yaşamda

²⁰⁰L. Köker (2008), s. 95.

²⁰¹F. Keyman (2000), s. 89.

²⁰²F. Keyman (2000), s. 89.

²⁰³J. Rawls (1971), s. 446-447.

kendilerine avantaj ya da dezavantaj getirebilecek özelliklerden hangisine sahip olduğu bilgisini gizlemesindedir. Başka bir ifadeyle kişiler zenginlik-fakirlik ya da güçlülük-zayıflık gibi özelliklerin toplumda nasıl bir avantaj ya da dezavantaj sağlayacağını bilmekle beraber kendilerinin bu özelliklerden hangilerine sahip olacaklarını bilmezler. Bu bilgisizlik ise onların herkese adaletli davranılmasını sağlayacak ilkelere ulaşmasını sağlar²⁰⁴. “Hakkaniyet olarak adalet” şeklinde formüle edilen bu kavramlaştırmada Rawls, bireylerin üzerinde uzlaştığı iki adalet ilkesinden söz eder: “İlk olarak her birey diğerlerinin benzer özgürlükleriyle uyumlu en geniş özgürlükler sisteminde eşit hakka sahip olmalıdır, ikinci olarak sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, a) en kötü konumdakilerin yararına olacak şekilde b) fırsat eşitliği bozulmadan toplumdaki mevkiler herkese eşit olarak açık kalacak şekilde düzenlenmelidir”²⁰⁵.

Bu iki ilkeye kaynaklık eden “bilgisizlik peçesi” ve “hakkaniyet olarak adalet” kavramları, gelişmiş liberal toplumların siyasal kültürlerinde yer alan demokratik değer ve normların düşünsel bir dengeye oturmasına hizmet etmek amacıyla. Hakkaniyet olarak adalet, evrensel ve zorunlu bir ahlaki hakikat iddiasında olan metafizik bir doktrin değil, kendi ayakları üstünde duran sadece siyasal bir adalet anlayışı olarak görülebilir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, Rawls’un ‘hakkaniyet olarak adalet’i, demokratikleşmeyi hedeflemiş bir toplumda kuvvetlerin ne şekilde ve kim tarafından kullanılacağından seçimlerde kamu görevliliğine adaylığı olan kişilerin ve seçime katılanların nasıl davranması ve konuşması gerektiğine kadar kamusal konularda temel siyasi yapının esas olması gereken tüm adalet ilkelerini içerir²⁰⁶.

Modern demokratik toplum kapsamlı dini ve ahlaki doktrinlerin oluşturduğu çoğulculuğu ifade ettiği gibi aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan fakat makul kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculuğu da ifade eder. Rawls ciddi olarak birbiriyle bağdaşmayan fakat her biri makul kapsamlı doktrinlerin birlikte anayasal rejimin siyasal anlayışının çatısı altında yaşamasının imkanını sorgular. *Örtüşen görüşbirliği* dediği bu imkan Rawls’un siyasal liberalizminin temel direğidir. Örtüşen görüşbirliği, toplumda dini ideolojik ya da felsefi görüş ayrılıkları sürse de, bu ayrılığın siyasal istikrarı sarsacak bir çatışmayı ortaya çıkarmasına engel olur. Siyasal liberalizm, anayasal bir demokratik düzende dinsel ya da

²⁰⁴M. Özbank (2009), s. 26.

²⁰⁵J. Rawls (1971), s. 302.

²⁰⁶M. Özbank (2009), s. 28.

dindışı, liberal ya da olmayan makul doktrinleri benimsemiş toplumun özgür iradeleriyle onaylayıp böylece özgür bir biçimde kendi olanaklarını yaşayıp kavrayabilecekleri anayasal düzeyde siyasal bir adalet anlayışı geliştirmeye çalışır. Rawls'a göre, bu adalet anlayışının esas özelliği söz konusu doktrinlerin yerini almayıp her birine eşit uzaklıkta olmasıdır²⁰⁷.

Siyasal adaletin ilkeleri, makul şartlardaki rasyonel kişilerin bir araya gelerek toplumun yapısını belirleyecek ilkeler ortaya koydukları bir inşa işlemi sonucu belirir. Yurttaşlar toplumun temel yapısını belirleyen bu ilkelere ulaşım makul bir siyasal adalet anlayışını paylaştıklarında, aynı zamanda herkesi ilgilendiren ortak kamusal meselelerde tartışarak üzerinde karar verebilecekleri bir temele de sahip olmuş olurlar²⁰⁸.

Rawls'un liberal söylemi kapsamlı olarak değerlendirildiğinde, onun liberal söyleme en büyük katkısının ekonomik liberalizm ile siyasal liberalizm ayrımı yaparak bu ikisinin eş anlamlı düşünülmesi yönündeki yanılığını aşmış olması olduğu söylenebilir. Öyle ki onun dağılım adaleti kuramı, siyasal liberalizmin kurumsallaştırılması çabasını ifade eder. Rawls, anayasalarla temin edilmiş demokrasilerde bir siyasal kuramın işlevinin sadece toplumun siyasi ve ekonomik yapısına adalet dayanan bir temel oluşturma olmadığını, aynı zamanda kuşaklar arasında istikrarı da sağlayıp sürdürmek olduğunu söyler²⁰⁹. Bu iddia, pazar mekanizması ile liberal demokrasinin eş anlamlı olmadığını fakat bu birlikteliğin tarihsel bir eklemlenme olarak görülmesi gerektiğini işaret eder²¹⁰.

4.Kapitalizm Olmadan Demokrasi Mümkün mü?

“...modern demokrasinin tek yumurtadan olmasa da ikizi olan ve ikizlerin her zaman için daha gülbüz ve uyanığı olan kapitalizm, en sonunda demokrasiyi de bir ‘marka’ya, hani bir ürünün satılabilir imajını içeriğinden büsbütün koparan şu meta fetişizminin geç modern versiyonuna indirgemıştır”²¹¹.

²⁰⁷J. Rawls (2007). *Siyasal liberalizm*. (Çev: Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 3-4-24.

²⁰⁸J. Rawls (2007), s. 8.

²⁰⁹J. Rawls (1985). Justice as fairness: Political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), s. 232.

²¹⁰F. Keyman (2000), s. 93.

²¹¹W. Brown (2010), s. 51.

Bir üretim tarzı olarak kapitalizmle siyasal bir yönetim biçimi olan demokrasi arasında, tarihsel-kuramsal bir ilişki olup olmadığı yönünde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Demokrasinin bir üretim tarzı olan kapitalizmin içsel özelliklerinin doğrudan uzantısı olarak mı ortaya çıktığı yoksa sınıf mücadeleleri ve halk hareketlerinin oluşturduğu bir süreç içinde mi ortaya çıktığı soruları siyaset kuramında üzerinde tartışılan sorulardandır²¹².

Modern demokratik idealin temel değerlerinden olan bireysel özgürlüğün iki kanadını oluşturan negatif ve pozitif boyut, demokratik gerçekliği oluşturan kurumsal yapı içinde birbirlerinden ayrılma eğilimi göstermiştir. Bu durumun bir sonucu olarak kapitalist toplum, çelişkili ve karmaşık niteliğini öne sürerek negatif özgürlüklerle pozitif özgürlükleri bir arada yaşatmak yerine negatif özgürlükleri pozitif özgürlükler lehine kısıtlayarak bazı özgürlükleri bazılarına feda etmenin gerekliliği anlayışına dayanmıştır²¹³.

Gerek pozitif özgürlükler gerek negatif özgürlükler iktidarla olmazsa olmaz bir ilişki içindedir. Bu ilişki bireysel özgürlüğün negatif kanadından bakıldığında siyasal iktidarın varlık alanının daraltılmasını gerektirirken, pozitif özgürlükler kanadından ise iktidarı bireyin düşünme ve yaratma yeteneklerini hayata geçirerek kendini gerçekleştirmesi bakımından olumlu bir eylemde bulunmaya zorlamaktadır. Biri olmadan diğeri anlamsızlaşacağından negatif ve pozitif özgürlükler ancak bir arada sağlandığında bireysel özgürlüklerin tam manasıyla gerçekleşmesine hizmet eder²¹⁴.

Özgürlüğün negatif yönüyle aynı zamanda herhangi bir şeyi yapmama serbestisini de içermesine karşılık, kapitalist yapılanma içinde toplumdaki geniş bir kesimin emek gücü üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilmesi, seçilebilir başka bir alternatif olmadığı için örtük biçimde kısıtlanarak bu kesim emeğini satmama özgürlüğünden mahrum bırakılmaktadır²¹⁵. Başka bir ifadeyle modern demokrasinin yapıları ve kurumları bireysel özgürlüğün negatif yönüne öncelik veren bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmışken, kapitalist gerçeklik içinde zorundalık dolayısıyla emek güçlerini başkalarının

²¹²M. Çulhaoğlu (2003). Kapitalizm ve demokrasi: İlişki ve ilişkisizlikler üzerine bir deneme. *Praksis*, 10(Yaz-Güz), s. 93.

²¹³L. Köker (2008), s. 151.

²¹⁴L. Köker (2008), s. 151.

²¹⁵G. A. Cohen, *The structure of proletarian unfreedom*. <http://ls.poly.edu/~jbain/socphil/texts/14.Cohen.pdf> (Erişim Tarihi: 02.02.2014)

emrine sunmak durumunda kalan kitleler doğmuştur. Bireysel özgürlüğün vazgeçilmez değeri olan zorlama ve müdahalenin olmaması, kapitalist toplumda tam olarak gerçekleştirilemediğinden bahsedilen geniş kitleler piyasanın emek gücü olmaya zorlanmaktadır. “Ekonomi içi” bu zorlamanın da içinde gerçekleştiği, çoğunlukla kapitalist siyasal örgütlenme tarzıyla beraber görülen liberal-anayasal devlet, bir yandan bireysel özgürlük idealiyle meşruluk algısını artırırken öte yandan özgürlüğün negatif ve pozitif yönünün ayrılmazlığını ortadan kaldırarak meşruluk algısını yıpratmaktadır²¹⁶.

Robert Dahl, piyasa kapitalizminin demokrasinin neden yararına ve neden zararına olduğunu, çeşitli ülkelerin demokratik deneyimleri üzerinden inceler. Ona göre aralarındaki ilişki ne kadar karmaşık olsa da, “demokrasi ve piyasa kapitalizmi, zıtlasmalar yüzünden çatırdayan fırtınalı bir evlilikle bir araya gelmiş, ancak taraflardan ikisi de ayrılmayı istemedikleri için evliliği sürdüren iki kişiye benzer”. Poliarşi olarak nitelendirdiği modern temsili demokrasilerin, sadece baskın kapitalist piyasa ekonomisinin ekonomiye hakim olduğu ülkelerde ayakta kaldığını söyleyen Dahl, uzun vadede piyasa kapitalizminin demokrasi için önemli olan ekonomik büyümeyi sağladığını, büyümenin ise bireylerin ve grupların eğitim seviyesiyle okuryazarlığını artırarak eğitilmiş bir halk yarattığını söyler. Piyasa kapitalizmi Dahl’a göre, demokratik düşüncenin ve kurumların doğal müttefiki olan geniş bir orta sınıf yaratır. Dahl, kapitalist piyasa ekonomisinde birçok ekonomik kararın nispeten bağımsız bireylerce alınmasının otoriter bir merkezi yönetimin sakıncalarını önlediğini söyler. Çünkü merkezi olarak planlanan bir ekonomide tüm kaynaklar hükümet liderlerinin kullanımındadır. Dahl bunu, gücün yozlaşma eğiliminde olduğunu ve mutlak gücün ise mutlak biçimde yozlaşacağını söyleyerek açıklar²¹⁷.

Dahl’a göre, piyasa kapitalizmi, demokratik kurumlar için piyasa dışı ekonomilerden daha yararlı olmakla birlikte demokrasiyle ilgili olarak önemli olumsuzluklar da taşır. Hükümet müdahalesinin olmadığı bir piyasa ekonomisi, tamamen kendi kendisini düzenleyemeyeceği gibi, hükümet müdahalesi ve kontrolü olmadığında kaçınılmaz olarak bazı insanlara zarar verir. Çünkü piyasa kapitalizminde, kişisel çıkarları için hareket eden kişilerin kamunun iyiliğine yönelmeleri için sebepleri yoktur. Öyle ki diğer

²¹⁶L. Köker (2008), s. 152.

²¹⁷R. Dahl (2010), s. 181-187.

insanlara verdikleri zararı “ben yapmasam da başkaları yapar. Fabrikamın atıklarını nehre akıtmasam ve dumanını havaya vermesem de başkaları yapar” gibi telkinlerle mazur göstermeye çalışırlar. Bu yüzden kapitalist piyasa ekonomisinin olumsuz etkilerini bertaraf edecek bir hükümet kontrolü ve müdahalesi olmadan demokrasi de piyasa ekonomisi de var olamaz. Piyasa kapitalizminin demokrasiye yönelik diğer bir olumsuz sonucu ise kaçınılmaz bir biçimde eşitsizliklere yol açtığı için siyasi kaynakların dağılımında da eşitsizlikler yaratarak demokrasilerin demokratik potansiyellerini zayıflatmaktır. Siyasi kaynaklardaki eşitsizlikler yüzünden yurttaşların bir kısmı hükümetin politikaları ve eylemleri üzerinde diğerlerine nispeten fazla nüfuza sahip olurlar²¹⁸.

Konuya Marksist bir yaklaşımla bakılacak olursa Marx ve Engels’in bu alandaki ve demokrasiye yönelik temel bakış açıları irdelenebilir. Marksizmin kimi zaman kendi amacını geniş anlamıyla demokrasinin gerçekleştirilmesi olarak tanımlaması, kimi zaman da demokrasinin çağdaş biçimlerini ve demokrasi hareketlerini burjuvaziye dair bularak kapsam bakımından kökten ve kabul edilemeyecek derecede sınırlı görerek eleştirmesi onulmaz bir zıtlık gibi durmakta ve bu durum, Marksistlerin demokrasiyi nasıl tanımlayıp ona nasıl yaklaşmaları gerektiği konusunda aralarında karşıt konumlar geliştirmesine neden olmuştur²¹⁹. Örneğin Engels’in 1843 yılı sonlarında yayımlanan bir makalesinde, Fransız devriminin Avrupa’da demokrasinin yükselişi olduğu yönündeki ifadesinin ardından, kendi içinde çelişkiler taşıyan, sahtecilik ve ikiyüzlülükten ibaret olan demokrasinin er ya da geç ikiyüzlülüğünü ve çelişkilerini açığa vuracağını böylece elimizde karşılığı açık despotizm olan köleliğin ya da gerçek özgürlük ve eşitliği temsil eden komünizmin kalacağı yönündeki sözleri dikkate değerdir²²⁰.

Öte yandan Engels, 1847 yılında İsviçre’deki iç savaş konusunda yazdığı makalesinde, bütün uygar ülkelerdeki demokratik hareketleri, proleteryanın siyasal egemenliği için uğraşan hareketler olarak analiz etmektedir²²¹. Çulhaoğlu’nun da ifade ettiği gibi burada somut sınıf ilişkileriyle gündeme gelen bir demokrasi mücadelesi görülmektedir. Her ne

²¹⁸R. Dahl (2010), s. 189-194.

²¹⁹R. Williams (2006). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Newyork: Oxford University Press, s. 93-98. R. Wolff (2003). Marksizm ve demokrasi. *Praksis*, 10(Yaz-Güz), s. 123.

²²⁰F. Engels (Basım tarihi belirtilmemiş). *Collected works: Progress of social reform on the continent*. (Çev: Clemens Dutt). Cilt: 3. s. 393.

²²¹F. Engels (Basım tarihi belirtilmemiş). *Collected works: The civil war in Switzerland*. (Çev: Jack Cohen).Cilt: 6. s. 368.

kadar yüzeysel bir bakış açısıyla yaklaşıldığında Engels'in bu iki yaklaşımı arasında zıtlıklar görmek mümkünse de Çulhaoğlu, bu zıtlığın bizzat Marx ve Engels'in diyalektik tarih anlayışıyla giderilebileceğini iddia eder. Ona göre Marx ve Engels'in tarihsel-kuramsal yaklaşımı, eskiyi yıkarak ilerlemeyi temsil eden yeninin, aşırıya giden görsel yanıltıcılığının, kendi mezarını kazıp yeni oluşumları davet ettiği bir diyalektiğe oturmaktadır²²². Bu noktada Çulhaoğlu şu soruyu sorar: Burjuva devrimleriyle beraber gündeme gelen demokratik devlet biçimi sahtecilik ve ikiyüzlülükten mi ibarettir, yoksa tarihsel gelişim sürecinin ortaya çıkardığı kendi içinden çözülerek başka oluşumlara yol verecek ileri bir aşama mıdır²²³?

Marx ve Engels “*Alman İdeolojisi*” isimli eserlerinde, işbölümünün her ikisi de gerçekte var olan özel çıkar ile genel çıkar arasındaki çelişkiyi, ortak çıkar olarak yanıltıcı bir biçimde, temsilciliğini devletin yaptığı genel çıkara büründürdüğünü söylerler. Böylece devletin ön plana çıktığını ve ortak çıkar alanındaki sınıf mücadelelerinin genel çıkarın temsilcisi devletin potasına demokrasi, aristokrasi gibi yapılar arasındaki mücadele ve siyasi haklar mücadelesi olarak yansıdığını iddia ederler²²⁴.

Marx ve Engels kapitalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi toplumsal işbölümü temelinde kurmaktadır. Başka bir ifadeyle özgür emek, pazar birliği, ulus-devlet gibi demokrasi ile dolaylı yoldan ilişkili olan bu kavramlar olmadan onlara göre kapitalizm ve demokrasi arasında bağlantı kurmak imkansızdır. Öte yandan eğer toplumsal işbölümü, özel ve ortak çıkarların genel çıkar altında eritilerek yanıltıcı bir alanın yaratılması olarak tanımlanır ve toplumsal işbölümünün gelişmesi yanıltıcı alanın giderek derinleşmesi olarak anlaşılırsa, Çulhaoğlu'na göre bu, işbölümünün tarihsel olarak en gelişkin biçimini temsil eden kapitalizmin, sadece görüntüsel ve yanıltıcı bir alan yaratmakla kalmayarak aynı zamanda bu yanıltıcı alana kitlesel bir katılımı da teşvik ettiği anlamına gelir. Kapitalizmin bu şekilde sınıf mücadelelerini devlet ve siyaset alanına taşıması aslında demokrasiyi, burjuvazinin sınıfsal çıkarlarının ve öngörülerinin

²²²M. Çulhaoğlu (2003), s. 94.

²²³M. Çulhaoğlu (2003), s. 95.

²²⁴K. Marx, F. Engels (1999). *Alman ideolojisi*. (Çev: Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları, s. 58-59; “Gerçekten, kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır, ya da şeyleri fikir planında açıklamak istersek: bu sınıf, kendi düşüncelerine evrensellik biçimi vermek ve onları, tek mantıklı, evrensel olarak geçerli düşünceler olarak göstermek zorundadır”, K. Marx, F. Engels (1999), s. 77.

ötesinde geliştirici yönde dinamikler de yaratmıştır. Fakat aynı zamanda burjuvaziye karşıt sınıfları sadece bu alanın şekli sınırları içinde çıkarlarını savunmaya zorlayarak burjuvazi için bir güvenlik alanı da yaratmıştır²²⁵.

Marksizmin demokrasiye en önemli katkısı olarak, demokratik karar alma süreçlerinin nesnelere odaklanmış olmasını gösteren Richard Wolff, bu yaklaşımın Marksizmi, demokrasinin doğrudan mı temsili mi olacağı gibi 'nasıl'ıyla ilgilenen, demokrasinin herkesi mi yoksa toplumdaki bazı bireyleri mi kapsayacağı gibi 'kim'ıyla ilgilenen demokrasiye ilişkin birçok yaklaşımdan ayırdığını söyler. Oysa Marksizm Wolff'a göre, demokraside kararlaştırılacak olanın 'ne' olduğuyla ilgilenir. Bu savını ise şu şekilde örneklendirir: Nasıl ki, aynı zamanda demokrat da olan feministlerin önceliği, toplumda toplumsal cinsiyet ilişkilerini demokratik karar alma sürecinin merkezine yerleştirmekse ya da ırkçılık karşıtı demokratlar ırk ilişkilerini bu sürecin odak noktası olarak kabul ediyorsa Marksist konum da paralel bir şekilde demokratik karar almanın odağına sınıfı, sınıf yapılarını fiili nesnesi olarak yerleştirir²²⁶.

Burada söz konusu olan sınıf kavramı ise mülk sahipliğine, toplumdaki iktidar dağılımına atıfla tanımlanan bir kavram olmayıp, artık emeğe göre tanımlanmaktadır. Wolff, Marx'ın ayırt edici katkısının sınıf yapısı olarak adlandırdığı şeyi oluşturan, diğerlerinin göz ardı ettiği artık emeğin üretimi, el konulması ve dağıtımını içeren üç toplumsal süreç kümesine dikkatini yöneltmesi olduğunu iddia eder. Marx'ın "*Kapital*"in tümünde kapitalist, feodal ve diğer sınıf yapılarının Avrupa'nın tarihini nasıl biçimlendirdiğini anlatmasına dikkat çeken yazar, Marx'ın modern Avrupa'da yaygın bir sınıf yapısı olarak kapitalizmin ve artık emeğin kapitalist örgütlenmesinin, nasıl toplumsal adaletsizliğe sebep olduğunu göstermeyi amaçladığını söyler. Bu yüzden Wolff, eğer bir demokratik hareket amaçsal olarak kendini toplumsal zenginliğin ve siyasal iktidarın dağılımı ya da popüler bilincin örgütlülüğüyle sınırlıyorsa bu hareketin Marksist amaçlarla uyuşmayacağını iddia eder²²⁷.

Wolff, "*Gotha Programı'nın Eleştirisi*"nde Marx'ın küçük burjuva demokratik hareketine karşı çıkışını, Marksçi artık emek anlamında sınıfı dönüştürme projesiyle

²²⁵M. Çulhaoğlu (2003), s. 97.

²²⁶R. Wolff (2003), s. 125-126.

²²⁷R. Wolff (2003), s. 126-127.

ilgilenmeyen bir demokrasi geliştirdikleri için, onun demokratik karar almanın doğrudan ya da katılımcı şekline değil de artık emek anlamında sınıflı toplumsal değişimin gündeminden uzak tutmaktaki suç ortaklığını eleştirmeyi hedeflemiş olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ona göre Marx, demokratik hareketlerin sadece seçme hakkı, refahın yeniden dağıtımını, doğrudan seçimler, halk oylaması gibi kavramlar üzerine odaklanmasını, artık emeğin komünist yöntemlerle düzenlenişini baskılaması ve demokratik karar sürecinin açıkça konusunu engelleyen sonuçları olması sebebiyle yanlış görüyordu²²⁸.

Sınıf kavramının demokratik bir sistemin ya da hareketin karar alma gündeminden çıkmasının, var olan sınıf yapılarını sürdürmekten başka bir sonuç doğurmayacağını söyleyen Wolff, böyle bir durumda da Marksistlerin bu tip demokrasileri ve destekleyen hareketleri eleştirme hakkı ve zorunluluğu olduğunu düşünür²²⁹. Wolff'a göre, demokrasi ve demokratlara ilişkin olarak kendi aralarında ayrılmaları sonucu, Marksizm yerine radikal demokrasiye bağlılıklarını dile getiren Laclau ve Mouffe gibi bir kısım Marksist, demokrasiyi kuramsal olarak benimseyip demokratları müttefik olarak görürken bir kısım ise demokrasiyi ve demokratları, işçileri devrimci sınıf projelerinden saptırarak komünizme geçişi engelleyen birer unsur olarak gördüler²³⁰.

²²⁸R. Wolff (2003), s. 129. Marx, Alman Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Programında yer alan "Paragrafı sona erdiren o tantanalı ama muğlak formül yerine 'her türlü toplumsal ve siyasal eşitsizliğe son verilmesi' yerine, ...sınıf farklarının ortadan kaldırılmasıyla, bu farklardan doğan her türlü toplumsal eşitsizlik kendiliğinden ortadan kalkar denmeliydi" der: K. Marx ve F. Engels (1989). *Gotha ve Erfurt programlarının eleştirisi*. (Çev: Muzaffer Kabagil), Ankara: Sol Yayınları, s. 38 Marx başka bir yerde "... paylaşma diye adlandırılan şey üzerinde bu kadar söz edilmesi ve bunun vurgulanması bir hatadır. Bütün çağlarda tüketim maddelerinin dağıtımını, bizzat üretim koşullarının dağıtılış tarzının bir sonucundan başka bir şey değildir. Ama bu dağıtılış, üretim tarzının kendisinin bir niteliğidir. Örneğin, kapitalist üretim tarzı, yığınlar, ancak üretimin kişisel koşullarına: işgücüne sahip bulunurken, üretimin maddi koşullarının, çalışmayanlara kapitalist mülkiyet ya da toprak mülkiyeti biçiminde sunulmasını buyurur. Eğer üretimin unsurları bu biçimde dağıtılsa, tüketim maddelerinin bugünkü dağıtımını, bundan kendiliğinden çıkar", der. K. Marx ve F. Engels (1989), s. 32.

²²⁹R. Wolff (2003), s. 132.

²³⁰R. Wolff (2003), s. 123.

İkinci Bölüm

Radikal Demokrasi Kuramları

1. Demokrasinin Demokratikleştirilmesi Bağlamında Radikal Demokrasi

Çoğulcu demokrasinin erdemlerinin farkında olmanın büyük bir başarı olduğunu fakat varolan kapitalist liberal demokrasileri, Fukuyama'nın tezi doğrultusunda "tarihin sonu" olarak kabul etmenin demokrasi mücadelesinde ciddi manada bir yenilgi olacağını söyleyen Mouffe, demokratikleşme sürecine halen ihtiyaç duyan çok sayıda toplumsal ilişki için, solun bugünkü görevinin, liberal demokratik rejimin varlığıyla uyumlu bir şekilde bu işin nasıl yapılacağını öngörmekten geçtiği kanaatindedir²³¹.

Liberal demokrasilerin özellikle soğuk savaş sonrası oluşan siyasi beklentilere ve çağın ruhuna tam anlamıyla cevap veremediği için bir krize düştüğü tezinden yola çıkan müzakereci demokrasi ve çekişmecî demokrasi kuramcıları liberal demokrasiye alternatif modeller geliştirme çabası içindedirler. Bu çaba, liberal demokrasiyi tümünden reddetmek yerine onu kurumları ve içeriği açısından eleştirerek dönüşüme uğratmayı hedefler²³².

Buna uygun olarak Mouffe, Ernesto Laclau ile demokrasiyi geniş bir toplumsal ilişkiler ağına yaymaya yönelik yeni bir sosyalist projeden bahseder. Laclau ve Mouffe "ekonominin demokratikleşmesi süreci" olarak da ifade edilebilecek sosyalizmin, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin ayrılmaz, zorunlu bir bileşeni olduğunu söyler²³³. Bu proje, sosyalist hedeflerin radikal ve çoğulcu bir demokrasi penceresinden yeniden okunarak siyasal liberalizmin kurumlarıyla eklemelenmesini içerir.

İstisnai bir zenginlik ve yaratıcılık dönemi olan 1960'lardan sonra 1970'lerin ortasından itibaren Marksist kuramın açık bir çıkmaza girerek bu çıkmazın sınırlarının her geçen gün genişlediği tezinden yola çıkan Mouffe ve Laclau, bir tarafta çağdaş kapitalizmin göz ardı edilemez hakikatleri ile diğer tarafta Marksizmin meşru olarak kendi kategorisi altına alabildikleri arasında büyüyen bir boşluğu kapatmaya çalışır. Yazarlar Marksist geleneği yeniden ele alma biçimlerini Edmund Husserl'in "çökme" ve "yeniden etkinleşme" kavramlarıyla açıklar. Buna göre nasıl çökelmiş teorik kategoriler kendilerini özgün olarak kuran edimleri gizlerken yeniden etkinleşme momenti ise o edimleri yeniden

²³¹C. Mouffe (2010). *Siyasetin dönüşü*. (Çev: Fahri Bakırcı, Ali Çolak), Ankara: Epos Yayınları, s. 135.

²³²M. Kanatlı (2014). Chantal Mouffe'un radikal demokrasi projesi üzerine bir değerlendirme. *Tesam Akademi Dergisi*, 1(2), s. 116.

²³³C. Mouffe (2010), s. 136.

görünür kılıyorsa kendilerinin de Marksist kuramda yer alan sınıf, ekonomik, politik, ideolojik düzeyler, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler gibi “çökemiş fetişler”le uğraşmak yerine bunların yeniden etkinliğini ve işlerliğini sağlayacak önkoşulları yeniden dirilterek bu koşulların çağdaş kapitalist toplumda devamlılığının varlığını sorguladıklarını ifade ederler. Laclau ve Mouffe’a göre, Marksist kategoriler yeni sorunlar çerçevesinde yeniden ele alınıp geliştirilirken, bu durum doğal olarak öncekinin yapı-bozuma uğratılmasına yol açmıştır²³⁴. Yazarlar Marksizmi kalkış noktası olarak çeşitli söylemsel düzlemlerin eleştirisi ve yapı-bozumuyla işe başlamalarının nedenini ise “Marksizm bizim kendi geçmişimizi oluşturur” diye açıklarlar. Fakat post-Marksist bir zeminde, artık Marksizmin öznellik ve sınıflar anlayışının ya da kapitalist gelişmenin tarihsel yönelimi ve antagonizmaların ortadan kalktığı şeffaf ve saydam bir toplum olarak komünizmden bahsedilemeyeceğinden hatta bunun imkansızlığından söz ederler²³⁵.

20. yüzyılın son çeyreğinde sol değerlerin ve sol değerler tarafından savunulan işçi sınıfı hareketlerinin bir yenilgiyle karşı karşıya olduğu söylenirken, artık işçi sınıfı ve dolayısıyla işçi hareketinin tamamen bittiği, bunun yerine “yeni toplumsal hareketler”in gelişerek yeni bir hizmet sınıfının ortaya çıktığı, bunun ise radikal bir demokrasiyle ilişkisi olduğu söylenmektedir²³⁶. Yeni toplumsal hareketlerin işçi sınıfı hareketlerinden niteliksel olarak farklılığını vurgulayan yeni toplumsal hareket kuramcıları, endüstriyel toplumun araçsal sorunlarının yerini artık post-endüstriyel dönemde yaşam sorunlarının aldığını savunurlar²³⁷.

Kendilerini post-Marksist olarak tanımlayan yazarların yaklaşımının ayırıcı noktası, siyasal eklemlenmeyi ayrıcalıklı kılarak siyasal analizlerinin merkezine *hegemonya* kavramını koymalarıdır. Onların kavramlaştırmasında hegemonik ilişki ne Hobbes’un Leviathan’ını ne Hegel’in evrensel sınıf kavramını ve ne de Marksist düşüncedeki proleteriyayı çağrıştırır. Çünkü Laclau ve Mouffe’daki hegemonik ilişki sözleşmeye dayalı bir kararın sonucu olmadığı gibi, hegemonik yeniden eklemlenme sivil toplum

²³⁴E. Laclau, C. Mouffe (2012). *Hegemonya ve sosyalist strateji: radikal demokratik bir politikaya doğru*. (Çev: Ahmet Kardam), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 8-9.

²³⁵E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 29.

²³⁶M. K. Coşkun (2007), s. 13.

²³⁷R. Inglehart, S. C. Flanagan (1987). Value change in industrial societies. *The American Political Sciences Review*, 81(4), s. 1296.

düzeyinde başladığından, Hegel'in evrensel sınıf kavramındaki gibi kamusal alanla da zorunlu bir bağı yoktur. Benzer şekilde hegemonik ilişki siyasetin kurucusu sayıldığı için devleti ortadan kaldıracak siyasetin sonunu getirecek nihai bir uzlaşmaya da dayanmaz²³⁸.

Laclau ve Mouffe'da siyasal bir ilişkinin fiilen kurulduğu alanı tanımlayan hegemonya olgusuna Marksist kuram içinde esas önemli ve şiddetli vurguyu yapan Antonio Gramsci'nin hegemonyanın Leninist kavranışına²³⁹ dair getirdiği eleştirilerle kısmen çakışan Laclau ve Mouffe'nun hegemonya çözümlemesi, Gramsci'de yine de var olduğunu düşündükleri sınıf özcülüğüne karşı çıkılarak bir adım öteye götürülmektedir. Onlarda hegemonya²⁴⁰ kavramı, altyapı-üstyapı ilişkisi, ekonominin belirleyiciliği ve hegemonik gücün mutlaka proleterya veya burjuvazi gibi bir temel sınıf olacağı yönündeki Marksist öncüllerden sıyrılarak ekonomik düzeyden uzaklaşmaktadır²⁴¹.

Laclau ve Mouffe, sınıf kimliğinin ayrıcalıklı konumunun bir kenara bırakılarak toplumsal kimlikler arasında "eşdeğerlik zinciri" nin kurulmasıyla çoğulculuk temelli bir siyaset oluşturulacağını, böylelikle solun reddedici bir tutum geliştirdiği liberal demokrasinin, güçlü yönlerinin de keşfedileceğini söylerler. Laclau ve Mouffe hegemonik ilişkiyi, fark mantığı ile eşdeğerlik mantığı olarak adlandırdıkları şeyler arasındaki özgül diyalektikten kaynaklanan, kendine özgü bir evrensellekle açıklar. Buna göre her toplumsal aktör toplumsal yapı içinde her biri birer tikellik olarak ifade edilebilecek farklılık konumları işgal eder. Yine toplum içinde toplumsal antagonizmalardan oluşan sınırlar vardır. Antagonizma ve dışlama tüm kimlikler için kurucudur. Eğer bahsedilen o sınır olmazsa sadece sınırsız bir biçimde dağılmış farklılıklar vardır. Bu farklılıkların sistematik sınırlardan yoksunluğu fark üzerinden herhangi bir kimlik inşasını imkansız hale getirecektir. Örneğin baskıcı bir güce karşı bu tikellikler eşdeğerlik ilişkisi kurarak direnirler. Ve burada sadece eşdeğerlikli ilişkilerin farklı tikellikleri değil zincirin tümü temsil edilmelidir. Yazarlar temsilin araçlarını "bir taraftan kendine has tikelliğini devam ettiren diğer taraftan gövdesini onu aşan bir

²³⁸E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 15.

²³⁹Leninist gelenek hegemonya kavramlaştırmasını önderlik edenle önderlik edilen arasındaki keskin bir ayrımın varlığı üzerine kurar. Bu durum aynı zamanda Laclau ve Mouffe'un baskıcı ve olumsuz eğilimlerin kaynağıdır: N. B. Çelik (1997). Radikal demokrasi ve sol. *Mürekkap*, sayı: 7, s. 52.

²⁴⁰Marksizmin temel kavramlarını yeniden kuran yazarlar, hegemonya kavramını eklemleme kavramıyla ilişkilendirirler. Eklemleme ise, ögeler arası ilişki kuran bir etkinlik olarak ifade edilebilir. Bu etkinlik esnasında ilişki kuran ögelerin kimliklerinde değişme gözlenir. Söz konusu eklemleyici etkinliğin sonucunda gerçekleşen bütünlük ise söylem olarak adlandırılır: N. B. Çelik (1997), s. 54.

²⁴¹S. Kaygalak (2001), s. 37.

evrenselliğin temsiline dönüştüren gövdesi yarılmış bir tikellik” olarak ifade ederler. Hegemonik ilişki ise bu noktada belli bir tikelliğin bir evrenselliğin temsilini üstüne aldığı ilişkidir. Hegemonik ilişki böyle açıklandıktan sonra bu ilişkinin, evrensellik ve tikellik arasındaki çözümsüz ve çözümsüz olması da arzu edilen gerilimde yaşaması ve sahip olduğu hegemonik evrensellik işlevinin her an tersine çevrilebilir nitelikte olup kesin olarak kazanılmış olmaması dolayısıyla “kirlenmiş” bir evrensellik olduğu söylenir²⁴².

Solun siyasal söyleminin, antagonizma kavramı çıkarıldığı için eleştirildiği kitapta antagonizmanın ve toplumsal bölünmenin, siyasetin ve bizzat demokratik bir siyasetin olanaklılığını sağladığı dile getirilmektedir. Üçüncü yol teorisyenlerinin düşüncelerinin temelinde bulunan komünizmin çöküşü ve küreselleşme süreciyle beraber antagonizmaların ortadan kalktığı ve sınırları olmayan bir siyasete geçildiği tezlerine karşın Laclau ve Mouffe siyasetin artık toplumsal bölünmenin etrafında yapılanmamasının, siyasal sorunları teknik sorunlara dönüştürdüğünü iddia eder. Post-Marksist düşünürlere göre, radikal siyaset bizzat yaşam sorunlarına inerek üretkenliğe ulaşmalı, hatta kişilerin ve grupların olay yaratmasına izin verilmelidir. Karşıtlık konusu meseleler ancak birbirini dinleyerek çözülebilir ve demokrasi diyalogun en etkili biçimidir²⁴³.

Demokrasinin en belirgin tezahürünün alternatif tercihler olasılığına gönderme yapması olduğu halde küreselleşme çağında alternatifsizliği dikte eden yaklaşımlar demokrasiyi “olmasa da olur” konumuna getirmektedir. Bu yaklaşım şekli demokrasi eyleminin içini boşaltarak “düşük yoğunluklu demokrasi”ye yol açma riski taşımaktadır. Böylece siyaset de alternatif toplum projeleri üretip öneremez hale gelme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır²⁴⁴.

Laclau ve Mouffe’a göre çoğunlukla küreselleşme olgusu ile meşrulaştırılan alternatifsizlik olgusunu aşmakta liberal demokrasinin araçlarından yararlanılması gerekir. Liberal demokrasilerin esas sorunu herkese özgürlük ve eşitlik ilkelerinde

²⁴²E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 15-16; E. Laclau (2012). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. (Çev: Ertuğrul Başer), İstanbul: Birikim Yayınları, s. 28-29. Kaygalak, Laclau ve Mouffe’un “Hegemonya ve Sosyalist Strateji” isimli kitaplarında herkesi kapsayıcı, birleştirici ve bütünleştirici evrensel ilkelerin imkansızlığından söz ederken daha sonra bu şekilde tikellik iddiasının zorunlu olarak evrensel bir biçimde dile getirilmesi gerektiğinden söz etmelerini kararsız bir tutum olarak değerlendirmektedir: S. Kaygalak (2001). Post-Marksist siyasetin sefaleti: Radikal demokrasi. *Praksis*, (1), s. 41.

²⁴³E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 18.

²⁴⁴S. Amin (2004), s. 19.

kendini gösteren kurucu değerlerde değil, söz konusu değerlerin işleyişini yeniden tanımlayarak sınırlayan güç düzenindedir. Radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin önemi, demokratik devrimi derinleştirecek şekilde, demokratik eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin toplumsal ilişkiler ağının tamamına yayılmasına yönelik tasarlanmasındadır. Solun neo-liberal politikaları biraz daha insani bir biçime dönüştürme çabasına karşılık, inandırıcı bir alternatif olarak bir araya getirci bir demokrasi modeli değil, siyasal öznelerin oluşumunda hayati bir rol oynayacak siyasetin yapılabildiği, toplumda barınan her sese kulak verilip dikkate alındığı geniş bir demokratik mücadele alanı barındıran bir demokrasi modeli önerilmektedir²⁴⁵. Bu anlayış itibariyle Habermas ve takipçilerinin görüşleriyle uyuşan Laclau ve Mouffe, projelerinin merkezine antagonizma kavramını, herhangi nihai bir uzlaşmanın, akılcı bir konsensüsün ve toplumu kapsayıcı bir “biz”in olanaksızlığını koymaları bakımından onlardan ayrılmaktadır. Çünkü çatışma ve bölünme hem yok edilmesi arzulanmayan hem de arzulan hedeftir. Doğrultusunda uyumu engellemeyen olgulardır. Bunların yokluğu ya da çatışmaların nihai bir çözüme olan inanç, demokratik projeyi tehlikeye atarak çoğulcu demokrasiyi kendi kendini çürütüp yok eden bir ideale dönüştürür. Çoğulcu demokratik bir siyasette uzlaşmanın gerçekleşmesini engelleyen “dışarı” var olmaya devam edecektir. Habermas takipçilerinden farklı olarak bu durum demokratik projeyi yıkıma uğratacak bir şey değil, aksine demokrasinin imkanının koşuludur²⁴⁶.

Sistem alanında bir rasyonalite krizi, kimlik alanında ise bir meşruiyet krizi olarak kendini gösteren modern liberal demokrasinin krizi liberal demokrasinin daha fazla geliştirilmesi yoluyla aşılmaya çalışılmaktadır²⁴⁷. Örneğin Habermas’a göre bu doğrultuda ortaya çıkan radikal demokratikleşmede ilk hedef liberal demokrasilerde kural olarak var olan “güçler ayrımı” ndaki kuvvetlerin kaydırılmasıdır. Başka bir ifadeyle devlet erklerine yönelik değil de toplumsal entegrasyona yönelik farklı kaynaklar arasında yeni bir denge kurulmalıdır. Habermas artık amacın kapitalist doğrultuda özerk hale gelmiş iktisadi sistemi ve bürokratik olarak özerkleşmiş egemenlik sistemini ilga edip ortadan kaldırmaya çalışmak olmadığını fakat hedefin kapitalist sistemin emredici

²⁴⁵E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 19-20.

²⁴⁶E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 22.

²⁴⁷M. K. Coşkun (2007), s. 35.

kiplerinin yaşam dünyasını istila ederek bu alana dönük “sömürgeleştirici tecavüzleri” ne set çekmek olduğunu söyler²⁴⁸.

Habermas’a göre modernizm, endüstriyel gelişme ile bireylerin bazı ihtiyaçlarını giderirken sivil toplum olarak özel alanı, siyasal toplum olarak ise kamusal alanı öngörerek bireylerin hak ve özgürlüklerine yönelik demokratik taleplerin gerçekleştirilmesinde eksik kaldığından tam anlamıyla demokratikleşmemiştir. Bu yüzden modernlik Habermas’da “bitmemiş bir proje” olarak adlandırılır. Başka düşünürler de Habermas’la benzer nitelikte savlar ortaya koyarak modern ulus-devlet tanımlamasında göze çarpan kamusal fikrinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Radikal demokrasi kuramlarının ortaya çıkması da liberal demokrasinin işleyişinde görülen bu “meşruiyet krizi” nin üstesinden gelinerek devlet-toplum ilişkisi şeklinde görülen demokrasinin geliştirilmesi ihtiyacıdır²⁴⁹.

1960’lı yıllarla beraber Marksizm eksenli olduğu iddia edilen ve toplum ve siyaset kuramcılarını yeni arayışlara sevk eden bunalımla şekillenen radikal demokrasi kuramları²⁵⁰, günümüz demokrasilerini demokratikleştirme düsturuyla, demokratik hak ve özgürlüklerin çoğulculuğu ve aktifleştirilmesine yönelik politik bir platform sunmaktadır. Bu bunalım esas olarak kapitalist düzenin bunalımı olarak görülmektedir²⁵¹.

Liberal demokrasinin işleyişinden doğan meşruiyet krizi olarak adlandırılan soruna çözüm amacıyla geliştirilerek, çoğunlukla katılımcılık düşüncesi etrafında şekillenen, radikal demokrasi olarak nitelenen yeni demokrasi kuramları, öncelikle liberal demokratik kuram ve pratiğin yaşadığı meşruiyet krizine bir cevap ve çağdaş liberal temsil sistemine karşı bir duruşla daha iyi ve etkin bir demokrasinin geliştirilmesinin normatif kurallarını yaşama geçirmeyi hedeflemektedir²⁵². Radikal demokrasi kavramı bazı çalışmalarda Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un demokrasi ve siyaset kuramı için kullanılsa da liberal demokrasinin krizine yanıt olarak sunulan alternatif teorilerden Jürgen Habermas’ın müzakereci demokrasi modeli de bu çalışma içerisinde radikal demokrasi başlığı altında ele alınmıştır. Mouffe ve Laclau da radikal demokrasi

²⁴⁸J. Habermas (2013), s. 41.

²⁴⁹M. K. Coşkun (2007). *Demokrasi teorileri ve toplumsal hareketler*. Ankara: Dipnot Yayınları, s. 17.

²⁵⁰Buna rağmen düşünce tarihindeki kökleri açısından radikal demokrasi, Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* eserine dayandırılabilir. L. Köker (1996). Radikal demokrasi. *Diyalog*, 1996/1, sayı, 1, s. 110.

²⁵¹M. K. Coşkun (2007), s. 21.

²⁵²G. Smith ve C. Wales (2000). Citizens’ juries and deliberative democracy. *Political Studies*, 48(1), s. 52.

kavramını kendi teorilerine hasretmemiş, birden fazla radikal demokrasi anlayışı olduğunu eserlerinde “bizim radikal demokrasi anlayışımız” gibi ifadelerle belirtmişlerdir. Mary Zournazi’yle yaptıkları bir söyleşide bu ayrımı “...bizim radikal demokrasi anlayış biçimimiz çok farklı. Aslına bakarsanız, aynı terim, Jürgen Habermas gibi insanlar tarafından da kullanılıyor ve yine çok farklı bir demokrasi anlayışına denk düşüyor. Bizim radikal demokrasi anlayışımız, Jacques Derrida’nın ‘gelecek olan demokrasi’ (democracy to come) dediği şeyle bağlantılı; bu, demokrasinin asla tam olarak erişilemeyecek bir şey olduğunu kavramayı gerektiriyor...” şeklinde ifade etmiştir²⁵³.

Liberal demokrasinin olanaklarını daha etkin ve demokratik kullanımını esas alarak daha fazla geliştirilmesini hedeflemiş, demokratik değerlerde yoğunlaşan siyasi ideallerle liberal siyasetin kurumsal yapısı arasındaki uyumsuzluğu çözmeyi hedeflemiş ve çoğunlukla “katılımcı demokrasi” ile özdeşleştirilen radikal demokrasi kuramları²⁵⁴, Jürgen Habermas, Seyla Benhabib ve John Rawls tarafından geliştirilen “müzakereci demokrasi”, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe’un öncülüğünü yaptığı “çekişmeci demokrasi” ve çalışmanın kapsamı dışında bırakılan Joshua Cohen ve Joel Rogers’ın geliştirdiği müzakereci demokrasiyle son derece benzer özellikler taşıyan “örgütsel demokrasi” olmak üzere temel olarak üç başlık altında incelenebilir²⁵⁵. Bu kuramların dışında, liberal demokrasinin krizine yanıt olarak müzakereci demokrasinin eksiklerini gidermeye yönelik Barber’ın “güçlü demokrasi”si, Mansbridge’nin “birimsel demokrasi”si, Dryzek’in “söylemsel demokrasi”si, Young’ın “iletişimsel demokrasi”si ve Cohen’in “doğrudan müzakereci poliarşi” kavramlarından da söz edilebilir. Fakat bunlar büyük ölçüde Habermas’ın iletişimsel eylem kuramını esas alır²⁵⁶.

Gerek Chantal Mouffe gerekse Seyla Benhabib liberalizm ve demokrasi arasında var olan bir gerilimden bahsederek, demokratik talep ve kimliklerin tanınmasında liberal değer ve kurumların gerekliliğini savunmakta, öte yandan farklılıklara yönelik ortak eylem ve yaşam alanları yaratılmasında da demokrasi geleneğinin geliştirilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Mouffe, liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilimin bizzat

²⁵³M. Zournazi (2004). *Umut, tutku, siyaset: Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau ile bir söyleşi: Umut: Değişim için yeni felsefeler*. (Ed: M. Zournazi), (Çev: Uygur Abacı), İstanbul: Literatür Yayıncılık, s. 136.

²⁵⁴L. Köker (1996), s. 110-111.

²⁵⁵M. K. Coşkun (2007), s. 18.

²⁵⁶M. K. Coşkun (2007), s. 24.

kendisinin, Benhabib ise bu gerilimin yumuşatılmasının demokratik açılımlara ön ayak olacağını ifade etmektedir²⁵⁷.

Çekişmecî demokrasi modeli de müzakereci demokrasi modeli de liberal kuramdan ve toplulukçu kuramdan ayrı fakat yer yer bunlarla metinlerarası bağ kurmak suretiyle bir demokrasi modeli geliştirme amacındadır. Müzakereci demokrasi kuramları da her ne kadar kendi içinde alt kollara ayrılrsa da esas olarak farklı kimliklerin ortak iradelerini meşru yollardan ifade etmelerini sağlamanın usul ve yöntemlerini aramaktadır. Bir yönetimin, ancak sonuçlarından etkilenecek insanların özgür ve eşit katılımıyla alınan kararlarla işlediği takdirde demokratik ve meşru olacağını savunan müzakereci demokrasi yaklaşımını benimseyenler arasındaki ayrışma, genellikle söz konusu karar alma biçimleri, usulleri, ilkeleri ve mekanı üzerine olmaktadır²⁵⁸.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra liberal demokrasi kuramında demokrasi, Schumpeter'in geliştirdiği şekliyle, idari ve siyasal kararlara varmak için oluşturulmuş kendiliğinden bir amaç olmayan kurumsal bir organizasyon ve siyasal yöntemlerden biridir. Schumpeter, siyasal metodun bir ulusun kararlara varmak için kullandığı metot olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle Schumpeter, demokratik metodu, 18. yüzyıl demokrasi felsefesinden farklı olarak, halkın kendi iradesini gerçekleştirmek ve siyasal kararlara varmak üzere birey olarak farklı farklı çıkarlarını eriterek "ortak iyi" ye ulaşmaları değil bunların siyasal partiler ve profesyonel siyasetçiler aracılığıyla rekabet içeren bir mücadele sonucu bir araya getirildiği bir yönetim biçimi, kurumsal bir sistem olarak tanıır²⁵⁹.

Bu yaklaşım, Mouffe ve Benhabib tarafından "kendi çıkarı peşinde koşan bireyi" ve "araçsal aklı" esas aldığı düşüncesiyle eleştirilir. Yine düşünürler farklılıkların liberal demokrasi içinde yeterince temsil edilmemesinin ve farklılıkların özel alana hapsedilmesinin mevcut eşitsizlikleri derinleştirerek sürdüreceğini ifade ederler. Mouffe ve Benhabib'e göre kimlik ve farklılıklar, özel alanda olduğu kadar kamusal alanda da yer aldığı ölçüde demokratik bir topluma ulaşılır²⁶⁰.

²⁵⁷F. Üstüner (2007). Radikal demokrasi: Liberalizm mi, demokrasi mi? Evet, lütfen! *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 34(Aralık), s. 313.

²⁵⁸F. Üstüner (2007), s. 315.

²⁵⁹J. A. Schumpeter (2012), s. 309, 321, 349.

²⁶⁰F. Üstüner (2007), s. 316.

1.1.Müzakereci Demokrasi

Marksist yaklaşımlardan farklı olarak liberal değerlere merkezi bir önem atfeden müzakereci demokrasi, liberalizmden vazgeçmeden liberalizmin özellikle ahlaki boyutunu yeniden öne çıkararak liberal değerler ile demokrasi arasında bağ kurmayı amaçlar²⁶¹. Temsili demokrasi birçok yönden yetersizliği öne sürülerek eleştirilirken müzakereci demokrasi, devletteki kurumsallaşmanın gerçekleşmesinde ve toplumu ilgilendiren her türlü sorunun çözümünde tartışma ve görüşme şeklinde karşılıklı ilişki yoluyla, demokrasiyi sağlamayı hedeflemesi açısından doğrudan demokrasiyi çağrıştırmaktadır. Yurttaşlar arasındaki etkileşim ve iletişime dayalı, meşruiyet zemini sağlam bir demokrasi için müzakereci demokrasiye göre yurttaşlar kendi yaşamlarına dair kamusal sorunlar hakkında söz sahibi olmalıdır.

Marksizmin her şeyi ekonomiyle açıklayan ve ampirik araştırmayı dışlayan dogmatizmine karşı eleştirel kuramla ortaya çıkan Frankfurt Okulu, Habermas'ın birçok konuda düşüncelerinin temelini oluşturmuştur. Teknik ve bilimin ideolojiye dönüşmesini ve araçsal aklın yaşam dünyalarını sömürgeleştirmesini Frankfurt Okulu gibi eleştiren Habermas, Frankfurt Okulu'nun bu anlamda moderniteye kadar uzanan eleştirilerinden farklı olarak, modernitenin sunduğu olanaklara işaret eder. Antik Yunan'ın katılımcı demokrasilerini radikal demokrasiye yönelik örnek olarak kabul eden Habermas, Antik Yunan'da ortaya çıkmış ve müzakereci demokrasinin de üstünde yükseldiği kamusal alan kavramının da demokrasinin temel bir unsuru olarak günümüz demokrasilerinin geliştirilmesine yönelik önemli bir kavram olduğunu altını çizer²⁶².

Müzakereci demokrasinin başlıca temsilcilerinden olan Habermas, demokratik siyasete yönelik olarak liberal, cumhuriyetçi ve usulcü-müzakereci görüşler ayırımı yapmaktadır. Liberal demokrasinin insan hakları ve halkın egemenliği olmak üzere iki meşruluk kaynağının birbiriyle kimi zaman çatışması ve geleneksel liberal demokrasilerin bunlardan hangisinin öncelikli olduğuna karar veremeyip bu sorunu çözmekte yetersiz kalması, Habermas'ın demokrasi tiplerini liberal, cumhuriyetçi ve müzakereci olmak üzere üçe ayırarak müzakereci demokrasiyi üstün bir konuma yerleştirmesine neden olmuştur²⁶³.

²⁶¹C. Mouffe (2009). *Demokratik paradoks*. (Çev: A. Cevdet Aşkın), Ankara: Epos Yayınları, s. 92.

²⁶²Ü. Yükselbaba (2012), s. 53-54.

²⁶³N. Vergin (2006), s. 42.

Liberal olarak adlandırılan Locke'çu görüşün demokratik sürece, devlet idaresini toplum menfaatlerine uygun olarak programlama görevi yüklediğini, böylece devletin salt idari bir aygıt, toplumun ise özel kişiler arasında piyasa düzeninin sağlandığı karşılıklı ilişkiler bütünü işlevini gördüğünü ifade eder. Bu şekilde yurttaşlar çeşitli kişisel çıkarlarını bir araya getirerek, bunları ortak amaçlara yönelik olarak yönetim aygıtına karşı ileri sürerler. Liberal görüşte belirtilen bu siyaset anlayışından farklı olarak, cumhuriyetçi görüşte siyaset, toplumdaki süreçlerin bütününe harmanlanmıştır. Başka bir ifadeyle, cumhuriyetçi görüşte bireyler ve topluluklar birbirlerinin farkında, müzakereye her an açık yurttaşlar olarak karşılıklı tanımaya dayanan ilişkilerinde özgür ve eşit yurttaşlar olarak bir araya gelirler. Devlet içindeki hiyerarşik yapıdan ve piyasanın adem-i merkezîyetçi düzenlemelerinden sıyrılarak salt idari güç ve tekil menfaatlerin yanında toplumsal bütünleşmenin kaynağı olarak dayanışma ve ortak yarara yönelme doğrultusunda hareket ederler. Bu kaynak, siyasal iletişimi yönetim aygıtına sıkışmaktan ve piyasa sistemi içinde yok olmaktan korur²⁶⁴.

Habermas, liberal görüşte yurttaşın konumunun negatif haklara göre belirlendiğini, cumhuriyetçi görüşte ise bu konumu siyasal katılım ve haberleşme hakkı gibi pozitif hakların belirlediğinden söz eder. Bu ise yurttaşların sadece dış zorlamadan korunmalarına yönelik özgürlüğün haricinde, onların özgür ve eşit bireyler olarak bir toplulukta olmak istedikleri yere gelmelerini sağlayacak siyasal özerkliğe sahip yaratıcı bireyler olmalarını temin eder²⁶⁵.

Habermas'ın yaptığı ayrımında liberal görüş ve cumhuriyetçi görüş arasındaki başka bir farklılık ise liberal görüşte, gerek kamusal alanda gerek parlamentoda siyasi süreci belirleyen, iktidarı elde etmeye ya da korumaya çalışan oluşumların çekişmesi iken cumhuriyetçi görüşte, bu sahalarda siyasi görüş ve irade oluşumu anlamında siyasetin esası piyasa yerine diyalogdur. Yani piyasa süreçlerinin dinamikleri değil karşılıklı anlayışa yönelik kamusal iletişim ön plandadır. Aksi takdirde liberal görüşteki gibi

²⁶⁴J. Habermas (1999). *Demokrasi ve farklılık: Demokrasinin üç normatif modeli*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 37-38.

²⁶⁵J. Habermas (1999), s. 39.

seçmenlerin kullandığı oy, piyasadaki taraf seçimiyle aynı yapıya sahip olacak ve yurttaşların nicel bakımdan oyları da başarının kriteri olacaktır²⁶⁶.

Liberallere göre bazı haklar her zaman siyaseti aşan sebeplerin veya oluşumların ortaya çıkardığı daha yüksek bir yasa temelliysen, Cumhuriyetçiler için haklar siyasi iradenin tanımladığı ve belirlediğinden başkası değildir²⁶⁷. Cumhuriyetçi modelin liberal modele göre her bir yurttaş tarafından ortaklaşa yerine getirilen, kamu yararına akıl kullanmayı kurumsallaştırma yönünden demokrasinin özgün anlamını koruma bakımından üstünlüğü olduğunu söyleyen Habermas, cumhuriyetçi modelin siyasal sürece meşruluk gücü yükleyen iletişimsel koşullara açıklık getirdiğini ve bu koşulların da siyasal sürecin makul sonuçlar verdiğinin kanıtı olduğunu ifade eder²⁶⁸. Cumhuriyetçi görüş, siyasal söylemlerin gücüne güvenirken buna karşıt olarak liberal yaklaşım, bu söylemlere yönelik akla ilişkin kuşkuculuk içindedir. Oysa bu tür söylemler ihtiyaç ve isteklerle ilgili değer anlayışlarının müzakeresini sağlayıp bunları “içgörülü bir yaklaşımla” değiştirmeye yönelir²⁶⁹.

Habermas, cumhuriyetçi yaklaşımı müzakere sürecinin sağlanarak demokratik kurumsallaşmada üstün niteliklere sahip olma yönünde olumlarken, çağdaş cumhuriyetçilerin kamusal iletişime toplulukçu bir anlam yükleme eğiliminde olduklarını ileri sürerek “siyasal söylemin etik sınırlaması” konusunda onları olumsuz yönde eleştirmektedir. Ona göre siyasal sorunlar, bir topluluğun üyeleri olarak kim olduğumuz ya da olmak istediğimiz gibi etik sorunlara indirgenemez. Bu yüzden demokratik iradenin ortaya çıkışında söylemsel-kuramsal yorumun meşruiyet gücü, yerleşik etik kanaatlerin önceden birbirine yaklaşmasına değil de iletişimsel ön kabuller ve adil pazarlık süreçleri şeklinde ortaya çıkan müzakere usullerine bağlıdır²⁷⁰.

Habermas’ın söylem kuramı cumhuriyetçi ve liberal modelin öğelerini bir araya getirerek yeni bir model oluşturur. Bir başka ifadeyle, söylem kuramında demokratik süreç, liberal modele göre güçlü, cumhuriyetçi modele göre ise daha zayıf normatif çağrışımlarla donatılmıştır. Örneğin cumhuriyetçi görüşte olduğu gibi, siyasal görüş ve irade oluşum

²⁶⁶J. Habermas (1999), s. 40.

²⁶⁷F. I. Michelman (1989). Conceptions of democracy in American constitutional argument: voting rights. *Florida Law Review*, 41(3), s. 446.

²⁶⁸J. Habermas (1999), s. 40.

²⁶⁹J. Habermas (1999), s. 41.

²⁷⁰J. Habermas (1999), s. 41.

sürecini merkeze alarak, anayasaya da demokratik görüş ve irade oluşumunda iletişimsel usulleri kurumsallaştırmanın bir aracı gözüyle bakar. Çünkü Habermas'a göre, müzakereci siyasetin başarısı, toplu halde eylemde bulunan vatandaşlar topluluğuna değil, buna denk düşen iletişim usullerinin ve koşullarının kurumsallaşmasına bağlıdır²⁷¹.

Habermas, kuramını akılcı Cumhuriyetçi geleneğe dayandırarak siyasal ve demokratik sürecin esas unsurunu oluşturan halkı, toplumsal sözleşmenin bir ürünü olarak değerlendirmiş, böylece onun siyaset öncesi var olan bir birlik olduğu anlayışını reddetmiştir. Bu toplumsal sözleşmenin Habermas'daki anlamı, özgür ve eşit yurttaşların bir araya gelerek kendilerinin oluşturduğu özgürlükçü yasaların sağladığı düzen içinde yaşama iradelerini ortaya koymalarıdır. Böylece gerçek anlamda demokratik olarak nitelendirilebilecek bir süreçte, kişilerin düşünce ve iradelerinin oluşumu Habermas'ın düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Çünkü siyaset öncesi bir birlikten gelmeyen, homojen unsurlar taşımayan ve o ana kadar birbirlerini dahi tanımayan bireyler arasında, akla dayanan ve normatif bir siyasi düzenin kurulması ancak böyle bir süreç ve ona eşlik eden demokratik prosedürle mümkündür²⁷².

Çekişmeci çoğulculuk ilkesiyle temellenen müzakereci demokrasi, farklılıklar ve kimlik üzerine yaptığı vurgu yanında, insanın kendini yaratma ve keşfetme sürecinin sadece farklı kimliklerin çatıştığı salt bir mücadele alanında değil de ortak iyi ve adalete ilişkin müzakere ve sorgulamaya dayalı "iletişimsel eylem" içinde gerçekleşeceğini ileri sürer. Demokratik meşruiyetin kaynağını kamusal eylem ve konuşma tarzlarında gören müzakereci demokrasi, modern toplumlarda etkin yurttaş katılımının gerçekleşme koşullarına ilişkin detaylı bir çerçeve sunar²⁷³.

Karmaşık demokratik toplumlarda meşruiyetin, toplumdaki herkesin katılarak ortak ilgi alanlarını oluşturan meseleler hakkında özgür ve kısıtlamasız kamusal müzakereler yoluyla sağlanacağını savunan Seyla Benhabib'e göre, demokrasi ancak toplumun öncü kurumlarındaki kolektif ve kamusal güç kullanımını örgütlemeyi sağlayan bir model olarak düşünüldüğünde tam manasıyla anlaşılabilir. Bu modelin temelinde ise, bir

²⁷¹J. Habermas (1999), s. 46.

²⁷²E. Göztepe. (2003). Yurttaşlığın kamusal ve ulusüstü boyutu: Avrupa yurttaşlığı ve göçmen forumu örnekleri. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(4), s. 237.

²⁷³Ü. Doğanay (2003), s. 42.

topluluğun refahını etkileyen kararların hem ahlaksal hem de siyasi bakımdan eşit bireylerin özgür ve akla dayanan bir müzakere usulünün sonucu olması vardır²⁷⁴.

1.1.1.Müzakereci Demokrasinin Koşulları ve Temelleri

Müzakereci demokrasi kuramcıları, demokrasinin ve yurttaş katılımının kökenlerini Eski Yunan demokrasisinde bulur. Siyaset yapmanın başlıca yolunun müzakere olduğu Eski Yunan dünyası sözel bir dünyadır²⁷⁵. Antik Yunan Demokrasisi, yurttaşların sessizliği üzerine değil çoksesliliği üzerine inşa edilmiştir; siyasi kararlar, farklı fikirler ortaya atılarak onların üzerinde tartışılması suretiyle alınır. Perikles'in "*Cenaze Töreni Söylevi*" nde *isonomia* ve *isegoria* olarak adlandırılan eşitlik ve özgürlük ilkeleri Yunan demokrasisinin iki temel ilkesidir. Buna göre özgürlük, tüm yurttaşların eşit olarak her konudaki, özellikle devlet işleri hakkındaki düşüncelerini ifade özgürlüğü olarak değerlendirilir. Hem devlet işlerinde hem de kişisel yaşamlarında özgür bir düşünüş ile davrandıklarını belirten Perikles, her yurttaşın kişisel görüşü doğrultusunda polislin yönetimine katıldığını söyler. Her ne kadar Söylev'de ortaya konan siyasi katılım ilkesi, Perikles'in de açıkça vurguladığı gibi "herkesin bir politikayı yargılayacak yetenekte olmasına karşın ancak birkaç kişinin bunu ortaya koyabildiği" anlayışıyla, iktidarın esasen halkta değil bir azınlıkta kalmasına sebep olsa da, Atina demokrasisinde yurttaşın söz hakkının ve eleştiri hakkının olması²⁷⁶, müzakereci demokrasiye kaynaklık etmesi bakımından dikkate değerdir.

Konuşma eyleminin modern kamusal alanda önemli bir unsur olarak tekrar gündeme gelmesi, burjuva kamusalının 18. yüzyılda Avrupa'da gelişmesiyledir. Bu dönemde, buralarda toplananların birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da süreklilik kazanma eğilimi taşıyan bir tartışmayı örgütledikleri, kahvehane, salon, tiyatro, müze, park gibi tüm sosyal mekanlarda, eski hiyerarşik kalıpların ve statü atıflarının yerini, rasyonel söylemin ilkelerinin geçerli olduğu bir kamusal zemini almıştır. Rütbe, mevki ayınselliğinin yok olarak eşdeğerlik ölçütünün olduğu bu dönemde kişiler söz konusu pratik içinde sadece kamusal görevlerinden kaynaklanan güç ve saygınlıklarını bir kenara bırakarak, kamusal bir topluluk oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda iktisadi

²⁷⁴S. Benhabib (1999a), s. 102-103.

²⁷⁵Ü. Doğanay (2003), s. 43.

²⁷⁶M. A. Ağaogulları (2009). *Kent devletinden imparatorluğa*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, s. 112.

bağımlılığın sebebi olan ve etkisiz bırakılması gereken pazar yasalarını da tıpkı devlet yasaları gibi devre dışı bırakmışlardır²⁷⁷.

18. yüzyıldaki enformasyon ağırlıklı kamusal konuşmayı destekleyici, diyaloglara dayalı ve burjuva kamusalının oluşum sürecinde ortak yaşam kurallarını oluşturması bakımından öne çıkan siyasal konuşma ve müzakere ortamı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren, burjuvazinin iktidarı tek başına sahiplenmesi sebebiyle ve kapitalizmin gelişim sürecinde etkisini kaybederek yerini tek bir egemen ifade tarzına bırakmıştır. Hatta bu yüzyılın ikinci yarısıyla beraber, ilerleyen teknoloji ve devlet desteğiyle kitlesel olarak tüketilmeye başlanan gazeteler, eleştirel aklın tezahür ettiği araçlar olmaktan çıkmış ve o güne kadar kamusal bir topluluk oluşturan özel kişilerin kurumu olan basın da kamusal topluluğun bazı üyelerinin özel şahıslar sıfatıyla sahibi olduğu kurumlara dönüşmüştür. Böylece basın aygıtları, ayrıcalıklı özel çıkarların kamuyu istila ettiği bir kapı işlevi görmeye başlamıştır²⁷⁸.

Habermas'a göre, gerçek bir kamusal alan olmaktan çıkıp sözde bir kamusalığa dönüşüm şeklinde ifade edilebilecek kamusal alanın 19. ve 20. yüzyıllardaki bu dönüşümü, kamusal topluluğu, dernekler, partiler ve yönetim arasında cereyan eden ve iktidara dahil olma sürecinden dışlanmış, sadece özel çıkarlarına göre davranan tüketici-seçmen konumuna indirgemıştır²⁷⁹. Azınlık hakları, cinsiyet ayrımcılığı ve etnik, kültürel farklılıklara yönelik günümüzde yaşanan sorunların liberal demokrasi anlayışıyla çözülememesi, Habermas'ın herkesin katılarak söylem üretebileceği ideal bir kamusal alanı, demokrasi kuramının merkezine koymasına sebep olmuştur.

Habermas geç kapitalizm tezini öne sürerek ileri kapitalist ülkelerin krizinin analizini yapar. Krizin sosyal entegrasyonun ve sistem entegrasyonunun sağlanamadığı durumlarda ortaya çıktığını söyleyen Habermas, bir topluluğun üyelerinin varlıklarını devam ettirmede kritik olarak değerlendirdikleri yapısal değişimleri deneyimleyerek, sosyal kimliklerinin bir tehdide maruz kaldığını hissettiklerinde bir krizden söz edilebileceğini söyler. Sistem ve yaşam dünyası krizini analizinde merkeze koyan Habermas'a göre, sistem entegrasyonunun gerçekleştiği sistem alanında, toplum kendi

²⁷⁷J. Habermas (2013), s. 105.

²⁷⁸J. Habermas (2013), s. 311.

²⁷⁹Ü. Doğanay (2003), s. 46.

varlığını devam ettirmek için belli amaçlara yönelerek ve bu alanda manevralar yaparak sistemi yaşatmaya çalışır. Sosyal entegrasyonun gerçekleştiği alan ise yaşam dünyasıdır. Burada insanlar eylemde bulunarak birbiriyle etkileşime geçerler²⁸⁰.

Habermas, ileri kapitalist ülkelerde sistem kaynaklı krizden bahsederken bunları üç gruba ayırır. Bu kriz kaynaklarından ilki ekonomi olup ekonomik sistemin sermaye birikiminin gerekleriyle uyumu bozulduğunda ekonomik kriz ortaya çıkar. Kar oranlarının düşmesi sorununu aşmaya yönelik sermaye sahiplerinin emekten kısımaya yönelmesiyle ekonomik kriz, işçi sınıfı ile sermaye sahiplerinin karşı karşıya gelmesiyle sosyal bir boyuta taşınır. Diğer bir kriz kaynağı ise siyasal sistemdir. Siyasal sistemin girdi ve çıktılarında bahseden Habermas, sosyo-kültürel sistemden gelen kitle sadakatini siyasal sistemin girdisi olarak gösterirken, çıktısının yönetimin aldığı kararlar olduğunu söyler. İdari sistemin ekonomik sistemin gereklerini karşılayamadığında ortaya çıkan çıktı krizleri kendisini rasyonellik krizi olarak gösterirken, kitlelerin taleplerinin karşılanmamasıyla ortaya çıkan girdi krizleri ise Habermas'a göre esasında bir kimlik krizi olan meşruiyet krizini ifade eder. Bunlar, yurttaşların sisteme entegrasyonunu ortadan kaldıran krizlerdir²⁸¹.

Habermas, son olarak sosyo-kültürel krizden bahseder. Ekonomik ve siyasal sistemden sağlanan sosyo-kültürel sistemin girdilerinin satın alınabilen ve talep edilebilen mal ve hizmetler, hukuki ve idari eylemler olduğunu ve bunların kamusal ve sosyal güvenlik formlarında sosyo-kültürel alana dahil olduğunu söyler. Yani ekonomik ve siyasal sistemin çıktı krizleri, sosyo-kültürel sistemde girdi krizlerini oluşturarak bir meşruiyet krizine dönüşür. Sosyo-kültürel alandaki bu değişimler öte yandan motivasyon krizine de kaynaklık eder. Motivasyon krizi, Habermas'a göre, gelişmiş kapitalist ülkelerde hem kültürel gelenek düzeyinde hem de yaşam dünyasının alanına giren aile, eğitim ve kitle iletişim araçlarında kendini gösterir. Habermas, bütün kriz eğilimlerinin sosyo-kültürel sistemle bağlantılı olduğunu ve sosyo-kültürel sistemle aşılabileceğini iddia eder. Bu iddia, Marksizm'in ekonomi-politik, sınıfı temel alan yaklaşımının uzağındadır²⁸².

²⁸⁰J. Habermas (1975), s. 3-4.

²⁸¹J. Habermas (1975), s. 45-47.

²⁸²Ü. Yükselbaba (2012), s. 207-208; J. Habermas (1975), s. 48-50.

Habermas, Marksizmin kar oranlarının düşme eğilimi yasasını kriz kaynağı olarak ele aldığı halde, yaşanan krizlerin çözüm yerini sosyo-kültürel alan olarak gösterir. Kendisini Marksist olarak tanımlarken, Marksizmin üretim araçlarının kamusallaştırılması anlayışını krizlerin çözümüne yönelik dikkate almaz. Habermas, tüm krizlerin düğüm yerinin meşruluk krizi olduğu anlayışındadır. Bu meşruluk krizini aşma yönünde ise müzakereci demokrasi kuramıyla beraber onun temelini teşkil eden söylem kuramından yararlanır. Marksizm’de bir üstyapı unsuru olarak yer eden kültür, Habermas için söylem kuramının zeminini oluşturur²⁸³.

Habermas’ın öncelikle liberal modelin karşısında durduğu fakat hem cumhuriyetçi görüşün hem de liberal görüşün eleştirisinden doğurduğu “müzakereci siyaset” modelinde, demokratik iradenin oluşturulma sürecinin koşulları önemli bir yer tutmaktadır. Liberal düşünce kamu idaresinin aygıtı olan devletle sadece kendi ekonomik çıkarlarının peşinden koşan birey arasında bir ayrım yapar. Siyaset de, bu ekonomik çıkarlarını elde etmek için bireylerin salt arabuluculuk işlevi üstlenmiş olan devlete karşı gerçekleştirdikleri işlevsel bir etkinliktir. Bu anlayışta bireyler kendi çıkarlarını elde etmeye yönelik eylemleri sırasında yasaları ihlal etmedikleri müddetçe devletin ya da başka bireylerin saldırı ve müdahalelerinden korunurlar. Bu yüzden liberal kuramda bireylerin siyasi hakları, kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için eylemde bulunma hakkı ve oy kullanmak suretiyle bu çıkarlarını koruyan devleti meşrulaştırma işlevinden başka bir işleve sahip değildir²⁸⁴.

Eşit bireylerin iletişimsel uzlaşmasına dayanan bir toplum modeli öngören Cumhuriyetçi modelde ise yurttaşların kendilerini gerçekleştirmenin bir yolu olan ortak siyasi pratikler, bireylere sadece onların aktif eylemlerinden oluşan bir siyasi yapı yaratma imkanı sağlamaktadır. Bu yüzden Cumhuriyetçi modelde aktif statü hakları negatif statü haklarından daha fazla değer görmektedir. Liberal modelde salt arabuluculuk işlevi üstlenen devlet burada düşünce ve irade oluşturma sürecini güvence altına alarak meşruluğunu sağlama görevi üstlenmiştir. Habermas’ın müzakereci siyaset modelini yaratmasına sebep olan Cumhuriyetçi modele de getirdiği birincil eleştiri bu modelin

²⁸³Ü. Yükselbaba (2012), s. 212-213.

²⁸⁴E. Göztepe (2003), s. 237.

demokratik süreci yurttaşların erdemlerine ve etik tavırlarına aşırı bağımlı kılarak idealize etmesidir²⁸⁵.

Modern toplumlarda demokratik meşruiyeti sağlayacak kamusal bir müzakere modeli olarak, ne kamusal iletişimi pragmatik tarafsızlığa dayandıran liberal meşruiyet modeli, ne de hem bireyin hem de bireysel çıkarların üstünde görülen ideal ve kapsayıcı “ortak iyi” anlayışıyla beslenen cumhuriyetçi-cemaatçi model yeterli görülmektedir²⁸⁶. Dolayısıyla Habermas'ın müzakereci siyaset modeli, demokratik iradenin oluşturulması sürecinin koşullarına merkezi bir yer atfederek işe başlar. Bu model Cumhuriyetçi düşünceden farklı olarak, demokratik anayasayı ikincil bir konuma atmamış ve müzakereci demokrasiyi sadece kolektif olarak eylemde bulunan yurttaşların varlığıyla ilişkilendirmemiş, aksine demokratik karar alma süreçlerinin kurumlaştırılmasını idealleştirmiştir²⁸⁷.

Müzakereci demokrasi meşruiyete ulaşmak için siyasal gerekçelendirme ideali çevresinde oluşturulmuştur²⁸⁸. Habermas, bir normu geçerli kılmaya yarayan şeyin, onu ondan etkilenen ve ondan kendisine sonuç doğuran herkese uygun bir söylem yoluyla haklı gösterilmesi olduğunu ifade eder. Bu söylem zorunlu olan kuralları izleyerek konsensüs yarattığı ölçüde o söylem ve konsensüs rasyoneldir, böylece normu geçerli kılar²⁸⁹. Bir yönetim şeklinde gerçek manada meşruiyete ve rasyonelliğe ulaşılacak isteniyorsa müzakereci demokrasi açısından bu ancak, ortak çıkarlarla ilgili olarak alınan kararların özgür ve eşit bireyler arasındaki rasyonel ve adil biçimde yürütülen kolektif müzakere süreçlerine dayanması ile mümkündür²⁹⁰. Söz konusu müzakere süreçleri, vatandaşların siyasete olan ilgisini canlı ve diri tutup onları aktif olarak demokratik süreçlere dahil ederek, meşruiyet sorununu temelden çözmeyi hedeflemektedir. Bu sayede, aynı zamanda temsili demokrasinin dayandığı siyaset modelinin yarattığı katılım krizinin önüne geçilecektir. Zira Habermas'a göre siyaset, temsili model işleyişinde

²⁸⁵E. Göztepe (2003), s. 237.

²⁸⁶J. Habermas (1999), s. 37.

²⁸⁷E. Göztepe (2003), s. 238.

²⁸⁸J. Cohen (1999). *Demokrasi ve farklılık: Müzakereci demokraside usul ve esas*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 146.

²⁸⁹M. Erdoğan (2009a). *Liberalizm, demokrasi ve Türkiye modeli: Demokrasi ve müzakere*. (Ed: U. Karal), İstanbul: Plato Film Yayınları, s. 69.

²⁹⁰S. Benhabib (1999a), s. 105.

seçkin bir zümrenin denetimi ve egemenliği altında bilimselleşirken, öte yandan içi boşaltılarak ticari bir meta haline gelmektedir²⁹¹.

Müzakereci bir demokrasi modelinde müzakere süreci şu özellikleri taşımalıdır: Her şeyden önce müzakere sürecine katılımı eşitlik ve simetri ilkeleri geçerlidir. Bu herkesin gerek konuşma başlatma gerek soru sorarak sorgulama ve tartışma başlatma hususlarında eşit fırsatlara sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca başlatılan konuşma konularını da herkes sorgulama hakkına sahiptir. Aynı şekilde herkesin başlı başına müzakere usulünün kuralları, uygulanma ve yürütülme şekli hakkında gerekçesini gösterebildiği savlar ortaya koyma hakkı vardır. Bu şekilde gerçekleşen bir müzakere sürecinde temel fikir, ancak sonuçları kendileri açısından bağlayıcı olan, herkesin üzerinde anlaşarak geçerli hale getirdiği normların kayda değer olduğudur²⁹².

Müzakere sürecinde belli bir kararın geçerliliği, bu kararın uygun gerekçelerle sorgulanmasına kadardır. Başka bir ifadeyle çok sayıda insan müzakere ve karar almaya ilişkin rasyonel usuller sonucu bir meseleye ilişkin belirli bir sonuç yaratmışsa, bu sonucun aksi gösterilene kadar varsayımsal olarak rasyonel olduğu iddia edilebilir. Bu durum, müzakereci demokrasinin usulcü olma nedenini de açıklar. Müzakereci demokrasi modeli, herkesi etkileyen ve bu yüzden herkesi bağlayıcı kararlar almada bir dizi kurumsal usuller ve uygulamaların gerekliliğini vurgulaması yönünden usulcüdür²⁹³.

Müzakere süreçleri aynı zamanda bilgi devinimi sağlayarak bilgi aktaran süreçlerdir²⁹⁴. Çünkü bireyler birbirlerinin müzakere konusu edilen meselelerle ilgili algılarını ve bakış açılarını tek başlarına önceden öngörüp tahmin edemezler. Ayrıca hiçbir birey herkesi etkileyen belli bir karar için önemli olabilecek tüm bilgilere kendi başına sahip olamaz²⁹⁵.

Müzakereci demokrasinin en temel erdemi, siyaseti iktidar yerine bir akıl kavrayışına dayandırarak bütün yurttaşların toplumsal güç ve konumuna bakılmaksızın eşit söz hakkını gerektiren gerçek bir demokrasi idealine yaklaşmasıdır. Demokratik bir toplumda politikalar ve uygulamalar, müzakereci demokrasiye göre, güçlü çıkarların galibiyeti

²⁹¹J. Habermas (1992). *Rasyonel bir topluma doğru*. (Çev: Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları, s. 80.

²⁹²S. Benhabib (1999a), s. 105.

²⁹³S. Benhabib (1999a), s. 109.

²⁹⁴B. Manin (1987). On legitimacy and political deliberation. *Political Theory*, 15(3), s. 342.

²⁹⁵S. Benhabib (1999a), s. 107.

dolayısıyla değil yurttaşların ya da temsilcilerinin gerekçeleri eleştirmek suretiyle onların doğruluğuna karar verdiği için geçerli olmalıdır²⁹⁶.

1.1.2. Demokrasî yolunda kamusal alan ve sivil toplumun yeri

Bir yığın anlamında değil de birbirine eklenmiş örgütlü toplumsal kesimleri, toplumun belirli bir görünüm biçimini ifade etmek üzere kullanılan ve bireylerin başkalarıyla mübadelede somutlaşan, karşılıklı tanıma yoluyla bireyselliklerini oluşturdukları sivil toplum kavramına ilişkin değerlendirme yapılırken, kamusal alan-özel alan kavramlarıyla karşılaşılmaktadır. Kamusal alan-özel alan ayrımı Eski Yunan sivil devletlerine dair literatürde özgür yurttaşların ortak alanı sayılabilecek polis alanı ile bireysel olarak her yurttaşın kendisine ait olan alanı ifade etmektedir. Birey ve devletin bir karşıtlık içinde tanımlanmadığı Antik Yunan'da bir devletin yurttaşı ancak kamusal alanda anlamlı kabul edilmekteydi²⁹⁷.

Batı tarihinde kamusal/özel karşıtlığının kaynağı ve şekillendiricisi Eski Yunan Polis devletleridir. Polis'te bireylerin yurttaş olarak katılması gereken tüm etkinlikler kamusal, bunun haricindeki bireylerin aile yaşamına yönelik pratikler özel sayılmaktaydı²⁹⁸. Antik Çağ'da Yunanlılar toplumsal alanların bölünmesini belirli bir mantığa göre kurumsallaştırmışlardır. Buna göre, tamamen özel şeyleri simgeleyen *oikos*, yurttaşların birbiriyle özgürce karşılaşarak politika alanının dışında kalan fakat hem özel hem de kamusal alanı ifade eden *agora* ve yurttaşların kamusal meselelere dair fikirlerini aleni olarak dile getirdikleri sözlü iletişimin ve müzakerenin esas olduğu diyaloga dayalı kamusal alan olan *ekklesia*'dan bahsedilebilir. İlk iki toplumsal alan birçok toplum biçiminde mevcutken, üçüncü alan tartışma ve politik seçim alanı olarak sadece demokratik toplumlarda vardır²⁹⁹. Bu ayrıma Locke, Rousseau ve Hegel gibi düşünürler de temas etmiştir. Bu düşünürlerde özel alan, hem kadınların hem de erkeklerin iktidar

²⁹⁶I. M. Young (1999). *Demokrasi ve farklılık: İletişim ve öteki: Müzakereci demokrasinin ötesinde*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 177.

²⁹⁷İ. Doğan (2009). *Sivil toplum anlayışı ve siyasal sistemler*. Ankara: Barış Platin Kitabevi, s. 317; M. Erdoğan (2009c). *Liberalizm, demokrasi ve Türkiye modeli: "Sivil Toplum"a dair*. (Ed: Uygur Karal), İstanbul: Plato Film Yayıncılık, s. 38.

²⁹⁸Ü. Yükselbaba (2012). *Habermas ve kamusal alan: Burjuva kamusal ilkesinden iletişimsel kamusalığa geçiş*. İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, s. 61.

²⁹⁹B. Floris (2003). *Kamusal alan ve ekonomik alan: Kamusal alan*. (Çev: Hüseyin Köse), (Ed: Eric. Dacheux), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 66.

alanı olarak gördükleri alanı, kamusal alan ise sadece erkek egemen bir dünyayı ifade etmek üzere kullanılmıştır³⁰⁰.

Hegel, sivil toplumun ancak devlet içinde tam olarak gerçekleşeceğini ileri sürerek sivil toplumun özerkliğini kaldırmıştır. Marx da, Hegel gibi sivil toplumla devlet arasındaki ayrımı kaldırırken, ondan farklı olarak devleti sivil toplumun üstünde değil de onun bir türevi olarak görmüştür. Marx, sivil toplumu mülkiyet ilişkilerine dayanan burjuva toplumunun kendisi olarak değerlendirmiştir. Gramsci ise sivil toplumu hegemonya kavramıyla beraber düşünerek rızanın üretildiği alan olarak görmüştür. Fakat hem Marx hem de Gramsci, Hegel'in aksine sivil topluma devlet karşısında ayrıcalık tanır. Gramsci, üstyapısal bir kurum olarak gördüğü sivil toplumun hegemonyasına ilişkin olarak Ortaçağdaki kiliseleri örnek gösterir. Habermas da kamusal/özel alanın izlerini, aydınlanma ve modernitenin yarattığı kamusal ilkesini ve dönüşen kamusal alan anlayışını Antik Yunan'dan günümüze süzgeçten geçirerek takip eder³⁰¹.

Günümüz toplumlarında birçok açıdan bir nevi temsil biçimi haline gelen ve siyasal karar alma sürecinde etkili bir faktör olan kamuoyu³⁰² da kamusal alan ve sivil toplum kavramlarıyla ilişkili bulunması bakımından önem arz eder. Demokratik temsilin doğuşuyla hemen hemen aynı döneme denk düşen kamuoyu kavramı 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Halkın sesi olarak anlaşılan kamuoyunun modern demokrasideki rolü Antik demokraside meclisin oynadığı role benzetilmiştir. Başka bir ifadeyle, insanların kamusal meselelere ilişkin fikirlerini ortaya koyma mekanizması olarak anlaşılan kamuoyu oluşum süreci³⁰³nin, temsil olgusuyla ilgili olarak iki işlev gördüğünden söz edilmektedir.

³⁰⁰Ö. Çaha (2008). *Sivil toplum aydınlar ve demokrasi*. İstanbul: Plato Film Yayınları, s. 49.

³⁰¹J. Habermas (2013); Ü. Yükselbaba (2012), s. 62; E. Laclau (2005). *Kimlik ve hegemonya: Siyasal mantıkların oluşumunda evrenselliğin rolü: Olumsuzluk, hegemonya, evrensellik*. (Çev: Ahmet Fethi), (Ed: B. Vural), İstanbul: Hil Yayınları, s. 56-60.

³⁰²M. Kapani (2012), s. 160. Üzerinde çokça fikir yürütülen ve kimi zaman 'kamu' yerine kullanılan kamuoyu, Kapani'nin tanımlamasıyla: "...belli bir zamanda, belli bir tartışmalı sorun karşısında, bu sorunla ilgilenen kişiler grubuna veya gruplarına hakim olan kanaattir": M. Kapani (2012), s. 161.

³⁰³Kamuoyu oluşum sürecinde en önemli unsurlar Kapani'ye göre, psikolojik etkenler, sosyal çevre ve daha da önemlisi kitle haberleşme araçlarıdır. Bireyler her ne kadar kitle haberleşme araçlarının yaydığı haber ve olaylardan kendi fikir ve görüşlerine göre yararlanma eğilimi gösterse ve bağlı bulunduğu grubun kolektif yargılarıyla çelişen haber ve yorumları kolaylıkla kabullenirse de kitle haberleşme araçlarının, bu direnişi aşabilme konusundaki başarısı göz ardı edilemez. Burada dikkat edilmesi gereken husus, her rejimde az ya da çok kamuoyunun "oluşturulması", yoğurulması" ve biçimlendirilmesi"nden bahsedilebilir ise de haberlerin, birbiriyle çatışan karşıt fikirlerin serbestçe ortaya konabildiği ve tartışılabilirdiği çoğulcu demokratik sistemlerde kamuoyunun oluşmasından, ancak resmi ideolojinin dışına çıkmayan fikir ve haberlere serbestliğin tanındığı totaliter sistemlerde ise kamuoyunun oluşturulmasından söz edilebilir olmasıdır: M. Kapani (2012), s. 162-169.

Buna göre kamuoyunu şekillendiren bu süreç bir yandan temsili tamamlayan bir araç iken, öte yandan demokratik temsilin sınırlılığını telafi eden bir ilave olarak değerlendirilmiştir³⁰⁴.

Gustave Le Bon, kitlelerin kendilerini kamusal olarak ifade etmelerini rasyonel değil irrasyonel bularak, kalabalıkları homojen olanın heterojen olanı yuttuğu ve bilinçdışı özellikleri öne çıkardığı irrasyonel yığınlar olarak niteler. Masum insanların linç edilmesine, savaşların çıkmasına sebep olan ona göre kalabalıklardır. Çünkü kişiler kalabalık içinde kendileri gibi olamazlar, öyle ki bir kişinin kalabalığa dahil olmadan önceki zekasıyla kalabalık içindeki zeka seviyesi bile farklıdır. Kalabalık, kişilere kendi başlarına iken yapmayacakları şeyleri yaptırarak kadar algı bozukluğu yaratan bir şeydir. Öte yandan Le Bon'un bu düşüncelerinin yanında Hegel gibi kamuoyunun birey ve grupların ifadeleriyle toplumun bütünü arasında uzlaşma sağladığını düşünen yaklaşımlar da vardır. Hegel'de sivil toplum kavramı bu kavrayışın temelinde bulunur³⁰⁵.

Günümüzde dar anlamda kamusal alanı ifade etmek üzere kullanılan sivil toplum, etik ve siyasal işlevleriyle devlete karşı bireysel özgürlük ve taleplerin dile getirildiği alternatif bir yaşam alanı olarak düşünülmektedir. Demokrasinin yerleşmesi ve yaygınlaştırılmasında önemli bir yeri olan sivil toplum, yurttaşların siyasi katılımını da destekleyen bir yapıdır³⁰⁶.

Hegel'in anlayışında sivil toplum, devletten ayrı olarak toplumda bütün ekonomik, siyasal örgüt ve kurumların alanıdır. Sadece bireyleri değil, aileleri, yurttaş gruplarını, sendikaları, siyasal partileri ve diğer tüm toplumsal cemiyetleri kapsayan bir kavram olarak sivil toplum, Hegel'in tasarımında kapitalist toplumdaki çoğul mübadeleleri egemenin üniter otoritesine dönüştürme bakımından, kapitalist ideolojinin mübadele ilişkilerine dayalı toplum tasarımına tam olarak uymaktadır. Sivil toplum bir taraftan herkesin iradesinin çoğul ifadesiyken diğer taraftan bu iradelerin aydınlanmış bir sentezle

³⁰⁴M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 274-275. Kamuoyu, başta demokratik sistemler olmak üzere tüm siyasi rejimlerde siyasal kararları ve siyasal organları etkileme gücü yüksek bir potansiyeldir. Tüm siyasi iktidarlar, kamuoyundan yükselen talep ve baskılara duyarlı olma gereği duyarlar. Bir anlamda "iktidarı yapan ve yıkan bir güç" olarak kamuoyuna duyarsız ve yabancı kalan siyasi kararlar ve siyasi iktidarlar toplumda kendi etkinlik ve dayanıklılığını zayıflatır: M. Kapani (2012), s. 171-172.

³⁰⁵M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 274-276.

³⁰⁶N. Onat (2013) *Kamusal alan ve sınırları*. İstanbul: Uluslararası Akım Tanıtım Yayıncılık, s. 102.

genel iradeeye varmasıdır. Sivil toplumun rolü Hegel’de modern siyasal düşüncede temsilin oynadığı role benzer. Toplumdaki tüm bireyler siyasal egemenlik ve devlet alanına sivil toplum aracılığıyla hem bağlanır hem de ondan ayrılır. Başka bir ifadeyle Hegel’de sivil toplum, bireysel ifadelerin kamuoyunda yarattığı çoğulluğu egemenlikle uyumlu şekilde rasyonel bir birliğe yönlendirme aygıtıdır. Bu kavrayış Habermas’ın da kamuoyu, sivil toplum, kamusal alan anlayışla uyumlu ve benzerdir³⁰⁷.

Hegel’in kamuoyu anlayışına benzer şekilde Habermas’da kamuoyu, bir anlayışa varmayı ve değerler dünyası yaratmayı hedefleyen iletişimsel eylemin bir parçasıdır. Habermas’a göre kamusal alan iletişimdeki çoğul mübadelelere ve ifadedeki özgürlüğe imkan sağladığı ölçüde demokratiktir. Habermas, kapitalist bir sistemde bu yaşam dünyasını araçsal akıl anlayışının ve kapitalist kontrolün dışında aktif bir alternatif olarak kurgular. Fakat kitle iletişim araçlarının Baudrillard’ın belirttiği gibi sessiz yığınlara dönüştürdüğü, sermayenin bireyselliği, iletişimi ve tüm ilişkileri araçsallaştırdığı bir sistemde bu yalıtımın mümkün olup olmadığı sorgulanmaktadır. Çünkü günümüzde, kamuoyunun oluşturulmasında ve bunun ifade edilmesinde medya ve kamuoyu yoklamalarının etkisi araştırıldığında, medyanın sunduğu enformasyonla yurttaşlarda kanaat oluşturup daha sonra bu kanaatlerin medyanın yaptığı kamuoyu yoklamalarıyla yine medyaya geri döndüğü görülebilir. Üstelik medya kuruluşlarının büyük şirketlerle birleşmesi de yaydıkları bilginin homojenleşmesine sebep olur. Kamuoyu yoklamalarının kişilere ne düşündüğünü anlatmasının tuhaf bir döngüsellik yarattığını düşünen birçok yazar, medya ve kamuoyu yoklamalarının objektif olmadığını, kamuoyunun manipüle edildiğini, hatta çoğunlukla medya ve kamuoyu yoklamalarıyla kamuoyunun bizzat imal edildiğini iddia eder³⁰⁸.

Öte yandan Stuart Hall’ün de kurucu isimlerinden olduğu Kültürel Çalışmalar Birmingham Ekolü olarak bilinen düşünce okulu, iletişimin iki yanlı doğası üzerinde durur. Buna göre, kişiler kültür ve medyanın mesaj ve anlam bombardımanına maruz kalsalar da pasif birer alıcı ya da tüketici olmayıp, hakim mesajlara direnerek ve toplumsal ifade tarzları keşfederek kültürel dünyalarında yeni anlamlar üretirler. Her ne kadar bireyler hakim kültürün toplumsal dünyasından kendilerini yalıtmasalar da bu

³⁰⁷M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 276.

³⁰⁸M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 278-279.

güce tamamen boyun da eğmezler. İletişimin üretken olma özelliği öznelliğin de üretilmesini sağlar. Dolayısıyla bu durum, kişilerin hakim kültürden, alternatif alt kültürler yanında yeni kolektif ifade ağları da yaratmasını sağlar³⁰⁹.

1.1.2.1. Gramsci'de hegemonya ve sivil toplum ilişkisi

Gramsci'de de hegemonya ve sivil toplum ilişkisi önem arz eder. Egemen sınıfların iktidarlarının ezilen sınıflar tarafından doğal ve yadırganmayacak bir şey olarak kabul edilmesi üzerine düşünen, bu konuyu analiz eden yazar, ideoloji olgusunu incelemekle işe başlar. Gramsci, Batı toplumlarında siyasetin ve devletin dar anlamda devlete karşılık gelen 'siyasal toplum' ve 'sivil toplum' olmak üzere ikili bir yapısı olduğundan bahseder. Hegel'in devlet kuramının temelinde yer alan sivil toplum olgusunu yeniden ele alan Gramsci, sivil toplumun bireylerin sadece günlük hayat ihtiyaçlarını, derneklerle gönüllü birlikteliklerini ve hukuku içeren dar bir kavram olmayıp kişilerin fikirsel, dinsel, manevi ve ahlaki hayatlarını da içeren geniş bir kavram olduğu görüşündedir. Marx'ın sadece ekonomik alana indirgediğini düşündüğü sivil toplum anlayışını eleştiren Gramsci, sivil toplumun kapsamına dünya görüşlerini, felsefe ve dinleri, böylece tüm zihinsel faaliyetleri sokmuştur. O yüzden Marksist terminolojiye göre aslında sivil toplum, ideolojinin yeşerip varlığını devam ettirdiği bir alan olarak üst-yapısal bir unsurdur³¹⁰.

Gramsci, Marksistlerin güç faktörüne hegemonyaya göre daha büyük önem atfederek devletin sadece baskı aygıtı yönüne dikkat çektiklerini, bu yüzden devletin örtük bir ideoloji vasıtasıyla yönetmesi yönünü göz ardı ederek tuzağa düştüklerini söyler. Ona göre, sadece bir baskı aygıtı olmayan devletin, bastırıcı ve siyasal iktidarı ile sağladığı egemenliğin yanında çok önemli bir faktör olarak kültürel iktidarı yoluyla elde ettiği ideolojik bir hegemonyası da vardır. Gramsci'den büyük ölçüde esinlenen Althusser de bu anlamda devletin bastırıcı aygıtları ve devletin ideolojik aygıtları şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Gramsci gibi Marksizmin devleti sadece işçi sınıflarını sömürmesini sağlayan bir baskı aygıtı olarak değerlendirmesini eleştiren Althusser'e göre, devletin bastırıcı aygıtları olarak hükümet, bürokrasi, polis, ordu ve yargı organları gibi organlar varken, başta okullar olmak üzere kültür etkinlikleri, basın, radyo gibi iletişim aygıtları gibi toplumun, üretim ilişkilerinin, üretim araçlarının ve mevcut sınıf yapısının yeniden

³⁰⁹S. Hall (1996). *Critical dialogues in cultural studies*. (Ed: David Morley, Kuan-Hsing Chen), London: Routledge; M. Hardt ve A. Negri (2004), s. 279.

³¹⁰N. Vergin (2006), s. 78.

üretimini sağlayan devletin ideolojik aygıtları da vardır. Şiddet olgusuyla şekillenen bastırıcı aygıtların aksine Althusser'e göre ideolojik aygıtlar ideoloji üzerine bina edilmiştir. Modern ulus-devlet aşamasında da üretim ilişkilerini yeniden üreten egemen sınıfın ideolojisinin odaklandığı bir ideolojik aygıt olan eğitim kurumlarında çocuklar küçük yaştan itibaren sistemin öngördüğü ideolojiyle yoğrularak toplumsallaşmaktadır. Kapitalist toplumda sınıf ilişkilerinin yeniden üretiminde, ideolojik aygıtların işlevinin üzerinde duran Althusser'in bu yaklaşımı, aynı zamanda onun Marksist çizgiden uzaklaşmadığı ve ekonomiye gerekli ağırlığı verdiğini gösterir³¹¹.

Althusser'in isabetli bir biçimde öne sürdüğü gibi, her sınıf devletin iktidarında ve üstünde kendi hegemonyasını uygulayarak devlet iktidarını kalıcı olarak elinde tutar. Althusser, bunun için "...Lenin'in, devlet iktidarını eline geçirmiş olan Sovyet Proleterya, 'proleterya diktatörlüğü'nün geleceğini ve sosyalizme geçişi güvence altına alsın diye öğrenimsel DİA³¹²'da (daha başka DİA'lar yanında) devrim yapmak gerektiği konusundaki dinmek bilmeyen kaygısı" örneğini verir³¹³. İdeolojik benimsetme faaliyeti, bir yandan rızanın sağlanması sonucunu doğururken aynı zamanda bu faaliyetin karşıtını da içinde barındıran diyalektik bir süreç olduğu söylenebilir³¹⁴. Çünkü DİA'lar örneğin proleter sınıf mücadelesiyle kapitalist sınıf mücadelesinin çarpışmasının sonuçlarını bazen radikal bazen de daha sınırlı bir biçimde dile getiren çelişkili bir alan yaratır³¹⁵.

Mouffe ve Laclau'nun da hegemonya kavramını ortaya koyarken kendisinden hayli etkilendikleri Gramsci, hegemonya ve sivil toplum ikilisi üzerinde dururken Doğu toplumları ve Batı toplumlarını kıyaslayarak bir örnek verir. Ona göre, Doğu toplumlarında devlet, siyasal toplumun önderliğinde oluşup, mutlak bir egemenliğe sahiptir ve sivil toplumun gelişmemiş ilkel bir düzeyde olması da devleti başlıca egemen unsur haline getirmiştir. Batı'da ise siyasal toplumun yanında sivil toplum da oldukça gelişmiştir. Lenin'in Rusya'da iktidarı ele geçirmesinde sivil toplumun zayıf olmasının da oldukça etkili olduğunu söyleyen Gramsci'ye göre, gelişmiş toplumlarda siyasal iktidarın yolu kültürel iktidardan geçer. İktidara sahip olmanın ve proleteryanın

³¹¹N. Vergin (2006), s. 77-84.

³¹²Birbirinden farklı özel okulların ya da devlet okullarının oluşturduğu sistem.

³¹³L. Althusser (2010). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Çev: Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları, s. 172.

³¹⁴U. Kara (2006). *Kavram sözlüğü II söylem ve gerçek: Meşruiyet*. Ankara: Maki Basın Yayın, s. 418.

³¹⁵L. Althusser (2010), s. 174.

iktidarının ancak sivil toplum içinde güçlü bir ideolojik çalışmayla mümkün olduğunu söyleyen Gramsci, sivil toplumda fikirlerin dönüşümü olmadan sosyalizme geçişin mümkün olmayacağını belirtir. Örneğin burjuvazi, sivil toplumda mutlak bir egemenlik sağladığı için ideolojisini toplumun tüm katmanlarında kabul ettirebilmiştir³¹⁶.

Başarılı bir sınıf iktidarını ifade eden hegemonya, Gramsci'ye göre önemlidir, çünkü toplumun tüm katmanları ve sınıfları tarafından söz konusu hegemonya doğal, gerekli hatta vazgeçilmez olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla egemen sınıfın tüm değerleri toplum tarafından kabullenilerek içselleştirildiği ve egemen sınıfın iktidarı meşru olarak algılandığı için, böyle bir durumda iktidarın sürekliliği için zora başvurarak baskı uygulamaya bile gerek yoktur. Fransız Devrimi'ni bu duruma örnek gösteren Gramsci'ye göre, burjuvazi 1789'da siyasi iktidarı ele geçirmeden, dünya görüşünü o kadar başarılı bir biçimde topluma benimsetmiştir ki, burjuvazi tarafından üretilen eşitlik, özgürlük, mülkiyet hakkı gibi kavramlar tüm toplumun kendisine mal ettiği fikirler olmuştur³¹⁷.

Gramsci, hegemonyanın başarılı bir şekilde uygulanması için, hegemonyanın uygulandığı grupların belli çıkar ve eğilimlerinin de tamamen göz ardı edilmemesi, belirli ölçüde dikkate alınarak dengenin sağlanması gerektiğini söyler. Hegemonik grup kimi zaman "iktisadi-tüzel türden fedakarlıklar" yapabilmelidir³¹⁸.

Gramsci, bir egemen sınıfın hegemonik konumda olmasında en önemli işlevi, bir toplumda kültür ve ideolojinin yayılmasında en önemli aktörler olan aydınlara vermiştir. Gramsci'nin egemen sınıfın "organik aydınları" olarak nitelendirdiği aydınlara, egemen sınıfın sivil toplum üzerinde hakimiyet kurmasında mimar rolündedir. Sonuç olarak Gramsci'ye göre, egemen sınıf olmanın yolu, sivil topluma nüfuz etmekten geçmektedir³¹⁹.

Bu anlamda toplumda demokrasi bilincinin gelişmesinde ve demokratikleşme sürecinde sivil toplum kavramı, merkezi önemdedir.

³¹⁶N. Vergin (2006), s. 78-79.

³¹⁷N. Vergin (2006), s. 79-80.

³¹⁸A. Gramsci (2012). *Hapishane defterleri*. (Cilt:2), (Çev: Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 202.

³¹⁹N. Vergin (2006), s. 80-81.

1.1.2.2.Habermas ve kamusal alan

Günümüzde demokrasi tartışmalarında sıklıkla kullanılan kamusal alan ve özel alan kavramsallaştırmasında birçok yazar çeşitli unsurlarla bu kavramları açıklasa da çoğunlukla benzer tanımlar yapılmıştır. Temel olarak kamusal alan ile özel alan birbirine karşıtlık içinde tanımlanır. Her ne kadar zaman zaman bu alanlar iç içe geçebilse de bu iki alanı birbirinden ayırt etmede iki kriterden yararlanılabilir. Bunlardan birincisi, görünürlük olup diğeri ise, kolektiftir. Görünürlük, gizli olanla açık olanı ya da ortaya çıkarılabilir, erişilebilir olanı ifade ederken, kolektiflik, toplumsal olan ya da toplumsal yarara yönelik olanı ifade eder. Geleneksel toplumlarda kamusal alan, özel alana nispeten oldukça sınırlıdır. Modern toplumlarda ise, aksine özel alanın kapsamı ve foksiyonu daralırken, kamusal alan özel alanın geriye çekildiği yerlerde etkili olmaya başlamıştır³²⁰.

Habermas'ın toplum teorisinin mihenk taşı oluşturduğu ve karşılıklı rasyonel iletişim ilişkilerinin mekanı olan kamusal alan kavramı, Habermas'ın tanımıyla özel şahısların kamusal topluluk olarak ortaya çıktıkları bir alandır. Tarihsel süreçte kamusal alan, Habermas'ın teorisinde insanların bir araya gelerek akla dayalı diyalog kurdukları devletten ayrı bir alandır. Fakat 18. ve 19. yüzyıllarda, kamusal alan pazar ekonomisinin bir parçası haline gelmiştir. Herkesin ortak sorunlarının ele alındığı, tartışmanın, müzakerenin ve diyalogun hakim olduğu bir alan olarak kamusal alan Habermas'a göre, kapitalizmin gelişmesiyle nüfuz altına alınarak kişilerin "yaşam dünyaları"nın da sömürgeleşmesine yol açılmıştır³²¹.

Habermas, sanayi devrimiyle birlikte meydana gelen ekonomi ve politikanın ayrışmasının kamusal-özel ilişkisinde yarattığı değişimi, bu ayrımın zamanla kamusal çıkara dayalı yurttaşlar toplumu ile özel çıkarlarını gözeten burjuva toplumu arasındaki ayrıma dönüşümünü özlü biçimde açıklamıştır. Netice itibariyle kamusal alan, özel şahısların kamuya dair meseleleri ile özel çıkarlarını tartıştıkları tartışma alanı olarak anlaşılmaya başladı. Habermas, kamusal alanı konuşma eylemiyle siyasal katılımın aktifleştirildiği ve yurttaşların ortak sorunlara ilişkin kanaatlerini açıkladıkları, devlet sahasından ayrı bir

³²⁰Ü. Yükselbaba (2012), s. 93.

³²¹N. Vergin (2006), s. 82.

tiyatro sahnesine benzeterek, burada devlete rağmen devletin kritik edilip söylemlerin üretildiğini ifade eder³²².

Ortaçağ'da siyasi, ekonomik ve kültürel koşulların buna uygun olmamasının da etkisiyle Habermas'a göre kamusal alanın gelişimiyle ilgili artı bir katkıdan söz edilemez. Sosyolojik ve kurumsal anlamda özel alandan ayrılmış kendi başına bir alan olarak kamusal alanların varlığına rastlanılmayan Ortaçağ'da prenslerin mühürleri gibi egemenliği simgeleyen sembollerin kamuyu da simgelediği söylenebilir. Çünkü egemenlik kamusal bir nitelikte temsil edilebilir fakat bu temsili kamu, kendini bir kamu alanı olarak ortaya koymamıştır³²³.

Habermas'a göre esas olarak dinamik bir şekilde kararlar alıp verebilen kamu, temsili kamunun parçalanışıyla ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçte burjuva kamusalılığı sınıf ilişkileri, hukuki, siyasi, ekonomik, sanat ve düşünce dünyasında ortaya çıkan gelişim ve dönüşümlerle oluşmuştur. Burjuva sınıfının kendi otoritesini hakim kılmasının yolunu açan 15. ve 16. yüzyıllardaki tarihsel gelişmeler, 17. yüzyılda mal dolaşımı ve üretiminde yaşanan dönüşümle burjuva kamusal alanının oluşumunda etkili olmuştur. Ekonominin siyasal ekonomiye ve 'ticaret bilimi'ne dönüşümüyle burjuva toplumu bir evrimleşme sürecine girmiştir. Ev ekonomisinin yerini gelişen ve genişleyen bir yapı olarak pazar ekonomisinin alması ekonomik etkinliği genel çıkarın konusu haline getirmiştir³²⁴.

Bütün bunların yanında diğer tarafta haber alma düzeniyle ilgili de bir dönüşüm yaşanmıştır. Kapitalizmin merkantilist aşamasınca biçimi değiştirilen siyasal ve toplumsal düzende basın da ilk dönem kapitalist dolaşım bağlamında diğer önemli unsurdur. Önceleri haftalık olarak çıkan gazeteler 17. yüzyılın sonlarında günlük olarak çıkmaya başlamıştır. Bu gazeteler, savaflara, maden taşımacılığına, ticari dolaşıma ilişkin ve dünyanın gidişiyile ilgili haberler vermiştir. Böylece haber dolaşımının gelişmesiyle haber, mal haline gelmiş ve pazar ile aynı yasalara tabi olmaya başlamıştır. Basının böylece pazar ilişkilerinin bir konusu haline gelmesiyle sistematik olarak yönetimin çıkarlarına girdiği görülür. Öyle ki gazeteler hükümetlerin yayın organı haline gelmeye başlamıştır³²⁵.

³²²İ. Doğan (2009), s. 318.

³²³J. Habermas (2013), s. 64-65.

³²⁴J. Habermas (2012), s. 81-82.

³²⁵J. Habermas (2012), s. 83-85.

Modern devlet aygıtının ortaya çıkmasıyla beraber halk içinde, çoğunlukla çekirdeğini hukukçuların oluşturduğu tahsilliler grubu gelişmiştir. Aynı dönemde ilk burjuva olarak adlandırılan esnaf ve zanaatkarların düşüşe geçerek aynı sınıftan olan sermayece güçlü olanların devletle ilişkilerinin geliştiği görülmektedir. Habermas’a göre bu “burjuva” tabaka, başlangıçtan beri kendisini okuma topluluğu olarak gösteren kamusal topluluğun gerçek taşıyıcısıdır. Bu dönemde işletmeci ve girişimcilerin hükümet tarafından nizamnamelerle kayıt altına alınmasıyla zamanla hükümet ile toplum kesimleri arasında çatışmalar çıkmaya başlamıştır. Kamu erkinin sürekli idari tasarruflar yoluyla müdahalesi, toplumun basın aracılığıyla devlete meydan okumasına yol açmıştır. Bununla beraber sözcüklerin tarihinin de kamusal alanın doğuşuna yönelik izler taşıdığını söyleyen Habermas, İngiltere’de 17. yüzyılın ortalarından itibaren ilk defa kamu anlamına gelen *public* sözcüğünün, 17. yüzyılın sonunda ise kamuoyu anlamına gelen *publicity* sözcüklerinin kullanıldığını ifade eder³²⁶.

Burjuvanın hükümetin düzenlemiş olduğu nizamnamelere bağlı olarak kamuoyunu devlete karşı örgütlemesi ve yarattığı tartışma ortamlarıyla, sorunlar herkese ulaşmaya başlar. Söz konusu tartışmalar, okuma mekanlarında, konserlerde, tiyatro, müze ve kahvehanelerde sürdürülür. Bu alanlar, kişilerin sınıf ve statü farklılıklarının dışında sadece bireysel değerleriyle kendilerini ortaya koydukları alanlardır. Böylece sürekli bir tartışmanın yürüdüğü örgütlenmeyle beraber statüler ortadan kalkıyordu. Habermas, bunu “rütbe-mevki törenselliğinin yerini giderek eşdeğerlik ölçüsü alıyordu” diye ifade eder. Gelişen burjuva kamusalılığı olarak ifade edilebilecek bu durum, diğer taraftan devletin ve kilisenin dogmatik anlayışının yerine laikleşmeyi koymuştur³²⁷. Rasyonalite temelinde ve samimiyete dayanan tartışmaların yapıldığı bu salonlar, bireylerin kendilerini diğerlerinin varlığıyla tanımlayıp oluşturduğu mahremiyetten kamusalığa geçişi sağlayan alanlar haline gelmiştir³²⁸.

18. yüzyılın başlarında artık her alanda boy göstermeye başlayan burjuvazi, şehirleri kendi çevresini var edebildiği ve çeşitli gruplarla ilişki kurabildiği alanlar haline getirmiştir. Kamu sözcüğünün modern anlamını kazanmasıyla artık kamusal alan, çeşitli

³²⁶J. Habermas (2012), s. 86-90.

³²⁷J. Habermas (2012), s. 101-106.

³²⁸P. Johnson (2001). Habermas’s search for the public sphere. *European Journal of Social Theory*, 4(2), s. 219-220.

insanları kapsayan tanidik ve yabanciların oluşturduğu kamusal alan anlamına gelmeye başlamıştır. Richard Sennett, 18. yuzyılın sonlarında gerçekleşen devrimlerle kamusal alanın Aydınlanma ağı'ndaki anlamından farklılaştığını söyler. Kapitalizmin yukselişinin insanları kamusal alandan aile ve yakın çevrelere donduğduğn, boylce kamusal alanın sonduğu söyler. 19. yuzyıl ise tam anlamıyla kamusal alanın kriz yaşadığı dönemi ifade eder³²⁹.

Habermas da, 1873 yılındaki ekonomik okuntden sonra burjuva kamusal alanının dönüşme uğradığını, sermayenin yoğunlaşması ve şirketlerin orgutlenme biçimiyle kapitalizmin emperyalizm aşamasına geçmesiyle beraber kamusal alanda da değişiklikler meydana geldiğini söyler. 19. yuzyılın sonu ile 20. yuzyılın başı liberal kamusal alanın sonudur. Bu tarihler artık devlet ve toplumun i içe geçtiği tarihlerdir. Devletin liberal hukuk dunemelerinden sosyal hukuk dunemelerine doğru gitmesi, liberal döneme zėu özel ve kamu hukuku dunemelerini ortadan kaldırmaya başlamıştır. Refah devleti adı altında farklı tabanda ve ıkardaki orgutlerin devletle pazarlık yoluyla uzlaşarak kamunun dışlandığı bir kamusal alan oluşmuştur. Bir yandan toplumun refahının yukselmesi, kamusal alanın ideal boyutu için bir çekirdek oluştururken diğer yandan özel alan devletin denetimi altına girmiştir. Sermayenin biçim değiştirmesi, devletin topluma mudahlil olması, toplumun ise devlete bağımlı kılınması, başka bir ifadeyle devletleştirme süreçleriyle beraber kamusal unsur ile özel hukukun unsurları i içe geçmiştir. Kamuoyu bu dönemde artık kamusal alanda müzakere süreçleriyle değil kamuoyu araştırmaları çerçevesinde biçimlendirilmeye bařlanmıřtır³³⁰.

Ekonominin, toplumsal alanın ve iktidarın rasyonelleşmesi ile özel ve kamusal kavramlarının gelişim süreci paralellik göstermiştir. Bu süreç kamusal alan ile özel alanları kaynaştırdığı için sürecin sonunda kamusal alan yeniden feodalleşmiştir. Artık büyük orgutler, işlerini kamusal alanda ozmeyi bırakmıřtır³³¹. Modern anlamda kamusal alan ve kamuoyu kavramları bu süreçle biçimlenerek, önceleri toplumsal ilişkileri dönüştürmenin ve iktidarın meşruiyetini sorgulamanın bir aracı olan basın da zamanla burjuvazinin çıkarlarını genel çıkar gibi gösteren aygıtı donuşmuştur. Boylce iktidara

³²⁹R. Sennett (2002). *Kamusal insanın okuş*. (ev: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 33-296.

³³⁰N. Onat (2013), s. 92; J. Habermas (2013), s. 251-261.

³³¹J. Habermas (2013), s. 324.

gelen burjuvazi diğer iktidarlar gibi basını kendi meşruiyetinin bir aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Bu kamusal alanın çöküşünü de getiren bir süreci başlatmıştır³³². Piyasa mekanizması tarafından kitle iletişiminin tüketim kültürüne dönüşmesi kamusal alanın yozlaşmasını iyice artırmıştır³³³.

Yurttaşın burjuva kamusal alanın değişimiyle beraber devlet işlerine ilgisi ve katılımının azaldığını ifade eden Habermas, yurttaşların siyasal taleplerini artık çoğunlukla siyasal örgüt olan partilere devrettiğini söyler. Partileri ise kamusal topluluğun değil ama parti aygıtını belirleyenlerin elinde irade oluşturan araçlar olarak değerlendirir. Yurttaşlar yapılan seçimlerde oy vermenin dışında siyasi kamusal alana dair herhangi bir işleve sahip değildir. Bu yüzden parlamento seçimlerinin demokratik niteliği sadece biçimseldir³³⁴.

Parlamentolar artık eleştirel bir kamu yaratan alanlar değil, belirli güç çevrelerince yönlendirilerek kanaat oluşturulan alanlardır. Kanaat oluşturmada aygıtlar arasında tekelleşip taraf oluşturarak niteliği değişen basın da vardır. Basın aygıtları haber ve olayları aktaran kuruluşlar olmaktan çıkmış, yurttaşların siyasal davranışlarına ve kamuoyuna, çıkar gruplarının menfaatleri doğrultusunda yön veren partilerin siyasal mücadele araçları olmuştur³³⁵.

Habermas'ın hem tarihsel hem de normatif bir kategori olarak sunduğu kamusal alan kavramı, geç kapitalist toplumların demokratikleşme sürecinde yaşadığı sıkıntıları anlamlandırmada ve bu sıkıntıların aşılmasında eleştirel bir yaklaşıma rehberlik edebilir. Özellikle devletin dışında tanımlanarak eleştirel bir nitelik taşıyan, genel toplumsal ve siyasal normlardan etkilenenlerin bunların geçerliliğini değerlendirmek üzere iletişime katıldığı, her zaman ve mekanda gerçekleşen bir birliktelik, bir araya geliş olarak politik kamusal alan³³⁶, günümüz dünyasına uygun bir iletişim sağlarken aynı zamanda temsili demokratik sistemin yeniden inşası için gerekli analizlerle, siyasal eylemliliğe yönelik güçlü bir temel de sağlamaktadır³³⁷. Habermas'a göre çöken kamusal alanın yeniden inşa edilmesi, demokratik araçlarla demokratik sistemin meşruluk krizinin üstesinden

³³²Ü. Yükselbaba (2012), s. 76-81.

³³³J. Habermas (2013), s. 276.

³³⁴J. Habermas (2013), s. 336-338-346.

³³⁵N. Onat (2013), s. 99.

³³⁶A. Y. Sarıbay ve S. S. Öğün (1998). *Bir politikbilim perspektifi*. Bursa: Asa Kitabevi, s. 27-28.

³³⁷T. A. Hasdemir, M. K. Coşkun (2008). Kamusal alan ve toplumsal hareketler. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 63(1), s. 122.

gelinmesiyle mümkündür. Aslında kamusal alanın yeniden inşasıyla meşruiyet krizinin çözümü birbiriyle bağlantılı olup birinin gerçekleşmesiyle diğerinin varlığı eş zamanlı olacaktır.

1970'ler sonrasında sosyal refah devletinin çöküşü, Sovyetler Birliği'nin dağılması, neo-liberalizmin yükselişi ve liberalizmin meşruiyet krizi devlet-toplum tartışmalarında sivil toplum ve demokrasi ilişkisini gündeme getirmiştir. Dünya kapitalizminin krizi aşmak için uyguladığı neo-liberal politikalarla sağlık, eğitim, sosyal güvenlik gibi özelleştirilmeye başlanan hizmetleri üstlenecek kuruluşlar olarak sivil toplum kuruluşları öne çıkmıştır. Giderek demokrasi tartışmalarının önemli bir parçasına dönüşen sivil toplum, buna ilişkin iki söylemi beraberinde getirmiştir. Birincisi, ekonomi-politik eleştirisiyle bağlantılı olarak sivil toplumun ekonomik karakterini öne çıkaran söylem, diğeri ise bağımsız öznelerin bilinçli ve gönüllü olarak oluşturdukları ilişkileri temel alan söylemdir. Bu, Rousseau'cu toplum sözleşmesi geleneğinin devamı niteliğindedir³³⁸. Habermas'ın kamusal alan modeli Rousseau'nun sivil toplum anlayışını alt yapı olarak alan ve eleştirel ekonomi-politikle sentezleyen bir modeldir³³⁹. Kamusal alanın içinden çıktığı bir birim olarak sivil toplum Habermas'ın sonraki çalışmalarında kamusal alan kavramı yerine kullanılmaya başlamıştır. Örneğin, iletişimsel eylem kuramında Habermas, "sistem" ve "yaşam dünyası" ayrımı yapar ve devletin ve ekonominin dışında tanımladığı yaşam dünyasının kamusal boyutunu ifade etmek üzere sivil toplumu kullanır. Buna göre yaşam dünyasının içinde kamusal iletişimi sağlayan sivil toplum, bu işlevi gönüllü kuruluşlar vasıtasıyla yerine getirir³⁴⁰.

Müzakereci demokraside sivil toplum ortamı, kamusal alanda gerek siyasi gerek ahlaki açıdan özgür ve eşit bireylerin rasyonel bir diyalog üzerinden konsensüse varabilmelerini sağlayacak bir ortam olarak kavranır³⁴¹. Çünkü müzakereci demokrasi, demokratik meşruiyetin başlıca koşulunu yurttaşların kendi yaşamlarını ilgilendiren kamusal meseleler hakkında söz sahibi olmasında görmektedir³⁴². Bireylerin kendi yararlarına olanı devlete karşı korkusuzca dile getirdikleri ve savunabildikleri bu ortam, birey ile

³³⁸M. Özbek (2004). *Kamusal alanın sınırları: Kamusal alan*. (Ed: Meral Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 26.

³³⁹J. Habermas (2013), s. 50-52.

³⁴⁰Ü. Yükselbaba (2012), s. 97-98.

³⁴¹M. K. Coşkun (2007), s. 18.

³⁴²Ü. Doğanay (2003), s. 14.

devlet arasındaki ilişkinin sağlıklı olarak kurulmasını sağlayacak bir ara-alanın varlığıyla mümkün olabilecektir. Bu ara-alan ise birçok siyaset bilimci tarafından “kamusal alan” olarak adlandırılmaktadır³⁴³. Temsili demokrasinin, yönetimin toplum eliyle gerçekleştirildiği siyasi bir ortam yaratmaktan ziyade toplumun genel menfaatlerini gerçekleştireceğini umarak sadece temsilciler seçtiği siyasi bir ortam yaratması, ayrıca bireylerin seçimlerini yaptıktan sonra kendi yaşam problemlerini dile getirip iletecekleri ve yasalarla temin edilmiş kurumsal bir arabirimin yokluğu, gerek bireysel gerek toplumsal yararın yakalanmasını rastlantıya bırakmaktadır. Bu tesadüfü aşmaya yönelik olarak, demokrasiye devlet ile toplum arasındaki ikiliğin olumsuzluklarını bertaraf edecek bir biçim kazandırılarak, onun toplumsal yaşam açısından amaçlanan işleve kavuşturulması gerekmektedir³⁴⁴.

İşlevi iletişim olan kamusal alanda gerekli iletişim koşulları sağlanmalıdır. Gerekli iletişim koşullarının sağlandığı kamusal alan, akli temel alan, eleştirel ve demokratik bir ortam olacaktır. Sadece hukuk normlarının devleti denetlemeye yetmeyeceğini söyleyen Habermas, bu denetlemenin karar alma olanaklarını ve iletişimi sağlayan araçları içeren bir kamusal alanla mümkün olacağını söyler. Bu ortamda birey, kendi dünyasından çıkarak hiçbir baskıyla karşılaşmaksızın rasyonel, eleştirel ve özgürce tartışmalara katılabilecektir. Günümüzde Habermas’ın sistem kaynaklı olduğunu söylediği yaşam dünyasına dair sorunlar böyle bir alanda aşılabilecektir. İdeal kamusal alan modelinin liberal burjuva kamusal alanı olduğunu düşünen Habermas, bu kamusal alanı aileden, ekonomi dünyasından ve devletten farklı bir alanda tasarlar. Kamusal alanda iletişim, bireylerin toplumsal birer özne olarak aynı zamanda kendi bilinçlerine vardıkları yerdir.

Devletle toplum arasında aracılık işlevini de üstlenen kamusal alanın devamlılığının güvencesi Habermas’a göre temel hak ve özgürlüklerdir. Temel hakları üç gruba ayıran Habermas, birinci grup temel hakların, düşünce üreten kamusal topluluğun alanına ve özel şahısların bu kamusal alanın içindeki siyasal işlevlerine ilişkin olduğunu söyler. Bunlara örnek olarak, düşünce ve ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü, ayrıca dilekçe hakkı, eşit oy ve seçim hakkını gösterir. Temel

³⁴³H. Bravo (2009). *I. Uluslararası müzakereci demokrasi sempozyumu: Birey ile toplum arasındaki müzakere zemini: kamusal alan*. (Ed: Sabahattin Balcı, Yadigar İzmirli, Yahya Kemal Yoğurtçu, Filiz Katman, Ekrem Ersin Cesur), İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, s. 102.

³⁴⁴H. Bravo (2009), s. 104.

hakların diğere grubu ise, bireyin mahrem alanındaki özgürlük statüsüyle ilişkilidir. Bunlar konut dokunulmazlığı ve şahsi özgürlük gibi haklardır. Temel hakların son grubu Habermas'a göre, özel mülkiyetin korunması, yasa önünde eşitlik gibi özel mülkiyet sahiplerinin burjuva toplumu alanında ilişkileriyle ilgilidir. Bütün bunlar, kamusal ve özel alanları, kamusal topluluğu oluşturan kurum ve araçları, özel şahısların hem yurttaş olarak siyasal işlevlerini hem de mülk sahibi olarak ekonomik işlevlerini güvence altına alır³⁴⁵.

Rousseau'nun genel irade kavramını, "kamusal olmayan kanaatler demokrasisi" olarak niteleyerek, bu kavrayışı önceden oluşmuş olması ve bir müzakere süreci içermemesi sebebiyle eleştiren Habermas, meşruluğun kaynağının bireylerin önceden belirlenmiş iradesi değil bizzat bu iradenin oluşturulma, müzakere edilme süreci olduğunu ifade eder. Ona göre kamusal alanda gerçekleşen müzakerenin aynı zamanda herkesin iradesinin biçimlendiği bir süreç olması, müzakere ilkesini hem bireyci hem de demokratik kılar. Habermas, "siyasal kamu"yu, yurttaşlardan oluşan bir kamusal topluluğun müzakere yoluyla kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali bir kavram olarak gördüğünden, bu kavramı normatif bir demokrasi kuramının temel kavramı olmaya elverişli bulur. Kamusal alandaki bu müzakere kavramı siyasal hareketlilikten ve üretici bir güç olan iletişimin kullanılmasından beslenir³⁴⁶.

Bu iletişimin tartışan, muhakeme yeteneğini kullanan bir kamu içinde sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesinin anayasal devlet ilkesi ile ilişkili olduğuna değinen Habermas, devlete rağmen eleştireliliğe sahip bir kamusal alandan ve muhakeme yeteneği olan bir kamuoyundan ancak yurttaşların genel yarara ilişkin meselelerde kısıtlanmadan belli özgürlüklerin tanındığı ve korunduğu bir ortamda söz edilebileceğini ifade eder. Ayrıca, yurttaşların, toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri temin edilmiş olarak tartışabildikleri ölçüde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olacaklarını söyler³⁴⁷.

Demokrasiye arzu edilen biçimi kazandırmada önemli bir araç olarak görülen kamusal alan, Habermas'da eşit ve özgür yurttaşların ortak sorunlar üzerinde bir araya gelerek

³⁴⁵J. Habermas (2013), s. 171.

³⁴⁶J. Habermas (2013), s. 43-44.

³⁴⁷J. Habermas (2004). *Kamusal alan: Kamusal alan*. (Ed: M. Özbek), (Çev: Meral Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 95-96.

tartıştıkları, devlete ve ekonomik alana karşı özerk ve her türlü baskı ve tahakkümden arınmış bir alandır. Bu noktada müzakereci demokrasi uygun bir kamusal alan oluşturarak orada gerçekleşen bir siyasal iletişim modeli sunmaktadır. Böylece siyasal iletişim, idari sistemin sınırlamaları ve kayıtlamalarından uzak olacağından, alınan kararların yurttaşların iradelerine dayanacağı ve böylece liberal demokrasinin meşruluk krizine çözüm olacağı düşünülmektedir³⁴⁸.

1.1.3. Müzakereci demokrasiye yöneltilen eleştiriler

Müzakereci demokrasi kuramı da her kuram gibi birtakım eleştirilere konu olmuştur. Bunların başında, müzakereci demokrasinin kültürel olarak önyargılı sayılabilecek bir tartışma kavrayışıyla bazı halkların veya grupların susturulmasına ve değersiz görülmesine yol açması iddiası gelir. Çünkü demokratik tartışma kavramları, dar biçimde eleştirel savla sınırlandırılmaktadır. Başka bir ifadeyle herkesin savının doğruluğunun karşı tarafın savıyla sınandığı bu tartışmalarda, savının doğruluğunu ispatlayamayan gruplar veya kişiler değersizleşecek ve tartışma dışı kalacaktır. Müzakereci demokrasiye yöneltilen diğer başlıca eleştiri konusu ise bu kuramın anlaşmaya varmayı amaçlayan tartışma süreçlerinde ya hareket noktası olarak ortak bir anlayışı esas alması ya da nihai olarak ortak bir yarar hedefini varsayma eğilimidir³⁴⁹.

Habermas'ın kamusal alan modelinin farklılıkları dışlaması veya güçsüzleştirmesinden kaynaklanan bu eğilim, birçok feminist kuramın ısrarla vurguladığı gibi kamusal yaşam/özel yaşam ikiliğinin yaşamın tüm alanlarında cinsiyetler arası toplumsal hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin pekiştirilerek sürdürülmesine neden olmuştur³⁵⁰. Müzakereci demokrasi modelini savunanlardan Seyla Benhabib, Habermas'ın müzakereci demokrasi modelinde kamusal meseleler ve özel yaşam meseleleri arasındaki özcü ayırım olarak gördüğü ayırma karşı çıkarak, kadınlar açısından özel bir öneme sahip meseleleri dışlamayacak şekilde normatif söylem anlayışını yeniden formüle etmeye çalışır³⁵¹. Yine Nancy Fraser, Habermas'ın kamusal ilkelerini benimsemekle beraber

³⁴⁸A. Özalp (2011). *Liberal demokrasinin derinleştirilmesi gereği ve müzakereci demokrasi*. <http://www.politikadergisi.com/sites/default/files/kutuphane/liberal-demokrasinin-derinlestirilmesi-geregi-ve-muzakereci-demokrasi.pdf> (Erişim tarihi: 07.05.2014)

³⁴⁹I. M. Young (1999), s. 174.

³⁵⁰J. L. Cohen (1999). *Demokrasi ve farklılık: Demokrasi, farklılık ve özel yaşam hakkı*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s.270-271.

³⁵¹S. Benhabib (1999b). *Modernizm, evrensellik ve birey*. (Çev: Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 133.

Habermas'ın kamusal anlayışını üniter ve zayıf bularak aktif olarak yönetime ilişkin kararlar alan, katılımcıları tam manasıyla güçlü kılan siyasal kamuları savunur³⁵².

Her ne kadar kamusal alana verdiği önem dolayısıyla demokratik idealle uyumlu bir kuram geliştirmiş olsa da “kamusal”ın kapsamı konusunda tam bir açıklık sağlamamış olan Habermas'ın kuramı, kamusal müzakerecinin özel ve sivil alanları da kapsayacak şekilde sınırlarının genişliği tehlikesi yarattığı için eleştirilmektedir. Bu konuda Mustafa Erdoğan, William Galston'un, müzakereci idealin, sonuç olarak “özgürlük taleplerini zayıflatan bir cumhuriyetçilik”e ve “imanın kamusal taleplerini inkar eden bir rasyonalizm”e dönüştüğüne ilişkin eleştirisini paylaşır³⁵³.

Kamusal tartışmayı en büyük öncelik olarak gören müzakereci demokrasinin bu önceliği insan haklarına dahi tanımayıp, üstelik temel hakların müzakereci demokratik sürecin ürünü olması gerekliliğini öne sürmeleri başka bir eleştiri konusudur. Haklar da dahil olmak üzere hiçbir şeyin meşru demokratik kararlara sınırlar koyamayacağını öne süren müzakereci demokrasi de liberal düşünürleri, bireylerin doğuştan sahip oldukları “doğal” haklar düşüncesine demokrasi karşısında üstünlük tanıdığı gerekçesiyle eleştirir³⁵⁴. Iris Young'ın, hakların konsensüsle üzerinde karar kılınmasına göre oluşacağına ve konsensüsün değişmesine bağlı olarak önceden hak olan şeyin hak olmaktan çıkacağına ilişkin yaklaşımını değerlendiren Gould, bir zamanlar yasal kabul edilen, sonbaharda yaprakları yakma hakkının daha sonra çevre kirliliğine ilişkin kaygılarla kaldırılması gibi, konsensüse dayalı kararlarla belirlenen yasal haklar olabileceğini fakat insan hakları söz konusu olduğunda çoğunluk kararının ve geçicilik kuralının işlemeyeceğini belirtir³⁵⁵. Müzakereci demokrasiye yöneltilen eleştiriler çok yönlü olmakla birlikte temel olarak üstü kapalı bir dışlayıcılık içermesi ile toplumda rasyonel bir uzlaşmayı varsayması yönündeki eleştiriler üzerinde durulacaktır.

1.1.3.1. Müzakereci demokrasi modelinin örtük dışlayıcı arka planı

Müzakereci demokraside daha evvel bahsedildiği gibi esas olan, katılımcıların hiçbir önyargıya ya da önden gelen bir norma bağlı olmaksızın siyasal bir sorunu çözmeye

³⁵²J. L. Cohen (1999), s. 272.

³⁵³M. Erdoğan (2009b). *Müzakereci demokraside sorunlar: Liberalizm demokrasi ve Türkiye modeli*. İstanbul: Plato Film Yayınları, s. 71.

³⁵⁴M. Erdoğan (2009b), s. 71-72.

³⁵⁵C. Gould (1999). *Demokrasi ve farklılık: Eşitlik, farklılık ve kamusal temsil*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 255.

çalışmalarıdır. Katılımcılar özgür ve eşit şartlar altında öneriler ortaya koyup bunları eleştirirler. Her öneri daha iyi gerekçelendirilmiş başka bir öneriye kadar geçerlidir. Bu her bir katılımcının “daha iyi bir savın gücü” nedeniyle bir sonuca rıza göstermesini gerektirir³⁵⁶. Amacı konsensüse varmak olan müzakere sürecinde, bir önerinin geçerliliğinin tek kriteri gerekçelendirmeye dayalı ikna olup, bunun dışında kişiler belli önerileri benimseme ya da reddetmeye yönelik baskıya veya tehdide maruz kalmaz. Fakat müzakereci demokrasinin kamusal iletişim için öngördüğü şartların gerçekçi olmadığı ve müzakereci demokraside müzakere sürecinin aslında bir elit etkinliğine dönüşerek üzerinde yeterince düşünülmüş-taşınılmış olmayan tercihleri dışlama eğilimi gösterdiği söylenmektedir³⁵⁷.

Müzakereci demokraside üzerinde ısrarla durulan husus, konuşmacıların siyasal ve ekonomik manada eşitliğidir. Bir başka ifadeyle siyasal ve ekonomik gücü eşitlemenin konuşmacıları eşit kıldığı varsayımdır. Fakat iletişime dayanan böyle bir kuram içinde kişileri eşit konuşmacılar olmaktan çıkararak güç, sadece siyasal baskıdan ve ekonomik bağımlılıktan kaynaklanmaz. Aynı zamanda kişilerin kendilerinde konuşma hakkı bulup bulmamasına neden olan içsel bir duygudan da kaynaklanır. Her ne kadar müzakereci kuramcılar ideal olarak ekonomik ve siyasal gücün etkisini yok ederek her bireyin konuşma, anlama ve algılama durumlarının eşitleneceğini varsaysa da, bu varsayım insanların kültürel farklılıkları ile toplumsal konumlarının göz ardı edilmesidir. Ekonomik ve siyasal gücün etkisi ortadan kaldırıldığında dahi kişilerin konuşma ve anlama tarzları arasındaki farklılıklar hala devam ediyor olacaktır³⁵⁸.

Müzakereci iletişim modelinin temel olarak Batı'nın kendine özgü kurumlarını referans aldığı görülmektedir. Burjuva devriminin egemen kurumları olmayı başarmış iddialı kurumlar olan bilimsel tartışma, modern parlamentolar ve mahkemeler gibi yapılar müzakereci modelin referans aldığı kurumsal bağlamlardan sayılabilir. Aydınlanma döneminin başlarından itibaren gerek erkek egemenliğini gerek sınıfa ve ırka ayrılmış toplumlarda beyaz ve üst sınıf egemenliğini yansıtan bu egemen kurumlar, çoğunlukla çeşitli yönlerden seçkin ve dışlayıcı olmuşlardır. Parlamentodaki tartışmalar ya da mahkemelerdeki savlar dikkatle incelendiğinde, bu kurumların gerçek manada iddiaların

³⁵⁶I. M. Young (1999), s. 178.

³⁵⁷M. Erdoğan (2009b), s. 72.

³⁵⁸I. M. Young (1999), s. 178.

dile getirilerek herkesin kendi fikrince gerekçeler sunduğu özgür ve açık kamusal forumlar olmadığı görülmektedir. Bunlar, kişilerin birbirlerinin perspektiflerini karşılıklı olarak açıkça tanımamasından ziyade müzakereye çekişmeci bir karakter verirler. Bu durum aslında müzakerenin anlaşmaya varmaktan öte, savı kazanmayı amaçlayan bir rekabet içermesinden kaynaklanmaktadır³⁵⁹.

Bu durum, müzakere sürecinden ve arenasından dışarı atılmaya çalışılan ekonomik ve siyasal gücün yerine başka bir gücü koyarak, gücü başka bir şekilde sürece dahil etmektedir. Demokratik tartışma pratikleri, kazananların ve kaybedenlerin olduğu bir yarışmanın hamleleriyle sınırlandırıldığında, bu pratikler oyunun kurallarını iyi bilen kimselere ayrıcalık tanımış olur³⁶⁰. Burada iddiacılık ve konuşma sanatının inceliklerini biliyor olmak bir önceliktir.

Müzakere sürecinin iletişimle ilgili ayrıcalıklı ve bu sebepten dışlayıcılık taşıyan yanına ilişkin çeşitli örnekler verilebilir. Müzakere kuralları, önermeden sonuca doğru tutarlı bir biçimde ilerleyerek çıkarsama tablosunu açıkça ortaya koyan konuşmaya diğer konuşmalara nispeten öncelik tanır. Bu düzgün anlatım kuralları özgül anlatım normları olduğundan bu tip konuşma üslupları bir ayrıcalık göstergesi ve ifadesidir, öğrenilmesi gerekir³⁶¹.

Habermas'da iletişimin rasyonel sözel eylemle sınırlandırılması sözel eylemle ilgili bazı sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Onun kamusal alanda söyleme katılma ve sesini duyurma konusunda bütün katılımcıların özgürlüğü iddiasına karşın, bu tartışmada çıkmayan bazı seslerin bulunduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Halk önünde konuşamayan ve derdini anlatamayan ya da korku, baskı yüzünden içsel olarak kamu hayatından uzaklaşarak kamu hayatına katılmayan kişiler vardır³⁶².

Aynı şekilde müzakere normlarının duygusal parlama ve fiziksel taşkınlık içermeyen konuşmaya da ayrıcalık tanıdığı görülmektedir. Bu normlar zihin ile beden ve akıl ile duygu arasında bir karşıtlığı varsaydığından soğukkanlılık ve duygusal ifadeden arınmışlığı nesnellikte ölçüt olarak alırlar. Başka bir ifadeyle öfke, incinmişlik ve ateşli olarak duyguların dışavurumu gibi duygusal tezahürler bir zayıflık, nesnellikten ve

³⁵⁹I. M. Young (1999), s. 178-179.

³⁶⁰I. M. Young (1999), s. 179.

³⁶¹I. M. Young (1999), s. 180.

³⁶²C. C. Gould (1999), s. 251.

kendini denetimden yoksunluk olarak görüldüğünden bu duyguların eşlik ettiği iddiaların değerini düşürür. Oysa siyasal alanda kişilerin siyasal meseleleri tartışarak birbirini ikna etme çabasında sav, var olması gereken bir unsur olmakla birlikte siyasal iletişimin tek yolu değildir, başka iletişimsel araçlarla iç içe geçmiş olarak ya da onların yanı sıra başka birçok şekilde ifade edilebilir³⁶³.

1.1.3.2. Müzakereci demokrasi modelinin toplumda birliği varsayması

Müzakereci demokrasiye söylem yoluyla genelleştirilebilir çıkarların tespitine yapılan vurgu, bireysel farklılıklarla grup farklılıklarına kamusal alanda yeterli bir ağırlık verilip verilmediği yönünde sorgulanmaktadır. Müzakere sürecinde esas olarak herkesin konuşma özgürlüğü olduğundan ve hiçbir çıkarın dile getirilmesinin engellenmemiş olmasından dolayı cinsiyet, ırk, kültür gibi özelliklere ilişkin farklılıkların ve bu farklılıklardan doğan ihtiyaçların açıkça bastırılmasından söz edilemese de, söylemin amacının ve yönteminin anlaşma olması, farklılıkları aşılması gereken bir olgu noktasına taşımaktadır. Burada, karşılıklı tanıma çeşitliliği artırmak ya da çekişmecî demokrasinin öngördüğü gibi eklemelenmesini sağlamak amaçlı değil anlaşmaya varma amaçlıdır. Söylemin normatif ilkesi esasen teksesliliktir³⁶⁴.

Uzlaşmaya varmayı amaçlayan bir müzakere süreciyle ortak yarara vurgu yapan müzakereci demokrasi modelinin toplumda birliği amaçlaması yönünden eleştirilere uğraması, birliği sağlamak suretiyle yine bir dışlayıcılıkla sonuçlanmasındandır. Çünkü Mouffe'un da belirttiği gibi dışlama olmadan rasyonel bir konsensüsün kurulması imkansız görünmektedir. Bütünün katıldığı meselelerde serbest ve sınırlanmamış bir müzakerecinin sonucunda alınan kararların, müzakereci demokrasinin koşullarına uyularak gerçekleştiği için modern toplumun gelişimini kesin olarak belirlediği ve garantilediği varsayılır. Mouffe, çağdaş liberallere göre siyasetin ya Habermas'da olduğu gibi bozulmamış iletişim koşullarında oluştuğu ya da Rawls'daki gibi kamusal aklın özgür icrasıyla tesis edilecek rasyonel bir konsensüs alanını ifade ettiğini söyleyerek bu yaklaşımı eleştirir³⁶⁵.

³⁶³I. M. Young (1999), s. 181.

³⁶⁴C. C. Gould (1999). S, 246.

³⁶⁵C. Mouffe (2009), s. 140-141.

Gerek Rawls gerekse Habermas, demokrasiyle liberalizmi uzlaştırmaya çalışırken özgürlük ile eşitliğin uyumuyla ilgili sorunlara çözüm bulduklarını söylerler. Mouffe buna yönelik çözümlerinin her ne kadar farklı olsa da Rawls ve Habermas'ın halkın katılımı, bireysel hak ve özgürlükler ile eşitlik ve eşitlik talepleri arasındaki çelişkinin belirli koşullardaki müzakere süreciyle aşılabileceği inancında olduklarını söyler. Fakat Mouffe'a göre her ikisi de Rawls'un liberalizmi, Habermas'ın ise demokrasiyi imtiyazlı kılması sebebiyle başarısız olmuştur. Mouffe, bu başarısızlığın liberal demokrasinin esasını oluşturan iki mantık arasında nihai bir uzlaşmanın imkansızlığı sebebiyle son derece doğal olduğunu söyler. Mouffe'a göre, liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilim bir müzakere ilişkisi yoluyla çözülmeye çalışılmamalı, bunlar birbirine eklenen bir etkileşim ilişkisinin yaratılması olarak değerlendirilmelidir³⁶⁶.

Mouffe, müzakereci demokrasinin, ekonomiden esinlenen ve siyasal katılımın erdemlerini reddeden çıkara dayalı demokrasi kavramına karşı çıkmasını ve amacını övgüye değer bulduğunu söyler. Fakat müzakereci demokrasi kuramcıları politikada adalet ve ahlak sorunlarını ortaya atmış, böylece demokratik yurttaşlığın farklı şekillerde düşünülmesini sağlamaya çalışmışlardır. Siyasetin temel konusunu akıl ve rasyonel tartışma olarak gören müzakereci demokrasi, ekonomik modelin yerine siyasetin özgüllüğünün olmadığı ahlaki bir modeli koydukları için Mouffe tarafından eleştirilir³⁶⁷.

Dışlamasız bir konsensüsün gerçekleşebileceğini mümkün gören müzakereci demokrasi, Mouffe'a göre liberal-demokratik çoğulculuğu tam anlamıyla tasavvur edememiştir. Mouffe gerek Rawls'un gerek Habermas'ın bir konsensüs oluşturmak için çoğulculuğun kamusal alandan uzaklaştırılmasına işaret ettiklerini söyler. Her ne kadar ikisi bunu farklı şekillerde yapsa da Rawls'un çoğulculuğu özel alana havale etmesi ve Habermas'ın üstü kapalı da olsa tartışma prosedürleriyle kamusal alandan çoğulculuğu kovması, Mouffe'a göre çoğulculuğun kamusal alandan yok edilmesi sonucunu doğurur. Rasyonel bir tartışma yoluyla kararların herkesin çıkarını içerecek bir şekilde alınarak tarafsız bir görüş noktasının yakalanabileceğini savunan müzakereci demokrasi kuramcılarının bu inançlarına karşı Mouffe, Wittgenstein'in görüşlerinden yararlanarak eleştiriyi sürdürür. Çeşitliliği tek bir yurttaşlık modeline indirgemeye çalışmak yerine bu çeşitliliğin kabul

³⁶⁶C. Mouffe (2009), s. 20-21.

³⁶⁷C. Mouffe (2009), s. 56-57.

edilerek değerinin yükseltilmesini öneren Wittgenstein, demokratik bir yurttaşlığın biçimlerinin çoğulluğunun teşvik edilmesi ve buna yönelik kurumların yaratılması gerektiğini söyler. Mouffe'a göre Wittgenstein'in bu yaklaşımı, rasyonel olanın en iyi ve tek yolunun olmadığına dair bir kabulle beraber, tam olarak çoğulcu demokrasinin temelidir. Mouffe, çok çeşitli yurttaşlık tiplerinin, demokrasi için bir tehlikeden öte demokrasinin varoluş sebebi olduğunu söyler³⁶⁸.

1.2.Çekişmeci (Agonistik) Demokrasi

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un çoğulculuk anlayışı ve çatışmacı düşünceyle yoğurdukları, liberal demokrasinin geliştirilebilir ve uygulanabilir yöntemlerini, ilkelerini kullanarak oluşturdukları çekişmeci demokrasi kuramı, radikal demokrasi kuramlarının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberal bir sosyalizm hedefiyle hareket eden Laclau ve Mouffe, bugün geçmişte olmadığı kadar liberal kurama ihtiyaç olduğunu ve sol için hayati sorunun liberal demokrasiyle uyumlu bir sosyalizme nasıl ulaşılacağı olduğunu ifade ederler. Amaçları, demokratik bir çerçevede sosyalist hedeflerin yeniden tespitini yapmak ve bu hedeflerin siyasal liberalizmin kurumlarıyla eklemlenerek sosyalist projenin çoğulcu demokrasinin önemini kabul eden bir yolla yeniden tanımlamaktır³⁶⁹.

İşçi sınıfının ontolojik merkeziliğini temel alan sınıf politikası reddedilerek, onun yerine hegemonik eklemlenmelerle bir araya gelmiş çeşitli toplumsal öznelerin, demokratik mücadelelerini yücelten bir post-Marksist yaklaşımla kuramlarını geliştiren³⁷⁰ Laclau ve Mouffe, birçok tâbiyet ilişkisinin temelinde bulunan kapitalist üretim ilişkilerine son vermek gerektiğinden dolayı, her radikal demokrasi tasarısının sosyalist bir boyut taşıdığını fakat radikal demokrasinin sosyalizmin bir bileşeni olmadığını iddia ederler. Bunu ise şu örnekle ifade ederler: radikal ve çoğul bir demokrasi stratejisi içinde bir öge olarak üretim araçlarının toplumsallaştırılmasından söz edildiğinde, ne üretilip nasıl

³⁶⁸C. Mouffe (2009), s. 60-82-83.

³⁶⁹C. Mouffe (2010), s. 135.

³⁷⁰S. Kaygalak (2001), s. 33. N. B. Çelik (1997), s. 50. “Yeni’ toplumsal muhalefet odaklarının (öğrencilerin, feministlerin, çevrecilerin, eşcinsellerin vb.) belirmesi ve bunların da toplumsal dönüşüme öncülük edebileceği düşüncesinin yayılmasına neden olan tüm... tarihsel gelişmeler, burjuva demokratik yollarla sosyalizme geçişi ve esas olarak da, sınıflar arası ‘halk’ ittifakı temalarını merkezileştiren Avrupa Komünizminin ortaya çıkış koşullarını hazırlamıştır. Avrupa Komünizmi, Marksizmin sınıf egemenliği ve proleterya diktatörlüğü kavramlaştırmalarının ter edilerek, sınıf politikası yerine, kitle demokrasisine ağırlık verilmesini gerekli gören bir teorik konumlanış olarak 1970’lerin sonlarında gelişmiş ve post-Marksist anlayışın da esin kaynağı olmuştur”: S. Kaygalak (2001), s. 35.

üretileceğine ve ürünlerin paylaşılma biçimlerine ilişkin kararlara bütün öznelere gerçek katılımı esas olduğundan bu toplumsallaştırma sadece işçilerin özyönetimi anlamına gelmez. Üretimin toplumsal amaçlarla kullanımı ancak bahsedilen şekilde sağlanabilir. Konuyu işçilerin özyönetim sorunu olarak değerlendirmek Laclau ve Mouffe'a göre, işçilerin çıkarlarının başka grupların taleplerini dikkate almayacakları bir tarzda kurulabileceği ihtimalini göz ardı etmektir³⁷¹.

Toplumsal bir devrime ihtiyaç olmaksızın kapitalizmin dönüşümünü gerekli gören çekişmeci demokrasi, post-Marksist yaklaşımın sosyalizme alternatif olarak sunulan kuramsal bir çabası olarak değerlendirilebilir. Post-modern dünyanın geçerli bir paradigmasını kurmak üzere yola çıkan çekişmeci demokrasi, Tülin Öngen'e göre bu anlamda sadece bir siyaset kuramı değil aynı zamanda alternatif bir toplum ve yaşam anlayışını simgelemektedir. Öngen, radikal demokrasi kuramcılarının, günümüzde aciliyetle giderilmesi gereken sorun ve ihtiyaçları devrim gibi sancılı ve pahalı bir yol yerine günümüz sistemlerinin içsel dinamiklerini harekete geçirmek suretiyle çözümlenmeye giriştiklerini söyler³⁷². Laclau ve Mouffe, liberal demokrasi kavramının tükendiği ve meşruiyetinin ciddi manada tartışıldığı noktada çekişmeci demokrasi kavramını ortaya koyar³⁷³. Mouffe ve Laclau'nun radikal demokrasi anlayışı, tamamıyla farklı bir sistem düşünün bir kenara bırakılarak, sermaye birikimini düzenlemenin birçok farklı yolunun olduğu ve bazılarının eşitlik mücadelesi zeminine daha yakın olduğu unutulmayarak, yeni sol projenin bu çekirdek üzerine kurulması gayretindedir. Sosyalist mücadele hattı yeniden tanımlanmalı ve tüm demokratik toplumların eksikliklerine rağmen devrime ihtiyaç olmaksızın mevcut demokratik değerleri, kendilerine temel aldığı ilkeler ve kurumları radikalleştirilerek herkes için eşitlik ve özgürlük sağlanmalıdır. Mouffe, bazı koşulların demokratik sistemi kurmak için devrimi gerektireceğini, bu yüzden devrim fikrinin sonsuza kadar rafa kaldırılması taraftarı olmadığını dile getirir. O sadece mevcut demokrasilerin radikalleşme için simgesel kaynakları taşımasından dolayı

³⁷¹ E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 273.

³⁷² T. Öngen (1993). Marksizm ve radikal demokrasi stratejisi. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, XVII(158), s.37-38.

³⁷³ U. Batı (2010). Liberal demokrasinin dönüşümü ya da post-Marksist eleştirinin zafiyeti: "Radikal demokrasi projesinin eleştirisi: *Akademik Bakış Dergisi*, 22(Ekim-Kasım –Aralık). <http://www.akademikbakis.org/eskisite/22/16.pdf> (Erişim tarihi: 16.09.2014)

devrime ihtiyaç olmadığını söyler. Ona göre sorun, idealin olmaması değil, pratiğe tam anlamıyla dökülememesidir³⁷⁴.

Yazarlar demokrasi düşüncesi bağlamında sosyalist stratejilerin birbirine yeniden eklenmesinden söz ederler. Buna göre, demokratik devrimin başlangıcı olarak ifade edilebilecek Fransız devrimine denk düşen dönemde, eşitlik ilkelerinin yurttaşlığın kamusal alanı düzeyinde öne sürülme girişimleri vardı. Sosyalizmde ise bu eşitlik ilkesinin ekonomik ilişkilere yaygınlaştırılması vardır. Çağdaş toplum, eşitsizliğin yarattığı başka birçok ilişki biçimi geliştiği için demokratik devrim farklı doğrultularda ilerlemiştir. Sosyalizm ise bu nedenle bu var olan geniş süreçlerin bir bileşenidir. Fakat eşitlik ilkesi genel ve biçimsel bir ilke olduğundan bazen demokratik bir bakış açısıyla reddedilecek bazı içeriklere de uygulanabilir. Buradaki esas sorun da Laclau ve Mouffe'a göre eşitlik taleplerinin çeşitlenmesiyle bu ilkenin tikel içeriklere daha az iliştilmesidir. Mücadeleyi hegemonik kılan da budur. Düşünürler bu anlamda hegemonik mücadeleyi, bir taraftan öne sürülen tikel içeriklerin ötesinde bir ilkeyi evrenselleştirmek olarak anlarken aynı zamanda bu hegemonik mücadeleyi o tikelliklere kendilerini aşan bir evrenselliği temsil etme rolü vermek olarak çözümlerler³⁷⁵.

Solun sorununu sadece sınıf mücadeleleri ve üretim ilişkilerinin sosyalist dönüşümüyle ilgilenmesi ve yeni toplumsal hareketler olarak nitelenen dinamiklere ve uygulanan diğer baskı biçimlerine duyarsızlık olarak belirten Laclau ve Mouffe, Zournazi ile yaptıkları söyleşide, kitaplarında işçi sınıfının mücadelesinin yeni hareketlerin mücadelelerine, feministler ve çevreciler gibi grupların öteki baskı biçimlerine karşı verdiği mücadelelere eklenmesinin üzerinde ısrarla durduklarını, fakat günümüzde komünizmin çöküşüyle ya da sosyalizmin kötü bir şey olarak algılanmasıyla artık muhalefetin sınıf bileşeninin kaybolduğunu söylerler. Mouffe'a göre yeni baskı biçimlerine karşı verilen mücadelelerin, toplumsal muhalefette baskın dinamik haline gelmesi, Richard Rorty'nin "sınıf mücadelesine geri dönüş" ü savunmasını haklı hale getirmiştir. Mouffe'a göre ırkçılık, cinsiyetçilik gibi tüm baskı biçimlerine karşı savaşılmalı fakat her ne kadar

³⁷⁴M. Zournazi (2004), s. 145-156.

³⁷⁵M. Zournazi (2004), s. 141.

“sınıf” terimi sorunlu olsa da işin sınıfsal yönü ve geleneksel sosyalist mücadelelerin artık küçümşenen ekonomik eşitlik talebi de göz ardı edilmemelidir³⁷⁶.

Laclau, Karl Marx’ın sınıf ile kastettiğinin sadece ekonomik eşitsizlik olmayıp, bu kavramın üretim ilişkisinde etrafında sınıfsal bir kimliği yapılandıran bir pozisyonun varlığı ile de ilişkili olduğunu söyler ve ekonomik eşitsizliğin küreselleşmenin de etkisiyle 19. yüzyıldan çok daha fazla yaygınlaşarak dile geldiğini ifade eder. Bu yüzden sınıfsal eşitsizlik ya da toplumsal eşitsizlikten çok, bu eşitsizliğin insan öznesinin üretim ilişkisindeki pozisyonu olarak ifade edilebilecek sınıfsal bağlamda nasıl kavramsallaştırılıp nasıl değerlendirildiği esas sorunu teşkil eder. Mouffe da bu konuda Laclau’ya katılarak sınıf sorunundan değil fakat kapitalist sistem eleştirisi etrafında yapılan bir sorunsalın varlığından söz eder. Başta sol olmak üzere insanların, kapitalizmin egemen neo-liberal formuna bir alternatif olmadığına, bir alternatifsizlik inancına teslim olmuş olmalarını eleştirerek, geliştirmeye çalıştıkları toplumsal tahayyülde en önemli şeyin tutkuların, sağ popülizmin yaptığından farklı bir biçimde harekete geçirilmesi gerekliliği olduğunu ifade ederler. Mouffe’a göre küreselleşmeye karşı savaş, küreselleşmenin içinde barındırdığı birçok önemli ve olumlu yeniliği stratejik bir biçimde örgütlemek ile yapılabilir. Kapitalizmi yok edip tamamen yeni bir sosyalist sistem retoriğinin sonuç vermeyeceğini söyleyen Mouffe, Fransa’daki “Piyasa ekonomisi evet. Ama piyasa toplumu, hayır” sloganını hatırlatarak, solun, üstü kapalı biçimde neo-liberalizmin toplumun tümünün piyasaya dönüşmesi isteği karşısında yeni strateji ve öneriler getirmesini tavsiye etmektedir³⁷⁷.

Demokrasiyi özellikle kimliklerin çeşitliliğine olanak sağlayan bir enstrüman olarak gören çekişmecî demokraside, bir kimliğe sahip olmanın koşulu “yapıcı çevre”yle ilişkili olup her kimliğin kaynağı esas olarak öteki kabul edilir. Bu noktada mücadele edilmesi gereken bir şey de kimliğin ötekine karşıt olarak yapılanmasıdır. Buna Chantal Mouffe, İslam’a karşı Hıristiyanlık gibi, Avrupa kimliğini Müslüman dünyayla kurduğu karşıtlık ilişkisi üzerinden yapılandırmada ısrar eden sağ hareketler örneğini verir³⁷⁸.

³⁷⁶M. Zournazi, (2004), s. 142.

³⁷⁷M. Zournazi (2004), s. 145.

³⁷⁸M. Zournazi (2004), s. 151.

“Öteki” ni, bir ülkenin sözde sahiplerinin kaynaklarına ve yaşam tarzlarına karşı bir rakip olarak görmek ya da kimliği karşı çıkılacak, uzlaşılacak bir olgu olarak ele almak sorunların çözümünü sağlayacak bir davranış şekli değildir. Mouffe, Fransa’da “Mesele, insanlara ırk diye bir şeyin olmadığını öğretmek, böylece ırkçı olmazlar” diyen insanlara bile rastladığını, bu tip yaklaşımda olan insanların, ırkın var olmadığını ispatlamanın bilimsel bilgi meselesi olduğuna, bilimsel bir mantığın insanları ırkçı olmaktan alıkoyacağına inandıklarını söyleyerek bu anlayışı rasyonalist bulur. Mouffe’a göre bu rasyonalist anlayış, insanlara rasyonel davranmaları ve ahlak ilkelerini benimsemeleri, kabul etmeleri yönünde rasyonel bir biçimde telkinde bulunmaya çalışır. Halbuki asıl sorun, ırkçı söylemlerin yabancıları dışlayıp içinde barındırmayan kimlik biçimleri yaratmasıdır. Mouffe’a göre bir hegemonik mücadelede rasyonel ya da ahlaki bir argüman üretmek amaçlanmaz. Yapılması gereken, örneğin ırkçılığı bir tür ahlaki hastalık olarak görmeyip, ırkçı kimliklerin her zaman belirli ekonomik ve toplumsal koşullardan da etkilendiğini göz önüne alarak ırkçılıkla, başka kimlik biçimleri yaratmak suretiyle mücadele etmektir. Laclau ve Mouffe bu nedenle solu kendi siyasetini hegemonik alana girmeden, sadece soyut olarak kurguladığı haklarla ilgili rasyonalist bir söylem üzerinden yürütmekle suçlar. Çünkü hegemonik alana girmeden gerçek ve ilerici bir siyasal alternatif üretmek imkansızdır³⁷⁹.

1.2.1. Anti-demokratik modernite mi, modernleşirken demokratikleşme mi?

Mouffe’a göre, aydınlanmanın rasyonellik ve evrensellik olarak ifade edilebilecek epistemolojik boyutunu eleştirmek Habermas’ın dediği gibi demokratik projeden yani siyasal boyutundan vazgeçildiği anlamına gelmez. Aydınlanma rasyonalizmini eleştirmek modern projeye tehdit oluşturmak bir kenara demokratik kurumları genişletmenin ve savunmanın yollarını açar. Müzakereci demokrasinin, demokrasiyi savunmanın ona rasyonel temeller vermekle mümkün olduğu ve rasyonalizmi eleştirmenin demokratik projeyi tehdit ettiği savının aksine Mouffe’a göre eğer günümüzde demokrasiyi tehlikeye sokan bir şey varsa o, siyasetin doğasına karşı kör ve siyasetin alanında tutkuların oynadığı rolü inkar ettiği için rasyonalist yaklaşımdır. Aydınlanmanın bu evrenselci ve rasyonalist yönü günümüzün demokratik siyasetinin yeterli bir şekilde anlaşılmasında engel haline geldiğinden, Aydınlanma’nın bahsedilen

³⁷⁹M. Zournazi (2004), s. 153-155.

bu yönü Mouffe'a göre, siyasi çerçevesi muhafaza edilmek kaydıyla terk edilmelidir. Mouffe, Marksist-sosyalizm ve sosyal-demokrasi kavramlarının sola kurduğu tuzaktan kaçınarak sol için önerilen radikal ve çoğulcu bir demokrasi yolunda önerilen sosyalist projenin "tamamlanmamış modernite projesini" sürdürdüğünü fakat Habermas'dan, bu projede artık Aydınlanma'nın epistemolojik bakış açısı tarafından oynanacak bir rolün kalmadığı inancı yönünden ayrıldığını söyler³⁸⁰.

Aydınlanma, ortaya koyduğu ve olumsuzlukların sorumlusu olarak görülen evrensellik anlayışıyla Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcileri Theodor Adorno ve Max Horkheimer tarafından da eleştirilmiştir. Bu evrenselcilik anlayışı, bireyin aklının dahi tümel olana tabi kılınmasına ve bireyin fiili hayatta tümelin tahakkümü altında yaşamasına zemin hazırlamıştır. Böylece Aydınlanma, insanları bir taraftan dogmalardan kurtarıırken diğer taraftan başka bir baskı çemberi oluşturmuştur. Denklemlerle açıklanmaya çalışılan her olayın baştan belli olduğu Aydınlanma düşüncesinde, tekrarlarla açıklanan olayların içindeki tikel koşul yok sayılır ve farklılıklar denkleme sokularak denkleştirilir³⁸¹. Böylece toplumdaki her birey tektipleştirilerek buna uymayanlar ötekileştirilir.

Habermas'ın Aydınlanma eleştirisinde ve Aydınlanma'nın içine düştüğü çelişkileri ifade etmede, aklın kendisi olarak görmeyip aklın tahrif edilmiş şekli ve aklın bir sapması olarak araçsal akıl kavramının, insanları yabancılaştırdığına, onları bağımlılık ve vesayetten kurtaracağına yaşam dünyalarının sömürgeleşmesine yol açtığını söyler³⁸². Habermas, Aydınlanma'nın sonuçlarını göz ardı etmemekle ve bunları birer veri olarak kabul etmekle beraber, Aydınlanmayla beraber aklın araçsallaşmasına ve doğa ve toplumun belirli güçlerce despotik bir biçimde tahakküm altına alınmasına karşı çıkmıştır. Habermas, Aydınlanma'nın insanlık tarihinde öznenin kendini geliştirecek bir miras bıraktığını ve bu mirasın demokratikleşmeye katkısı olacağını kabul eder.

³⁸⁰C. Mouffe (2010), s. 25; C. Mouffe (1997). Decision, deliberation and democratic ethos. *Philosophy Today*, 41(1), s. 14; G. Demir (2014), s. 176.

³⁸¹M. Eğri (2011). *Aydınlanmanın diyalektiği/ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer "Aydınlanma ve mit ilişkisi"*. <http://politiksoylem.com/aydinlanmanin-diyalektigi-theodor-w-adorno-ve-max-horkheimer-aydinlanma-ve-mit-iliskisi/> (Erişim tarihi:22.11.2014)

³⁸²N. Vergin (2006), s. 292-293.

Habermas'ın modernizm anlayışında toplumsal rasyonalitenin gerçekleşmesi, adalet ve ahlakın varlığının öne çıkarılması vardır ve ona göre modernite bu olanaklara sahiptir³⁸³.

Aydınlanmanın araçsallaşmış aklının doğaya hükmetme ve mutluluğu sağlayacak araçları güvenceye almaya dayanan ilerlemesi, aslında içinden çıkılmaz bir gerileyişe sebep olmuştur. Çünkü tikeli evrenselin içinde görünmeyen bir yere yerleştirilerek ve şeylerin kendilerine özgü niteliklerini, onlara duyusal, toplumsal ve tarihsel biricikliklerini veren özelliklerini yok sayarak sadece kavramsal ve teknik hâkimiyet sağlamaya odaklanan araçsal akıl, aklın bütünü haline gelmiştir³⁸⁴. Kendini koruma güdüsüyle hareket eden araçsal akıl, zamanla farklı olanı yok etmeye yönelir ve Nazizmin temelinde de bu vardır. Bu durumda Aydınlanma'nın başat özelliği olan nesneleştirilmiş dışsal doğa ve bastırılmış içsel doğa üzerinde kurulan egemenlikten söz edilebilir³⁸⁵. Bir başka ifadeyle araçsal akılla doğanın üzerinde egemenlik kazanma, bir taraftan insanlar üzerindeki egemenliğe dönüşürken diğer taraftan bu durum nihai olarak öz-egemenliği de içeren mutlak bir tahakküme yol açmıştır³⁸⁶.

Habermas'a göre aklın sadece bu baskı yaratan ve boyunduruk altına sokan boyutunu ön plana çıkarmak aklın kişiyi özgürleştirici yönünü ve demokrasiye, dayanışmaya yol açan açılımlarını göz ardı etmek anlamına gelir. Rasyonalitenin değersizleşmesine yol açmadan onun totaliter eğilimlerinin üstesinden gelebilmenin yolu, Habermas'a göre, araçsal akla karşı aklın esas özünü oluşturan iletişimsel akıl geliştirmektir. “İletişimsel Eylem Kuramı”nda Habermas, insanların ussal bir iletişim kurma yeteneğine sahip olduklarının üzerinde durur. Habermas'ın çalışmalarında, Aydınlanma'nın eleştirilere sebep olan özne merkezli araçsal aklına karşı iletişimsel akıl üzerine kurulu bir alternatif arayışının izlerini görmek mümkündür³⁸⁷.

Onun Aydınlanma ile başladığını ve tamamlanmamış bir süreç olarak düşündüğü modernite projesinin başarıya ulaşması için öngördüğü şey, insanın kişisel tatminini sağlamaya yönelik olan araçsal aklın yerine ahlaki normlar üzerine kurulu iletişimsel akıldır³⁸⁸. Ahlaki normlar

³⁸³N. Onat (2013), s. 65.

³⁸⁴J. M. Bernstein (2009). *Kültür endüstrisi, kültür yönetimi: Sunuş*. (Çev: Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen), İstanbul: İletişim yayınları, s. 14.

³⁸⁵J. Habermas (2003). Mitle aydınlanmanın kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno. (Çev: Bülent O. Doğan), *Cogito* Sayı: 36(Yaz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 89.

³⁸⁶Ö. Duva (2012). Mitleşen aydınlanma, araçsallaşan rasyonalite: 2. *İzmir Felsefe Günleri: Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Sempozyumları “Aydınlanma ve din”*(10-11 Mayıs 2012).

³⁸⁷N. Vergin (2006), s. 295.

³⁸⁸J. Habermas (1996). *Modernity: An unfinished project: Habermas and unfinished project of modernity*. (Çev: Nicholas Walker), (Ed: M. Passerin d'entreves ve S. Benhabib) Cambridge: Polity Press, s. 38-55.

üzerine kurulu iletişimsel akıl, Habermas'a göre aynı zamanda Aydınlanma'nın evrensellik gayesine de hizmet edecektir. Habermas'ın bu sonuca varmasının nedeni, ahlaki normlar ve kültürel değerler şeklinde yaptığı ayırım sonucu ahlaki normların ayırmedici özelliğinin evrensel kategoriye ait olmasıdır. Bu durum, araçsal aklın aksine iletişimsel aklın evrenselci niteliğinin uzantısı olarak insanlar arası dayanışmayı ve çoğulculuk anlayışını güçlendirir. O yüzden iletişimsel aklın ihlali, demokrasinin temeli olan dayanışmanın da ihlali sonucunu doğurur. Habermas'ın müzakereci demokrasi kuramının da temel taşıını oluşturan iletişimsel eylem bağlamında, bir kişinin ussal davranması, sadece onun fikirleri ve davranışlarını mantıklı temellere oturtmasına değil aynı zamanda bunları ahlaki normlara dayandırarak evrensel olarak meşru kabul edilen kriterlerin ve beklentilerin ışığında açıklayabilmesine bağlıdır³⁸⁹.

Aydınlanma düşüncesine karşı geliştirilmiş 1970'lerden beri siyaset dünyasına nüfuz eden post-modern düşüncüyü entelektüel bir heves olarak niteleyen Habermas, akılcılık üzerine kurulu modernitenin mazideki karanlık bir dönem olmadığını insanlığa hizmet etmeye devam edecek ucu açık bir tasarım olduğunu söyler. Yapılması gereken şeyin Aydınlanma felsefesinin evrenselciliğine karşı farklılığı ve yereli kutsayarak moderniteye savaş açmak olduğunu söyleyen post-modernistlerden Lyotard ise, tümele ve genel olana karşı özel ve hatta ayrıntısal olanın referans alınmasını, böylece modernitenin insanlık için kazanım olarak gördüğü herşeyi yapı-bozum yoluyla irdelemek gerektiğini ifade eder³⁹⁰. Evrenselci mantığın birer ürünü olarak görülen Dünya Savaşlarının, nükleer tehditlerin ve toplama kamplarının, açlık, sefalet ve soykırımların aklın evrenselliği ile açıklanmasının mümkün olmadığını söyleyen post-modernist düşünce, artık toplumların umutlu olmalarını gerektirecek herhangi bir şey kalmadığını iddia eder³⁹¹.

Buna karşın Mouffe ve Laclau modernliğin siyasal değerlerinin yeniden ortaya çıkarılarak post-modernist yığınlığın üstesinden gelecek bir siyaset kuramı üretilebileceğini söyler. Post-modernistlerin iddia ettiği gibi, yeni bir siyaset kuramı üretmek yerine siyasetten geri çekilmenin mevcut sistemi pekiştireceğine inanırlar. Mouffe'a göre, herhangi bir düşünceye doğrudan saplanmak yerine modern siyasetin çıkmazlarını aşmak ve sorunlarının üstesinden gelebilmek için hem modernitenin

³⁸⁹N. Vergin (2006), s. 296-297.

³⁹⁰J. F. Lyotard (1997). *Post-modern durum*. (Çev: Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları; N. Vergin (2006), s. 301.

³⁹¹N. Vergin (2006), s. 302.

kazanımlarından yararlanılmalı hem de post-modernistlerin analizleri göz önüne alınmalıdır. Mouffe, Habermas gibi modernitenin tamamlanmamış bir proje olarak genişletilerek korunması gereken değerler taşıdığını söyler. Laclau ve Mouffe, bazı post-modernistler gibi toplumların parçalanma sürecine girdiği, sağ-sol ayrımının yersizleştiği ve toplumsal dayanışmanın yavaş yavaş ortadan kalktığı böyle bir zamanın umutsuzluğa değil eşitlikçi ve çoğulcu bir siyasetin temellerini atmak için fırsata işaret ettiğini söyleyerek modernitenin iyimserliğini paylaşırlar. Moderniteye ve onun insanlığa yönelik kazanımlarına bağlılıklarını ortaya koyan yazarlar, modernitenin kabulü mümkün olmayan yönü olarak Aydınlanma'nın evrensellik ideali ile totalite iddiasını görürler³⁹².

Demokratik devrimin derinleştirilmesinde ve radikalleştirilmesinde çoğulculuk fikrinin bir araca dönüştürülerek, rasyonalizm, bireycilik ve evrenselcilikle bağlantının kesilmesini ileri süren Mouffe, Habermas'ı onun müzakereci demokrasisi evrenselcilik, rasyonalizm ve modern demokrasi arasında zorunlu bir bağ kurduğu için eleştirir. Habermas'ın aydınlanmanın evrenselci ideallerini eleştiren herkesi muhafazakarlıkla suçlamasına dikkat çeken Mouffe, Richard Rorty'nin, hem Habermas hem de Auschwitz'den sonra modernleşme projesinin yok edildiğinin söyleyen Lyotard için her ikisinin de aydınlanmanın siyasal projesinin ve epistemolojik yönlerinin hatalı özümsemelerinin söz konusu olabileceğine yönelik savını haklı bulur. Rorty, Lyotard'ın evrenselci bir felsefeden kaçınmak için siyasal liberalizmden vazgeçmeyi zorunlu bulması ve liberalizmi savunmak isteyen Habermas'ın ise tüm sorunlarına karşın söz konusu evrenselci felsefeyi sürdürdüğünü söylerken, Mouffe'un takdirini kazanır³⁹³.

Mouffe da Habermas'ın evrenselci ahlak ve hukuk formlarının ortaya çıkışının geri döndürülemez bir kolektif bilgi yönteminin ifadesi olduğu için bunu reddetmenin demokrasinin varlık temellerinin baltalanması olarak modernitenin reddi anlamına geldiğine inandığını söyler. Mouffe Rorty'nin makalesi üzerinde uzunca durur. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity" adlı makalesinde Blumenberg'in "Modern Çağın Meşruluğu" kitabında Mouffe'un da belirttiği gibi Aydınlanma'nın "kendini savunma" (Mouffe bunu siyasal proje ile özdeşleştirir) ve "kendine dayanma" (bu da Mouffe'a göre epistemolojik proje) olmak üzere iki cephesine vurgu yapar³⁹⁴. Mouffe bu

³⁹²N. Vergin (2006), s. 308.

³⁹³R. Rorty (1984). Habermas and Lyotard on postmodernity. *Praxis International*, 4(1), s. 33.

³⁹⁴R. Rorty (1984), s. 36.

iki cephe arasında zorunlu bir ilişki olmadığı kabul edildiği takdirde, arzulanan siyasal projenin de rasyonalizmin belirli bir biçimine dayanmasının gerekmediği görülerek projenin savunabileceğini ifade eder³⁹⁵.

Ancak Mouffe, Rorty'nin konumunu da modernitenin siyasal projesini, kapitalizm ve demokrasiyi aynı anda kapsayan belirsiz bir liberalizm kavramıyla özdeşleştirmesinden dolayı sorunlu bulur. Bu konuda Macpherson'u işaret ederek liberal ve demokratik geleneklerin 19. yüzyılda eklenen fakat ilişkilendirilmeleri zorunlu olmayan iki ayrı gelenek olduğunu söyler. Mouffe, liberal ve demokratik geleneklerin birbirinden ayrılmasının siyasal modernite kavramı açısından merkezi bir önem taşıdığını söylerken bu ikisinin eklenmesinin de demokratik devrimin derinleştirilmesinde gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre en tehlikeli şey, demokrasiyle liberalizm ve siyasal liberalizm ile ekonomik liberalizm arasındaki ayrımı saptamadaki başarısızlıktır³⁹⁶.

1.2.2.Liberalizmin demokrasi ile eklenmesi ve siyasetin doğası

Liberalizm ile demokrasi arasındaki temel ilişki, özgürlük ve eşitlik ekseninde dönmektedir. Liberalizmle demokrasi arasındaki farkı ortaya koymak için liberalizmin özgürlükle ve demokrasinin eşitlikle özdeşliği savunulmuştur. Dolayısıyla liberal demokratik sistemlere özgürlük ve eşitliği birleştirme görevi yüklenmiştir³⁹⁷. Kelsen'in ısrarla ileri sürdüğü gibi demokrasi düşüncesinin tanımında yer alan ilk değer eşitlikten önce özgürlük olup eşitlik tali bir değerdir. Fakat eşitlik ve özgürlük değerleri ancak bir sentez halinde demokrasi idealini oluştururlar. Buna bağlı olarak Kelsen'e göre demokrasi siyasal liberalizmle örtüşmekte hatta siyasi liberalizm demokratik değerleri garanti etmektedir³⁹⁸.

19. yüzyıl liberalizminde, özgürlük ile siyasal eşitliği ifade eden demokrasi arasında bir çelişkinin olduğu düşüncesi ağırlıktayken, çağdaş liberalizmde iktisadi özgürlüğün siyasal özgürlüğün temelini oluşturduğu, siyasi özgürlüğün ise demokrasinin olmazsa olmaz koşulu olduğu yönünde düşünce hakimdir³⁹⁹. Sartori'ye göre, modern demokrasinin tarihsel bir ögesi olarak siyasi liberalizm, esas olarak kişinin gerek siyasal

³⁹⁵C. Mouffe (2010), s. 24.

³⁹⁶C. Mouffe (2010), s. 25.

³⁹⁷G. Sartori (1993), s. 415.

³⁹⁸H. Kelsen (1999). *General theory of law state*. (Çev: Anders Wedberg), Cambridge: Harvard University Press, s. 287-288.

³⁹⁹L. Köker (2008), s. 23.

gerek temel hak ve özgürlüklerinin anayasal devlet sayesinde hukuki olarak savunulmasının uygulaması ve kuramı şeklinde ifade edilebilir. Sartori'nin bu tanımında bireyciliğin ön planda olmadığını ve asgari devlet yerine anayasal devlet tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Buna göre vurgulanan asıl nokta anayasal devlet ile asgari devletin birbirlerinden doğup türediği ve anayasal devletin iktidara güvensizliğin görünümü olarak hükümetten özgür olmayı muhafaza ederek sürdürmeyi de temin ediyor olmasıdır⁴⁰⁰.

Liberalizm ile demokrasi arasındaki ayrıma ilişkin olarak liberalizm devlet iktidarına sınırlar getirmenin bir tekniğini sunarken demokrasi halkın iktidarda ortak olmasının yöntemini kurar. Bir başka ifadeyle liberal, devletin biçimi ile ilgilenirken; demokrat, devlet kaynaklı normların içeriğiyle ilgilenir. Burada normların nasıl yaratıldığı devletin biçimine ilişkin meseleyi oluşturur ve normlarla ne elde edilmesi gerektiği meselesi içerik kaygısına dairdir. Bu noktada demokratın yöntem konusuna ilgisizliğinden ve onun için esas meselenin iktidarı denetlemekten çok kullanmak olduğundan söz edilebilir⁴⁰¹. Sartori'ye göre, liberalizm siyasi liberalizm olarak anlaşıldığında demokrasi ve liberalizm ancak değer alışverişinde bulunarak bireye ve topluma hizmet edebilecektir. Liberal ve demokratik ögeler arasındaki karşılıklı eklemlenme ve etkileşim liberal demokrasinin, liberalizmden gelen siyasal esarete direnme, bireysel girişim özgürlüğü ve iktidarın sınırlandırılması değerleri ile demokrasiden gelen refah, eşitlik ve sosyal birliğe karşı duyarlılık değerlerinin güçlü bir alaşımı olduğunu göstermektedir. Sartori'nin ifadesinde liberalizm demokrasinin bir aracı olarak görüldüğünden ona göre liberal demokrasi özgürlükler yoluyla eşitliği sağlar. Aksi yönden bakıldığında da eşitlik yoluyla özgürlük, ancak eşitliğin özgürlük için istenen bir değer olması koşuluyla mümkündür. Yani özgürlük-eşitlik ilişkisi birbirlerinin yerine geçme biçiminde düşünülemez⁴⁰².

Liberalizm ve demokrasi her ne kadar ayrı gelenekler olsa da Mouffe ve Laclau'da bir seçim yapmaksızın ikisini bir araya getirme çabası görülür. Modern demokrasi özgüllüğünü iki farklı geleneğin eklemlenmesinden doğan siyaset biçimine borçludur. Bu eklemlenme hukukun üstünlüğü, insan hak ve özgürlüklerine saygıdan oluşan liberal gelenek ile esas argümanı eşitlik, yönetici ve yönetime katılanların özdeşliği ile halk

⁴⁰⁰G. Sartori (1993), s. 412.

⁴⁰¹G. Sartori (1993), s. 416.

⁴⁰²G. Sartori (1993), s. 420-422.

egemenliği olan demokratik gelenek arasındadır. Her ne kadar iki farklı gelenek arasında zorunlu bir ilişki yoksa da içinde gerilimi de barındıran olumsal bir eklemlenmenin varlığından söz edilebilir⁴⁰³. Demokrasi ve liberalizm arasındaki gerilimi, birinin diğerinin kimliğini değiştirdiği etkileşim ilişkisinin yaratılması olarak değerlendirmek mümkündür⁴⁰⁴.

Chantal Mouffe, demokrasi ve liberalizm arasında var olan uzlaştırılmaz bir gerilim olduğunu, bu gerilimin kaldırılmasının da siyasetin sonunu getireceğini söyler ve bu gerilimi uzlaştırmaya teşebbüs ettikleri için müzakereci demokrasi modelini eleştirir. Liberalizm ve demokrasi değerlerinin eklemlenmesinin yaratacağı paradoksal durumun demokrasiyi sağlayacağını iddia eder. Bu eklemlenmenin önemi üzerinde duran Mouffe, ne Rawls'un ne de Habermas'ın bununla ilgili tatmin edici bir çözüm ürettiğini söyler, aksine Rawls'un liberalizmi, demokrasi karşısında ayrıcalıklı kılması ve Habermas'ın ise demokrasiyi liberalizm karşısında ayrıcalıklı hale getirmesi sebebiyle onları eleřtirir⁴⁰⁵.

Mouffe, Carl Schmitt'in liberalizm ve demokrasinin ayrı hatta çelişkili gelenekler olduğu, öyle ki bunların ittifakının günümüzde üç tür krizden biri olan parlamentarizmin krizine yol açtığı ya da açma riskine sahip olduğu şeklindeki ifadelerini⁴⁰⁶ referans göstererek sadece çelişkili ve uzlaştırılmaz gelenekler olduğunu onaylayarak kuramının temeline yerleştirir. Fakat Schmitt'in bu ifadelerine karşılıklı Mouffe, bu geleneklerin uzlaştırılmaz olduğunu kabul etmenin aynı zamanda bu geleneklerin ittifakıyla oluşturulan rejimlerin sürdürülemezliğini ve bunun kriz oluşturacağını da kabul etmek anlamına gelmediğini söyler. Schmitt bahsedilen kitabında "...her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur..."⁴⁰⁷ diyerek homojen toplumlar dışında demokrasinin imkansızlığı sonucuna varırken, Mouffe bu iddiayı reddederek tam aksine bu uyumsuzluktan bir demokrasi modeli yaratmaya çalıřır⁴⁰⁸.

⁴⁰³C. Mouffe (2009), s. 14.

⁴⁰⁴C. Mouffe (2009), s. 22.

⁴⁰⁵C. Mouffe (2009), s. 21.

⁴⁰⁶C. Schmitt (2010). *Parlamenter demokrasinin krizi*. (Çev: A. Emre Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 34.

⁴⁰⁷C. Schmitt (2010), s. 25.

⁴⁰⁸C. Mouffe (2009), s. 50.

Mouffe, Schmitt'in demokrasi için homojenlik gerektiği fikrini eleştirmekle beraber bu homojenlik anlayışına bir yönüyle katılır. Schmitt'in homojenlikten kastı "ortak bir öz" temelli bir birlikken, Mouffe bunu çoğulculuğu ortadan kaldırarak totaliterliğe yol açacağı gerekçesiyle kabul etmeyerek üzerinde anlaşmaya varılmış bazı siyasal ilkeler oluşturularak homojenliğin sağlanabileceğini savunur⁴⁰⁹. Mouffe'un bu yaklaşımı, kısmen Habermas'ın *anayasal yurtseverlik* kavramını çağırıştırıyor olsa da anayasal yurtseverlikte örneğin, kimlik konusunda odak noktası olarak etno-kültürel aidiyet yerine yurttaşlığın yasal-siyasal statüsünün alınması⁴¹⁰ söz konusuysen, Mouffe bizzat çeşitliliğin her türlüşünü merkeze alarak en azından çeşitliliğin yok edilmemesi gerektiği, çatışmanın yokluğunun siyasetin yokluğu olacağı gibi, farklılıklara rağmen birlikteliği sağlamlaştıracak temel ilkelere uzlaşma arar.

Uzlaşmaya dayalı bir liberal siyaseti ve dışlamasız bir konsensüs olasılığını reddeden Mouffe, bu noktada müzakereci demokrasi savunucularına yönelerek onları eleştirir. Ekonomiden esinlenip siyaseti de ekonomik modele uygun olarak tasarlayarak siyasi katılımın erdemlerini yok sayan çıkar temelli demokrasi anlayışı, Mouffe'a göre bazı kavramların değişmesiyle müzakereci demokraside de devam eder. Müzakereci demokrasi kuramcılarını, siyasete ahlak ve adalet kavramlarını sokarak farklı bir yurttaşlık biçimi geliştirmiş, çıkar ve tercihlerin birikiminden ziyade akla ve rasyonel tartışmaya vurgu yaparak ekonomik modelin yerine, siyasette ahlaki bir model ortaya koymuşlardır, bu ise siyasetin özgülüğünün ıskalanmasına yol açmıştır⁴¹¹.

Siyasi düşünce tarihinde akılcılığa karşı ciddi bir şekilde meydan okuyan kararlılık okulu olarak da adlandırılan akımın önde gelen isimlerinden Schmitt'e göre, siyasette karar alma anı öyle akıldışı, duyguların ve o andaki ruh halinin yoğunluğuyla ortaya çıkar ki, akıl siyasette her zaman varlığını devam ettiren karar alma olgusunu tam anlamıyla çözümleyip açıklayamaz. Schmitt, siyasete ilişkin değerlendirmelerinden önce siyasetin devletten çok farklı bir olgu olduğunu tespit eder. Devlet modern çağlarda ortaya çıkan bir yapılanma olduğu halde siyaset hep var olagelmıştır ve devlet olmasa da varlığını sürdürecektir. Devlet Schmitt'e göre elbette siyaseti içerir fakat tarihte kimi zaman devletlerin siyasal nitelikleri, siyasal hareket etme yetenekleri dumura uğrar. Buna en iyi

⁴⁰⁹C. Mouffe (2010), s. 158; F. Üstüner (2007), s. 319.

⁴¹⁰U. Kara (2013), s. 195.

⁴¹¹C. Mouffe (2009), s. 56-57.

örnek de Schmitt'e göre, Hitler'in iktidarı ele geçirmesine neden olan Weimar Cumhuriyetinin yönetim tarzıdır⁴¹².

Schmitt'e göre bir ilişkinin siyaset içerip içermediği ve siyasetin varlığının teşhisi dost/düşman ilişkisi kıstasıyla ele alınmalıdır. Schmitt, bir toplumda siyasal alanın varlığını “yabancı” veya “öteki” varlığına bağlamaktadır. Schmitt'in tanımlamalarında siyasetin, toplumsal bir olgu olarak belirleyiciliğinin yanında çatışma ve mücadelenin hatta savaşın kaynağı ve odağı olarak da değerlendirildiği görülür. Bu anlayış, Habermas'ın iletişime dayalı müzakereci demokrasi kuramına olduğu gibi Mouffe ve Laclau'nun çoğulculuğu savunan çekişmeli demokrasi kuramına da zıt niteliktedir. Çünkü Schmitt, aynı değerlerin paylaşılmadığı kişiler ya da gruplarla ortak bir zeminde buluşmanın imkansızlığını savunarak, bu kişiler ya da gruplarla barışçıl amaçlı tartışmaların abes bir uğraş olduğuna inanır. Schmitt'in tüm tespitlerine katılmasa da siyasete ekonomi ve etik karşısında öncelik tanıdığı için Mouffe Schmitt'i takdir eder. Schmitt'in yorumları üzerinden kendi kuramını sağlamlaştıran Mouffe, demokrasilerde oluşan konsensüslerin çatışmalı bir konsensüs olduğunu, demokratik tartışmanın yegane rasyonel çözüme ulaşmak ya da sonuca ulaşmak amacıyla yapılan bir müzakere olmadığını, bunun karşıtlar arasında sürdürülen bir karşı karşıya gelme ve yüzleşme olduğunu söyler. Mouffe, liberal demokrasinin yeniden tanımlanmasında karşıtlık üzerinde durarak tüm siyasallığın içinde bir antagonizma boyutu olduğunu savunur. Burada “biz”e karşı olan meşru bir düşmandır ve demokrasinin olduğu yerde bu karşıt olanla liberal demokrasilerin etik ve siyasal ilkelerini kabullenmiş olarak ortak bir zeminde paylaşılan kurallarla mücadele edilir. Bu yaklaşım Schmitt'in tezine aykırı olmakla beraber, Mouffe bir makalesinin başlığında belirttiği gibi “Çağdaş demokrasiyi Schmitt ile beraber ve Schmitt'e karşı düşünmek” gerektiğini söyler⁴¹³.

Mouffe, siyasal olanın temelinde iktidar ve antagonizma olduğu tespitini yaptıktan sonra siyaset ve siyasal arasında bir ayırım yapar. Buna göre siyasal olan insan ilişkilerinde var olan antagonizmaya karşılık gelip sosyal ilişkilerin çeşitli tiplerinde farklı şekillerde ortaya çıkar. Siyaset de siyasalın çelişkili koşullarından etkilendiği için belli bir düzeni oluşturmaya yönelik insanların birlikteliğini sağlamaya çalışan pratikler bütünü ve

⁴¹²C. Schmitt (2012). *Siyasal kavramı*. (Çev: Ece Göztepe), İstanbul: Metis Yayınları, s. 49-66. N. Vergin (2006), s. 95-102.

⁴¹³N. Vergin (2006), s. 102-109; C. Mouffe (2013), s. 22-24; C. Mouffe (2009), s. 110-111.

kurumlardır. Demokratik siyasetin gerçekleşmesinde esas nokta, siyasal boyuta bağlılıkla insan ilişkilerinde var olan antagonizmanın erimesini engellemeye çalışmaktır. Çelişkileri bünyesinde barındıran siyasette, çeşitlilikte birliğin sağlanması amaçlanmalıdır. Bu ise önce “biz”in ve “onlar”ın yaratılmasını gerektirir. “Biz” ve “onlar” arasındaki uyum ancak çekişmeci-çoğulcu demokrasi anlayışıyla sağlanacaktır. Agonistik çoğulculuk çerçevesinden bakıldığında Mouffe’a göre artık “onlar” imha edilecek “düşman” değil, fikirleriyle çarpıştığımız, fakat hiçbir şekilde fikirlerini savunma haklarını sorgulamadığımız birer “hasım” olarak kabul edilmelidir. Bu hasım bir düşmandır fakat belirli ilkelere bağlılığımız dolayısıyla ortak bir zemini paylaştığımız için meşru bir düşmandır. Hasımın görüşünün kabul edilmesi kimlikteki radikal bir farklılığa işaret eder. Bu durum rasyonel bir ikna sürecini değil, diğer tarafta yaşanan bir dönüşümü ifade eder. Mouffe’a göre elbette siyasetin ayrılmaz parçası sayılan uzlaşma imkanları da vardır. Fakat bunlar süregelen ve devam edecek olan çatışmadaki geçici soluklanmalardır⁴¹⁴.

Mouffe, hasım kategorisinden bahsederken bunun iki farklı biçimi dolayısıyla *antagonizma* ve *agonizma* ayrımı yapılması gerektiğini belirtir. Antagonizmayı düşmanlar arası mücadele olarak tanımlayan Mouffe, agonizmayı ise hasımlar arasında mücadele olarak tanımlar. Sorun agonistik çoğulculuk perspektifinden değerlendirildiğinde demokratik siyasetin amacının antagonizmayı agonizme dönüştürmek olduğu söylenebilir. Agonistik çoğulculuğun müzakereci demokrasiden önemli bir farkı olduğunu söyleyen Mouffe, bu çerçevedeki demokratik siyasetin kamusal alandaki tutkuları bertaraf etmeyerek o tutkuların demokratik hedefler etrafında demokratik planlara doğru seferber edilmesinden yana olduğunu belirtir. Mouffe çoğulcu bir demokrasinin kısmen de olsa en azından etik-politik ilkeleri kuran değerlere sadakat konusunda belli bir konsensüs gerektirdiğini kabul eder. Mouffe’un modelinde çekişmenin, liberalizmin ilkelerine bağlı olarak ve liberal demokrasinin sağladığı güvencelerle gerçekleşmesi öngörülür. Çekişmeci tartışma ise bu temel değerlerin farklı yorumları için yapılacaktır. Mouffe bunu “çatışmalı konsensüs” olarak değerlendirir. Bunu şu şekilde açıklar;

“...o etik-politik ilkeler, ancak çok sayıda farklı ve çatışan yorumlamalarla var olacak. O etik-politik ilkelerin içerdiği konsensüs, mecburen ‘çatışmalı

⁴¹⁴C. Mouffe (2009), s. 110-112.

bir konsensüs'tür. Bu aslında hasımlar arasındaki imtiyazlı agonistik karşılaşma alanıdır. İdeal olarak böyle bir karşılaşma, etik-politik ilkelerin farklı yorumlarına uyan –liberal muhafazakar, sosyal demokrat, neo-liberal, radikal-demokrat vb. – çeşitli yurttaşlık anlayışları etrafında yürütülmelidir. Yurttaşlık anlayışlarından her biri 'ortak iyi' ye ilişkin kendi yorumunu önererek farklı bir hegemonya biçimini uygulamaya çalışır"⁴¹⁵.

Mouffe, müzakereci demokrasinin temel prensiplerinden bahsederek daha evvel söz edilen eleştirilerden birini yapar. Müzakereci demokrasi kuramcılarında Seyla Benhabib'in demokrasi için en önemli soru olarak, rasyonalitenin meşrulukla nasıl uzlaştırılacağını, başka bir ifadeyle, ortak iyi ifadesinin halk egemenliğiyle nasıl uyumlu kılınacağını görmesini ele alır. Buna müzakereci modelin teklif ettiği cevabı verdiğini söyler. Benhabib, bir yönetim şeklinde kolektif karar alma sürecine ilişkin meşruluk ve rasyonalitenin ancak bu yönetim şeklinin kurumlarına ve ortak çıkarına yönelik kararların, herkesin eşit ve özgür bir biçimde katıldığı kolektif müzakere süreçleriyle ulaşılmasını sağlayacak biçimde düzenlenmesi halinde sağlanacağını söyler. Mouffe bu bakış açısının, bağlayıcı güç talebinde bulunanların, ancak herkesin çıkarını kapsayan eşitliğin tarafsız bir perspektifini temsil ettiği varsayılan kararlarının, demokratik kurumlarda meşruluk temelini sağlayacağı inancını taşıdığını söyler. Bu varsayımın gerçekleşmesi ise Habermasçı söylem modelinin prosedürlerine uygun açık bir müzakere biçiminde olması zorunluluğuna dayanır. Bu modelin temel ilkelerini saydıktan sonra Mouffe, ortak ilgi alanlarındaki sınırsız ve özgür olarak gerçekleşen kamusal müzakerenin "biz ile "onlar" arasında sınır oluşturan demokratik gereğe ters düştüğünü söyler. Mouffe'a göre liberal demokratik bir toplumdaki konsensüs bir hegemonya ifadesidir. Meşru olan ile olmayan arasındaki sınırın siyasi olduğunu ifade eden Mouffe, bu sebepten dolayı sonsuza kadar karşı çıkılabilir olmaya devam edecektir. Müzakereci demokrasinin aksine çekişmecî demokraside Chantal Mouffe'un demokratik siyasette hayati önemde gördüğü şey, antagonizmanın agonizme dönüşmesidir. Demokratik siyasette amaçlanan zaten çatışmaların düşmanlar arasındaki antagonistik bir mücadele

⁴¹⁵C. Mouffe (2009), s. 112-113.

olarak açığa çıkması değil de hasımlar arasındaki agonistik mücadele biçimini almasıdır⁴¹⁶.

Bu mücadele, Mouffe'a göre ne "dost/düşman" ayrımı çerçevesinde ne çıkarların rekabeti olarak ne de "diyalojik" bir tarzda düşünülmelidir. Mouffe'a göre, demokrasinin yeniden canlandırılması için çıkmazdan acilen agonistik yaklaşımın hasım fikri sayesinde kurtulmak gereklidir. Bu fikir demokrasiyi yeniden canlandırıp derinleştirecektir⁴¹⁷.

Slavoj Zizek'in anti-kapitalist bir şekilde post-modern siyaset savunucularını, kapitalizmi "kasabadaki tek oyun" olarak kabul ederek liberal-kapitalist rejimi devirmeye yönelik her türlü girişimi kınadıkları yönünde suçlaması, Mouffe ve Laclau tarafından kabul edilmez. Mouffe Zizek'e yanıt vererek agonistik yaklaşımın statükoya meydan okuyamayacağı ve liberal demokrasiyi olduğu gibi kabul etmeye yol açtığı suçlamasını kabul etmez. Mouffe'a göre agonistik yaklaşım elbette şu andaki düzenin yıkılıp tamamen yeniden kurulacak bir toplumsal düzenin olanaklılığını onaylamaz. Fakat Mouffe, sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşümlerin liberal demokratik kurumlar bağlamında gerçekleştirilebileceğini düşünür⁴¹⁸. Laclau da Zizek'in suçlamasına karşı, Zizek'in bu ifadesinin eğer başka stratejik bir planı yoksa hiçbir anlam ifade etmediğini söyler. Bu suçlamayı şu şekilde yanıtlar:

"Zizek'in ... proleterya diktatörlüğünü mü dayatmak istediğini düşünmeliyiz? Yoksa üretim araçlarını toplumsallaştırıp piyasa mekanizmalarını ortadan kaldırmak mı istemektedir? Kendine özgü bu amaçlara ulaşmak için benimsediği siyasal strateji nedir? Ortaya koyduğu alternatif toplum modeli nedir? Bu soruları en azından yanıtlamaya başlamadıkça, Zizek'in anti-kapitalizmi içi boş bir sözdür"⁴¹⁹.

Buna karşı Zizek, Laclau'nun bu sözlerinin, bugün küresel kapitalizme yaşayabilir bir alternatif bulunamayacağı, bunun hayalinin dahi mümkün olmadığı anlamına geldiğini söyler. Zizek, Laclau'nun sol için tek seçenek olarak gösterdiği, "ekonomide devlet düzenlemesine ve demokratik denetime geçme ve böylece küreselleşmenin en kötü

⁴¹⁶C Mouffe (2009), s. 58-60-126.

⁴¹⁷C. Mouffe (2013), s. 41-42.

⁴¹⁸C. Mouffe (2013), s. 42.

⁴¹⁹E. Laclau (2009). *Yapı, tarih ve siyasal: Ohumsallık, hegemonya, evrensellik*. (Çev: Ahmet Fethi Yıldırım), (Ed: B. Vural), İstanbul: Hil Yayınları, s. 229.

koşullarından kaçınma”⁴²⁰ fikrini kendini olayların akışına bırakarak kaçınılmazın olası sonuçlarını sınırlamakla yetinen yatıştırıcı önlemler olarak değerlendirir⁴²¹.

Liberalizm ve demokrasi arasında kurulan eklemleme, özgürlüğü salt bir baskı yokluğu olarak tanımlamanın ötesine geçerek, demokrasinin uygulanabilirlik alanını yeni toplumsal ilişkilere doğru genişletir. Bu aynı zamanda radikal demokrasi projesine uygun olarak liberal demokratik geleneğin öğelerini bireyci bir çerçeveden görmeksizin demokratik hakları kavrayıcı yaklaşımla yaygınlaştırarak çok sayıdaki demokratik mücadelenin eklemleme şeklinde yeni bir eklemleme yaratır. Bu şekilde toplum içindeki her grubun talepleri demokratik denklik ilkesi uyarınca eklemlenebilecektir. Başka bir ifadeyle bir grubun hakları başka bir grubun hakları pahasına savunulmayacak, farklı mücadeleler arasında denklik kurularak bu mücadelelerin demokratik olması sağlanacaktır⁴²².

1.2.3. Kimlik/fark, çatışma ve çoğulculuk ekseninde modern demokrasi

Liberalizmin geleneksel kuruluş niteliklerinin anlamlılığının ve tutarlılığının çeşitli söylemler tarafından fakat ortak bir sav üzerinden sorgulandığı görülmektedir. İleri sürülen bu temel sav, liberal demokrasinin soyut yurttaş kavramıyla evrenselleştirilmiş hak anlayışının çoğulcu bir toplum yapısıyla çelişkiler barındırdığı yönündedir. Buna karşın önerilen ise, demokratikleşmeye yönelik sürecin, toplumsal yapıdaki farklılıkların ve özgünlüklerin tanındığı farklı kimliklere saygı temelli kurulmuş bir paradigma içine yerleştirilmesidir. Söz konusu olan, liberalizmin saf bir eleştirisinden ziyade bu liberal paradigmanın kökten sorgulanmasıyla yeni ve tutarlı bir paradigma yaratma çabasıdır. Yeni toplumsal hareketlerin kimlik politikası yürütürken merkezinde soyut birey kavramına dayalı yurttaş-birey kategorisi yani liberal paradigmanın eleştirisi yer almaktadır. Çünkü soyut yurttaş-birey kategorisi, farklılıklara yokmuş gibi yaklaşarak aynılığa indirgeyip, böylece yok saydığı farklılıkların taleplerine yanıt verememektedir. Bu eleştiriyle, bir taraftan liberalizmin meşruluk sorunu gün ışığına çıkarken diğer

⁴²⁰E. Laclau (2009), s. 229.

⁴²¹S. Zizek (2009). *Yeri tutmak: Olumsuzluk, hegemonya, evrensellik*. (Çev: Ahmet Fethi Yıldırım), (Ed: B. Vural), İstanbul: Hil Yayınları, s. 354.

⁴²²C. Mouffe (2010), s. 36-37.

tarafından demokrasinin nasıl algılanması gerektiği sorusu yeni bir paradigmatik yaklaşımı ortaya çıkarmaktadır⁴²³.

Herkese kendi kimliğini geliştirebilmesine yönelik eşit şans verilebilmesi için en önemli ilkenin adil olmak olduğunu söyleyen Taylor, bu ilkenin aynı zamanda farklılıkların evrensel boyutta tanınmasını da içerdiğini söyler. Farklılıkların tanındığı güçlü bir adalet ilkesiyle hiçbir politik topluma güçlü bir sadakat besleme zorunluluğu olmaz. Eğer güçlü bir ortak iyi anlayışına sahip bir politik toplum, farklı iyi arayışında olan bazılarına, toplumun ortak iyi anlayışını destekleyen diğerlerine karşı yaşam tarzlarını reddedici ve hatta kınayıcı muamelelerde bulunursa, bu durumda eşit tanıma ilkesi inkar edilmiş olur. Çünkü Taylor, tanımayı bu şekilde yapar: tanıma Taylor'a göre, farklı varoluş biçimlerini eşit değerinde kabul etmektir⁴²⁴. Çoğulculuk, farklı olma hakkının tanınması olarak da ifade edilebilecek olduğundan çoğulculuğun sağlanması, tanıma kavramıyla yakından ilişkilidir⁴²⁵.

Yakın zamanda kendini daha fazla duyurmaya başlayan bu eleştiri, kökleşmiş bireyciliğiyle cemaat değerlerinin tahribine ve kamusal yaşamın daha kötüye gidişine yol açmaktan sorumlu tutulan liberalizmi hedef almaktadır. Demokrasinin kimlik ve fark ilişkisi üzerinden tartışılarak aslına yaklaşabileceğini savunan bu eleştiri, liberalizmin kökten bir reddini içermemekle liberalizmin Marksizm gibi tarihsel eleştirilerinden ayrılmaktadır. Hem solcu hem de muhafazakar varyasyonları olan bu söylemler, liberalizm ile metinsel bir ilişki içindedirler. "Liberalizmin toplulukçu eleştirisi ve yeniden kurulması" çabasından "liberalizmin liberallere bırakılamayacak kadar ciddi bir iş olduğu" iddiasının farklı ele alınma biçimlerine kadar bu tartışmayı yapan söylemler arasında çeşitlilikler mevcuttur. Her ne kadar soyut yurttaş-birey kategorisinin "hak" nosyonu ile evrenselleştirilmesinin eleştirisi konusunda bir ortaklık varsa da bu sorunsallaştırmaya yönelik geliştirilen siyasal ve kuramsal stratejiler, eleştiriler arasındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Liberalizmin içi boşaltılmış birey ve atomistik toplum anlayışını eleştiren toplulukçular, kimliğin bireyin ait olduğu toplumda kurulduğunu ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin ancak geleneklerle mümkün

⁴²³F. Keyman (2000), s. 83.

⁴²⁴C. Taylor (2011). *Modernliğin sıkıntıları*. (Çev: Uğur Canbilen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 47-48.

⁴²⁵G. Groc (2001). *Laiklik ve demokrasi, yeni bir orta yol mu?: Laiklik ve demokrasi*. (Ed: İ. Kaboğlu), Ankara: İmge Kitabevi, s. 224.

olduğunu savunarak her topluluğun kendi yarar kavramını gerçekleştirebileceği bir demokratik toplumsal modeli önerirler. Fakat bu modelin bireyi ve kişiler arası hukuksal eşitliği ortadan kaldıracaklarını söyleyen liberaller de eğer çoğulcu bir demokrasi anlayışı geliştirilmek isteniyorsa bunun ancak liberalizme ait temel işleyiş mekanizmalarının korunmasıyla sağlanacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla birey-topluluk ve demokratik liberalizm-geleneksel liberalizm karşıtlığının doğurduğu liberalizm-çoğulculuk-demokrasi tartışması gündeme gelmektedir⁴²⁶.

Mouffe'un, liberaller ve toplulukçular tartışmasından türeterek ortaya koyduğu radikal demokratik yurttaşlık anlayışına göre, demokratik yurttaşlık ne liberallerin yaptığı gibi yurttaş bireye feda ederek ne de toplulukçuların yaptığı gibi bireyi yurttaş feda ederek kavramsallaştırılır. Bu yaklaşım bir yönüyle liberal ve cumhuriyetçi yaklaşımlar arasında orta yol bulma çabasıdır⁴²⁷. Mouffe'a göre bu kavramsallaştırma, modern demokrasinin çoğulcu yapısına uygun bir siyasi topluluk kavramıyla mümkündür. Radikal demokratik yurttaşlığın demokrasinin genişlemesi ve radikalleştirilmesine yönelik olarak herkes için özgürlük ve eşitlik yoluyla yaratılan bir siyasal kimlik biçimi olarak düşünülmesi gerekir⁴²⁸. Kolektif bir özdeşleşme biçiminin yaratılmasını gerektiren radikal demokratik yurttaşlık, bu özdeşleşmenin işçileri, kadınları, eşcinselleri ve bunun gibi diğer gayri meşru sayılan tabiiyet biçimlerini kapsayacak şekilde eşdeğerlik zincirinin genişletilmesiyle çoğulculuğu sağlayacaktır⁴²⁹.

Demokrasinin bünyesinde bir çatışmayı yoğun olarak barındırdığı ya da barındırması gerektiği söylenmektedir. Demokrasinin en büyük başarısı ise bu çatışmanın dengeli bir biçimde kurallarıyla beraber sağlanması ve sürdürülmesidir. Böylece oyunun kurallarına sadık kalınarak, çoğunluk azınlığın mücadele araçlarına dokunmayacak ve hatta destekleyecek, azınlığın daha sonra çoğunluğu sağlaması halinde de aynı haklar o günkü azınlığa sağlanacaktır⁴³⁰.

Kimliğin oluşumunun fark ile ilişkisi sebebiyle demokrasi, kişilerin toplumsal yaşamda kendi kimliklerinin kuruluşunda bir belirsizliği yaşadığı tarihi bir süreci ifade eder. Bu

⁴²⁶F. Keyman (2000), s. 84-85; C. Mouffe (2010), s. 44.

⁴²⁷G. Demir (2014). *Post-Marksizm ve radikal demokrasi*. İstanbul: Patika Kitap s. 204.

⁴²⁸C. Mouffe (2010), s. 107.

⁴²⁹C. Mouffe (2010), s. 128.

⁴³⁰T. Ateş (2007), s. 127-128.

sebepten Keyman'a göre liberal demokrasi paradigması, soyut yurttaş-birey kategorisine dayandığı için toplumsal yaşamın içinde oluşan farklılıklara karşı duyarsız olması ve bu yüzden taleplere cevap verememesi nedeniyle sorunludur. Yeni bir demokratik paradigmanın tanımlanmasında fark kavramı, kimliğin tanımlanmasında odak noktası olarak görülmektedir⁴³¹.

Modernite sahip olduğu birçok avantajın yanında kendisine içkin bulunan yapı ve kurumları deformasyona uğratma riskini de taşıyan bir projedir. Bu risklerin başında ulusal kalkınmacılık adına devlet seçkinlerinin devleti ayrıcalıklı ve egemen bir özne konumuna getirerek toplumsal yaşamın devlet ekseninde okunmasına ve değerlendirilmesine yol açması, böylece devlet ile toplum arasında sosyolojik ve siyasi bir kopukluğun, tezatlığın baş göstermesi gelmektedir⁴³². Söz konusu tezatlıklar beraberinde ayrışmayı getirmekte ve yaşanan ayrışma da siyaseti toplumsal taleplerle bağlantısı olmayan bir etkinlik alanı haline çevirerek aynı zamanda sivil hak ve özgürlükler dilinin gelişmemesiyle toplumsal ilişkilerde modern-geleneksel, ilerici-gerici, Batılı-Doğulu şeklinde kutuplaşmalara neden olmaktadır⁴³³.

21. yüzyılın temel ihtiyaçlarının başında hiç şüphesiz devlet-toplum ilişkilerinin yeniden sorgulanması düzleminde demokratik siyasi sahanın yapılandırılması gelir. İdeal demokrasinin yaşama geçirilmesi sadece devletin hukukun üstünlüğü ilkesi yoluyla denetlenmesini mümkün kılacak bir yeniden yapılanmaya gitmesiyle değil, aynı zamanda farklılık taleplerinin teminat altına alınmasını sağlayacak bir demokratikleşme sürecine girilmesiyle gerçekleşecektir. Bu sayede devlet-sivil toplum ilişkilerinin de demokratikleşmesi gündeme gelecektir⁴³⁴. Geçmişte, dünyanın her biri ayrı problemleri olan parçalara bölünmüş olduğu algısı, farklılıkların tanınmasıyla sadece çevre meselesi gibi problemler için değil aynı zamanda dünyanın genel olarak küresel kapitalizmin güçlerince yeniden biçimlendirilişi problemi gibi, insanlığın karşı karşıya kaldığı ortak problemler için de duyarlılığa doğru dönüşmüştür. Artık özellikle yeni toplumsal

⁴³¹F. Keyman (2000), s. 87.

⁴³²F. Keyman (2000), s. 124.

⁴³³F. Keyman (2000), s. 125.

⁴³⁴F. Keyman (2000), s. 127.

hareketler diliyle en yerel meseleler bile küresel sahnede kendilerini göstererek küresel çözümler talep edebilmektedirler⁴³⁵.

Bir siyasal örgütlenme modeli olarak meşruluğu aşınmaya başlamış ulus-devlette türdeş yurttaşlık anlayışına dayalı ve farklı yaşam pratikleri olan çeşitli kültürel kalıplara kapalı kamu alanı, son zamanlarda bu farklılıklara duyarlı olmaya zorlanmaktadır. Çoğulculuk, siyaset kuramında bilinen anlamıyla, gerek toplumsal gerek siyasal hayatta toplumun farklı kesimlerinin siyasal karar alma süreçlerine örgütlü olarak katılarak etkide bulunmaya çalışabilmeleri ve bu yönde başarıya ulaşabilmelerinin ortamının mevcut olması olarak ifade edilebilir. Birden fazla siyasal partinin iktidar için yarıştığı temsili demokratik sistemde, siyasal iktidarı, temsil ettikleri topluluk için karar yönünden etkilemeye çalışan baskı gruplarının varlığı meşru olarak kabul edildiği ölçüde çoğulcu bir topluma yaklaşmış olur⁴³⁶.

İçeride çokkültürlülüğün doğurduğu patlama ve dışarıda küreselleşmenin getirdiği sorunlar altında günümüz ulus-devletleri ciddi bir meydan okumayla karşı karşıyadır⁴³⁷. İleride de değinileceği gibi, etkilerini yoğun olarak yaşadığımız küreselleşmeye karşı tekrar önem kazanmaya başlayan ulus-devletler kendilerini bünyesinde taşıdıkları etnik, dini ve kültürel azınlıklara göre tanımlamaya başlamışlardır. Bu durum küreselleşmenin yaratmak istediği tek tip tasarımlara ve “birlikçi” siyasi anlayışa karşı toplumlardaki etnik, dini, kültürel unsurları uyandırarak toplumların kültürel bütünlüğünün çözülmesini sağlamıştır. Çünkü ulus-ötesi kurumların daha görünür olmalarıyla insanlar daha önce olmadığı kadar iç içe yaşayarak diğeriyle birlikte olma olanağıyla karşılaşmaktadırlar. Böylece her bir bireyin hem kendi kimliği hem de diğer kimlikler üzerine düşünmesinin yolu açılmıştır. Bütün bunlar kültürel çeşitlilik, çokkültürlülük ve çoğulculuk gibi kavramların değerini ve önemini artırmıştır⁴³⁸.

⁴³⁵A. Dirlik (2008), s. 71-77.

⁴³⁶L. Köker (2010). *Çokkültürcülük tanınma politikası: Charles Taylor: Kimlik/farklılık sorununa sahici demokratik çözüm arayışı (Türkçe baskıya önsöz)*. (Ed: A. Gutmann), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 11-12.

⁴³⁷J. Habermas (2012). *Avrupa ulus-devleti...: “Öteki” olmak, “öteki”yle yaşamak*. (Ed: B. Tutu), (Çev: İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 25.

⁴³⁸I. B. Bravo (2009). *I. Uluslararası müzakereci demokrasi sempozyumu bildiri kitabı: Müzakereci demokrasinin felsefi temelleri*. (Ed: S. Balcı, Y. İzmirli, Y. K. Yoğurtçu, F. Katman, E. E. Cesur), İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, s. 183.

Kavramı bize miras bırakan, kadınlara kölelere ve erkeklerin büyük bir kısmına oy hakkı tanımayan Antik Yunan demokrasisi ile modern demokrasi arasındaki can alıcı fark hiç şüphesiz modern demokrasinin kurucusu olan çoğulculuğun kabul edilmesinde yatar⁴³⁹. Modern demokrasi, her ne kadar uygulamada, farklılıklar ve çeşitliliği yok sayan bir tutumla siyaset üretse de ilke olarak çoğulculuğu kabul ettiğini söyler. Mouffe'a göre çoğulculuk, modern demokrasinin tanımlayıcı ve ayırdedici özelliği olarak kabul edildiğinde, çoğulculuğun biçimlendirdiği radikal demokratik bir projede sadece farklılıkların var olabilmenin koşulu olduğu üzerinde de uzlaşmış olur⁴⁴⁰. Zira her nesne başlı başına kendi varoluşuna kendinden ayrı bir şeyi de kaydettiğinden her şey farklılık üzerine kurularak çoğalır⁴⁴¹. Dolayısıyla çelişkiler yumağı olan modernitenin öte yanda taşıdığı risklerden biri olarak "dışlayıcı eylem temelli bir kurgu olan oybirliği ve homojenlik"⁴⁴² hedefinin sorgulanarak farklılıklara pozitif bir statü atfedilmesi gerekir. Çünkü modern çağla beraber karşılaşılan şey tanınma gereksiniminden çok tanınma çabasını başarısızlığa uğratabilecek koşullardır⁴⁴³. Modern demokraside temel ideal, farklılıklarla beraber barışın sağlandığı ve olası en büyük çeşitliliği içeren bir dünya hedefidir. Bu hedef ise iletişimi mümkün kılan birliğin ve yaşamı ölümden değerli kılan çeşitliliğin birbirlerine feda edilmemesi yoluyla gerçekleşir⁴⁴⁴.

Çoğulculukla birlikte anılan çokkültürlülük, Bhikhu Parekh tarafından sadece bireysel farklılık ve kimlikle değil, ayrıca insanların kendilerini ve dünyayı anlamlandırırken, bireysel ve toplumsal yaşamlarını düzenlerken birlikte geliştirdikleri inanç ve uygulamalarla, kültürle ilişkilendirilmiştir⁴⁴⁵. Buradan yola çıkarak temelde iki çeşit çokkültürlülük kavrayışı olduğu ifade edilebilir. İlki liberal gelenekle beslenmiş, birey haklarını temel alarak bu haklar çatısında çeşitliliği savunan ve bireyi her şeyden önce bir yurttaş olarak görüp, yurttaş olarak haklar veren sözleşmecî yurttaşlık modeli olarak da adlandırılabilir. Bu kavrayış şekli J. Locke, T. Hobbes gibi düşünürlerle

⁴³⁹G. Sartori (1993), s. 313.

⁴⁴⁰C. Mouffe (2009), s. 31.

⁴⁴¹C. Mouffe (2009), s. 33.

⁴⁴²C. Mouffe (2009), s. 32.

⁴⁴³C. Taylor (2010), s. 55. Her ne kadar Taylor modern öncesi zamanlarda insanların kimlik ve tanınma sorunlarından bahsetmediğini, çünkü bu kavramların sorun yaratmaktan çok uzakta olduğunu söylese de modern öncesi dönemde de örneğin özellikle kadınların siyasal ve sosyal yaşamı arka planda sürdürdükleri de bilinen bir gerçektir.

⁴⁴⁴A. Touraine (2011), s. 11.

⁴⁴⁵B. Parekh (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek: Kültürel çeşitlilik ve siyasi teori*. (Çev: Bilge Tanrıseven), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 3.

dayanmakla birlikte günümüzde örneğin J. Rawls da bu yaklaşımı temsil eden yazarlardandır. Diğerleri ise toplulukçu yaklaşım olarak adlandırılan Taylor'ın da içinde bulunduğu yaklaşımdır⁴⁴⁶.

Chantal Mouffe, liberal demokrasinin kapitalizmden ayrılması gerektiği, onun sadece siyasal düzeyde tanımlanmış siyasal bir toplum biçimi şeklinde anlaşılmasının ve ekonomik bir sistemle eklemlenmesinin bir kenara bırakılması gerektiği üzerinde ısrarla durur. Liberal demokrasinin sadece bir devletin yönetim biçiminden fazlasını içerdiğini ifade ederek liberal demokrasinin siyasal liberalizm ve halk egemenliğine dayalı demokratik gelenek olmak üzere kişilerin bir arada yaşamasını siyasal yoldan düzenlemenin bu farklı iki geleneğin kaynaştırılmasından kaynaklanan özgül bir biçimi olduğunu vurgular. Mouffe'a göre modern liberal demokrasiyi antik çağ demokrasisinden ayıran ve modern liberal demokrasinin kurucu unsuru kabul edilen çoğulculuk, önemli liberal düşünürlerden olan John Rawls'un atıf yaptığı çoğulculuk olgusundan farklıdır. Elbette Rawls'da da liberal bir toplumda görülen yarar kavrayışlarının çeşitliliği söz konusudur. Rawls, yarara ilişkin farklı kavrayışları olan bireylerin barış içinde nasıl bir arada yaşayabileceklerine ilişkin geleneksel liberal soruyu sorarak buna çözüm üretme çabasıdadır. Bu sorun liberaller tarafından farklı fikirler arasındaki çatışmayı düzenleyen bir *modus vivendi* yaratılarak çözülmeye çalışılmıştır. Bu yüzden demokrasi konusunda çoğunlukla benimsenen görüş, demokrasinin kamusal kararlar almada salt tarafsız bir yöntem olduğudur⁴⁴⁷.

Fakat Rawls liberal tarafsızlık ilkesinin bu tür bir yorumuna karşı çıkmıştır. Rawls, liberal demokratik toplumda sadece usulleri düzenleyen bir *modus vivendi*'den daha derin bir uzlaşma biçimine ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Burada amaç asgari seviyede de olsa farklı yarar kavrayışları olan insanların siyasal düzende bir arada yaşayabilmelerini sağlayan asgari bir uzlaşdır. Bu aynı zamanda Rawls'un siyasal liberalizminin de tanımı sayılabilir⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶I. B. Bravo (2009), s. 183.

⁴⁴⁷C. Mouffe (1999). *Demokrasi ve farklılık: Demokrasi, iktidar ve siyasal düzen*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 348-352.

⁴⁴⁸C. Mouffe (1999), s. 352.

Rawls, makul olmak şartıyla zamanla gerek felsefi gerek dinsel ya da ahlaki öğretilerin özgür ve eşit yurttaşlar arasında yarattığı derin bölünmeye rağmen adil bir toplumun nasıl gerçekleştirilebileceğini çözümlenmeye çalışır⁴⁴⁹. Çünkü sorun siyasal adalet sorunudur. Rawls dinsel, felsefi ve ahlaki çatışmalar nedeniyle bölünmüş bir toplumda adil toplumsal işbirliğini sağlamaya yönelik olarak, insan aklının kullanılmasının doğal sonucu olarak gördüğü “makul çoğulculuk” kavramına vurgu yapar⁴⁵⁰. Makul insanlar adil işbirliği koşullarına saygı duyan ve toplumun işbirliği içindeki üyeleri olma doğrultusunda kalıcı bir arzuya sahip olan insanlardır⁴⁵¹.

Söz konusu makul insanlar, liberalizmin temel ilkelerini kabul eden insanlar olarak anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle makul ile makul olmayan ayrımı liberal ilkeleri kabul edenler ile etmeyenler arasına çekilen bir sınıra işaret etmektedir. Yani Rawls’un ayrımı kişisel alana bırakıldığı ya da liberal ilkeleri yerine getirdiği sürece izin verilen dinsel, ahlaki, felsefi algılar çoğulculuğu ile kamusal alandaki liberal ilkelerin varlığını tehlikeye düşürme ihtimali olduğu için kabulü mümkün olmayan bir çoğulculuk arasındaki ayrımı ifade etmektedir. Mouffe’a göre, Rawls’un kuramında, birbirine zıt meşruluk ilkeleri o devletin siyasal gerçekliği sorgulanmaksızın aynı çatı altında bir arada yaşayamayacağı için siyasal birliğe ilişkin ilkeler söz konusu olduğunda, liberalizm ilkelerini kabul etmeyen kavrayışların dışlanması gerektiği sonucu çıkmaktadır⁴⁵².

Rawls’un kuramında karşıt kuramlar özel yaşam alanına bırakıldıktan sonra kamusal alanda *akıla* dayanan bir konsensüs oluşturmak mümkündür. Örtüşen konsensüs adı verilen bu birlik hakkaniyet olarak adalet kuramı ilkeleri çerçevesinde oluşturulur. İyi örgütlenmiş bu toplum gerçekleştiğinde örtüşen konsensüste olanların adalet ilkelerini temsil ettiği için mevcut düzeni sorgulama hakkı yoktur. Rawls’un görüşünde bu tür bir sorgulama yoluna gidenler makul olmayanlardır. İyi örgütlü bu toplumun yurttaşlarının, kendilerine özgü yarar anlayışları ya da çatışan kavrayışları olsa da, bunlar tamamen özel meseleler olduğundan kamu alanına müdahale edemezler. Herhangi bir bakış açısının dışlanma nedeni, aklın kullanımının öyle gerektirmesidir. Aslında Rawls’un “liberal

⁴⁴⁹M. F. Bilgin (2007). *Çevirmenin sunuşu: Siyasal Liberalizm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. XVIII.

⁴⁵⁰C. Mouffe (1999), s. 353.

⁴⁵¹J. Rawls (2007), s. 55.

⁴⁵²C. Mouffe (1999), s. 354.

ütopyası'nın gerçekleştiği toplum meşru görüş ayrılıklarının kamudan silindiği toplumdur⁴⁵³.

Oysa Mouffe'a göre, çoğulcu bir demokrasi zorlamanın olmadığı bir konsensüsün ve dışlamacı olmayan kamusal bir rasyonel tartışma alanının olanaklılığını reddeder. Başka bir ifadeyle Mouffe her konsensüsün ve her kamusal rasyonel tartışma alanının zorlama ve dışlayıcılık içerdiğini iddia eder. Demokratik siyaset, farklılıkların ve dışlamanın izlerini silmeye çalışmak yerine onları tartışma alanına girebilmeleri için görünür kılmayı hedefler⁴⁵⁴.

Rawls'un ifadelerinde de görüldüğü gibi yukarıda bahsedilen birinci kavrayış liberal kuramdan hareket ederek bireyi bir toplulukla değil de yurttaşlıkla ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Birey özgürlüğüne yaptığı vurguyla öne çıkan liberalizm, toplulukçuluk akımınca eleştiriye uğramıştır⁴⁵⁵. Toplulukçu eleştiri, doğal haklarla donatılmış bireyi tarih dışı, toplum dışı bedensiz bir özne olarak tanımlayarak buna karşı çıkar ve hakkın iyi karşısındaki önceliği tezini reddeder⁴⁵⁶. Örneğin Taylor, özneye ilişkin liberal görüşü, söz konusu görüş, bireyin kendine yetme niteliği olduğunu kabul ettiği için atomist bulur. Oysa Taylor'a göre modern birey haklarıyla beraber uzun ve karmaşık bir tarihsel sürecin ürünüdür⁴⁵⁷. Toplulukçuluk, bireylerin topluluk tarafından biçimlendirildiğini savunduğu için toplumu meydana getiren alt grupları (kiliseler, aile, sendikalar vs.) dikkate alan bir haklar kuramı oluşturulmasından yanadır⁴⁵⁸.

Rawls gibi çağdaş liberal düşünürler, Kymlicka'nın da ifade ettiği gibi kanaatler ve farklı iyi anlayışlarının çoğulluğunu desteklerken ve farklı kavrayışların çoğulluğuna vurgu yaparken etnik ya da ulusal farklılıklara, kültürel kimlik temelli çeşitliliğe ilişkin tartışma içine girmemektedirler. Rawls'da da insanların çeşitli iyi kavrayışlarını gözden geçirerek, değiştirmeye muktedir olabilmeleri vurgulanır. İnsanlara hayatlarını nasıl sürdüreceklarine ilişkin geniş bir seçim özgürlüğü veren liberal yaklaşım, böylece insanların hayat kavrayışlarını seçmeleri, bu kararlarını yeniden gözden geçirmeleri ve

⁴⁵³C. Mouffe (1999), s. 357-358.

⁴⁵⁴C. Mouffe (1999), s. 362.

⁴⁵⁵I. B. Bravo (2009), s. 183.

⁴⁵⁶C. Mouffe (2010), s. 51.

⁴⁵⁷C. Taylor (1985). *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 200.

⁴⁵⁸W. Kymlicka (1998). *Çokkültürlü yurttaşlık*. (Çev: Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 151.

değiştirebilmelerini içerir. Bununla birlikte birçok liberal, kişilere eşit saygı, bireylere eşit hakkı önemserken bu haklar genellikle yurttaşlara tanınır⁴⁵⁹.

Rawls'da da görülen değer yargılarının çoğulluğunu önemserken kültürel çeşitlilikten doğan sorunlara yüz çevirme şeklinde görülen bu durum, siyasal birliğin tek bir kültürel birlik olarak tasarlanan ulus-devlet modeliyle açıklanabilir. Bu yaklaşımın bir başka sonucu da kültürel kimliklerin özel alana ait olduğu ve kamusal alana taşınmaması gerektiği anlayışıdır⁴⁶⁰.

Küreselleşmenin tek bir değerler ve algılar sistemi oluşturma çabalarına rağmen, günümüz toplumları her sahada olduğu gibi değerler sahasında da çoğulculuğun en yoğun biçimde yaşanarak dile getirildiği ve ısrarla vurgulandığı tarihsel kesittir. Toplum, bireyler ile bireylerin oluşturduğu toplumsal grupların ben ve öteki arasındaki ilişki olarak ifade edilebilecek karşılıklı etkileşiminden oluşur. Her kültürel yapının pratikleri ve inançları birbirinden farklılık gösterdiğinden toplum içindeki bu gruplar en belirgin biçimiyle kültürel yapılarından dolayı farklılaşır. Günümüzdeki çoğulculuktan kasıt kültürel çoğulculuk olup her kültürel grubun dünyayı okuma biçimleri, ahlak anlayışları ve değer sistemleri birbirinden farklılık gösterdiği için kültürel gruplar arasındaki bu ilişki, sorunlu bir alan konumuna gelmeye müsait bir hal alabilmektedir. Bireylerin çeşitli kültürel kalıplar içinde kendilerine özgü kimliklerini oluşturdukları çok kültürlü bir toplumda her birey kendi kimliğinin oluşmasını sağlayan kültürel yapının değer yargısına göre hareket etmek ve aynı zamanda diğer kimlikler ve kültürel yapılar ile karşılıklı bir ilişkiye girmek durumundadır⁴⁶¹. Taylor'ın da üzerinde durduğu gibi böyle bir toplumda kültürel ve bireysel kimlikler arasındaki değer bunalımı tanınma sayesinde ortadan kaldırılabılır. Çoğulculuk ancak kültürel kimliklerin eşit ölçüde tanındığı bir ortamda var olabilir⁴⁶². Bunu temin eden siyasi ve sosyal rejim ise demokrasidir.

“En çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren olası en büyük çeşitliliği sağlayan ve koruyan siyasal yaşam biçimi olan demokrasi”⁴⁶³de çatışmalar ve karşılaşmalar bir kusura

⁴⁵⁹W. Kymlicka (1998), s. 93-135-137-197.

⁴⁶⁰U. Kara (2013). *Kültürel kimlik anayasal vatandaşlık özyönetim*, Adana: Karahan Yayınları, s. 147-148.

⁴⁶¹A. O. Gündoğan, *Çoğulculuk ve değer bunalımı*. <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Cogulculuk-ve-Deger-Bunalimi.pdf> (Erişim Tarihi: 29.11.2013)

⁴⁶²C. Taylor (2010). *Tanınma politikası: Çokkültürcülük*. (Ed: A. Gutmann), (Çev: Yurdanur Salman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

⁴⁶³A. Touraine (2011), s. 25.

değil demokrasinin çoğulculuğu ve canlılığı barındırdığına işaret eder. Dolayısıyla Mouffe'un da ifade ettiği gibi toplumsal ilişkilerde eksiksiz bir uyum düşünün gerçekleşmesini beklemek demokrasinin özüne aykırı düşmekle beraber, toplumun demokratik karakteri ancak hiçbir toplumsal aktörün bütünü temsilini kendine atfetmediğinde yansıtılabilir⁴⁶⁴.

İnsanlar kendi kendilerini sürekli yeniden yaratan eşsiz bireylerdir. Bu eşsizlik sadece kendi amaçları peşinde koşan atomistik birey anlayışından farklı olup kendi kültürel değerleriyle ilişki içine girdikleri diğer insanların kültürel değerlerini bütünleştirip bunlar üzerine kafa yorarak kimi zaman bunları değiştirme biçiminden kaynaklanır⁴⁶⁵. Taylor kimliklerin oluşum sürecinde başlı başına, önemli saydığımız öbür kişilerin bizde görmek istedikleri şeylerle diyalogun ya da çatışmanın etkili olduğunu ve kimliğin kurduğumuz ilişkilere yanıt biçiminde diyalojik olarak yaratıldığını ifade eder⁴⁶⁶. Kimliklerin yaratılma süreci bu şekildeyse, kimliklerimizi diğer yurttaşlarla paylaşımımıza dair, kamunun önünde fikir alışverişinde bulunabilmemize imkan tanıyan bir siyasetin varlığı gereklidir. Bireysel kimlikler kısmen toplu diyaloglarla oluşturulduğuna göre bu kimlikleri tanıyan bir toplum müzakereye açık demokratik bir toplum olmalıdır⁴⁶⁷.

Kimliklerin, farklı yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel çeşitliliğin siyasal düzeyde kabul edilerek tanınması ve eşit ölçüde değerli, saygıdeğer kabul edilmesi Taylor'un çoğulculuk anlayışının esasıdır⁴⁶⁸. Bu anlayış, kültürel mensubiyet farklılıkları arasında eşitsiz bir biçimde birinin üstünlüğüne dayalı hiyerarşik bir yaklaşımla diğerlerine karşı, içinde müsamaha etmeyi ya da katlanmayı barındıran bir anlam taşıyan hoşgörü anlayışı yerine eşdeğer saygı ilkesinin gereğidir⁴⁶⁹. Öte yandan kültürel farklılıkların örneğin ırkçılık ve Yahudi karşıtlığı gibi bazı biçimlerine saygıya değer olmadığından saygı duyulmamalı fakat tahammül edilmelidir. Demokratik siyasal idealin en önemli parçası toplum içinde saygı duyulacak farklılıklara dair tartışabilme arzusu ve yeteneğidir⁴⁷⁰. Çokuluslu toplumların parçalanma nedenlerine bakıldığında, çoğunlukla bir grubun

⁴⁶⁴C. Mouffe (2009), s. 34.

⁴⁶⁵A. Gutmann (2010). *Çokkültürcülük: Giriş*. (Ed: A. Gutmann), (Çev: Özcan Kabakçıoğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 29.

⁴⁶⁶C. Taylor (2010), s.53.

⁴⁶⁷A. Gutmann (2010), s. 29.

⁴⁶⁸C. Taylor (2010), s. 57.

⁴⁶⁹L. Köker (2010), s. 13.

⁴⁷⁰A. Gutmann (2010), s. 43.

başka bir grup tarafından eşit değerde tanınmaması olgusuyla karşılaşılır. Bu noktada, farklılıkların sadece kabul edilerek varlıklarını sürdürmelerine izin verilmesi değil, Taylor'un ifade ettiği gibi her birinin aynı ölçüde değerli olduklarının kabulü gerekir⁴⁷¹.

Taylor, her kültürün ve kimliğin diğer kültürler ve kimliklere kazandıracığı değerler olduğunu ve bunların birbirlerinin kimliklerini oluşturmada yararlı olduğu varsayımında bulunur. Bütün bir topluma canlılık kazandıran insan kültürlerinin hepsinde tüm insanlığa yönelmiş ve ona söylenecek önemli şeyler olduğunu kabul eden ön varsayım, bir kültürün incelenmesine yaklaşıırken benimsenmesi gereken bir varsayımdır. Bu varsayımın geçerliliği ise o kültürün gerçekten incelenmesiyle kanıtlanmalıdır⁴⁷². Taylor'un bireyin başka bir kültür yerine belli bir kültürü incelemenin o kültürün estetik ya da nesnel bir önem taşıması sebebiyle yapacağı katkı olduğu varsayımı Susan Wolf tarafından eleştirilmektedir. Wolf'a göre bu varsayım söz konusu incelemelerin dünyanın daha kapsamlı algılanarak daha yüce bir güzellik anlayışına varılacağı inancıyla zamanla semeresinin görüleceği görüşünden kaynaklanır. Oysa bu neden ona göre farklı kültürlerin incelenip ele alınması için bir neden olsa da tek ve en acil neden değildir⁴⁷³. Wolf'un bu yaklaşımı farklı kültürleri incelemede ve onlara yönelmede en önemli esasın yarar beklentisi olmaması gerektiği fakat başlı başına değerli görülmesi gerektiği düşüncesiyle ilgilidir. Azınlık kültürleri, çoğunluğa ve diğer kültürlere katkısı oranında ya da diğer kültürleri zenginleştirdiği ölçüde değil, sadece var olduğu için değerli olması sebebiyle hukuki himaye altında olmalıdır⁴⁷⁴. Taylor da zaten bu esası birincil sıraya yerleştirmiştir.

Tüm kültürlere ve kimliklere eşit saygı temeline dayanan eşit haysiyet politikasıyla ilgili olarak, eşit saygı ilkesi insanlara farklılıklarını görmezden gelerek davranmayı gerektirdiği gerekçesiyle suçlanır. Suçlamanın sebebi bu politikanın insanların basma bir kalıba girmeye zorlanarak kimliklerini inkar etmesidir. Bu politika herkeste aynı olan şey üzerine odaklanarak insanların sırf bu yüzden saygıyı hak ettiklerini öngörür⁴⁷⁵. Eşit haysiyet politikasının farklılıkları görmezden gelme tutumu ve yansız görünen bir dizi

⁴⁷¹C. Taylor (2010), s. 83

⁴⁷²C. Taylor (2010), s. 86.

⁴⁷³S. Wolf (2010). *Çokkültürcülük: Yorum*. (Ed: A. Gutmann), (Çev: Rita Urgan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 103.

⁴⁷⁴U. Kara (2013), s. 18.

⁴⁷⁵C. Taylor (2010), s. 63.

ilkesi esasında tek bir hegemonyacı kültürün yansıması ve aksine ayrımcılık yaratma biçimidir⁴⁷⁶. Herkesin kendine özgü kimliğiyle tanınması gerektiği fikriyle temellenen ve kişilerin onları başkalarından farklı kılan ayırıcı özelliklerinin dikkate alınmasını içeren farklılıklar politikası ise eşit haysiyet politikası yanlılarınca ayırım gözetmeme ilkesini göz ardı ettiği ve etnik kimliği evrensel kimliğin üstüne çıkardığı gerekçesiyle suçlanır. Etnik kimliğin, eşit değerde olmanın ve bu yüzden eşit haklara sahip bulunmanın temel dayanağı olmadığını ileri süren yaklaşım, liberal demokratik görüş açısından her insanın eşit tanınmayı talep etme hakkı olduğunu, fakat bu talepte etnik kimliğin değil insan kimliğinin temel dayanak olduğunu söyler⁴⁷⁷. Elbette hiçbir demokratik toplum bir kültürel gruba özel ayrıcalık, dokunulmazlık ya da siyasal özerklik verip vermeme sorunuyla yüz yüze geldiğinde temel insan hakları pahasına temel insan haklarından özveride bulunmak suretiyle uzlaşmaya, anlaşmaya gidemez⁴⁷⁸.

Çokkültürlü demokratik bir toplumda üzerinde düşünülmesi gereken bir diğer mesele kültürlere yok olma riski taşıyan türler gibi korunması gereken bir projeye yaklaşmanın olumsuz sonuçlarıdır. Çünkü bu şekilde bir yaklaşım, o kültürlerin canlılıklarından doğan yaratıcılıklarını, dönüşüm ve değişim hakkını yok etmeyle eşdeğer olup o kültürün bireylerini, kültürlerinden devraldıkları kimliklerini değiştirme, düzeltme ve hatta kimliklerini reddetme özgürlüğünden mahrum bırakma sonucunu doğurur⁴⁷⁹. Ayrıca bu hareket tarzı “bir zorbalığın yerine başkasını koyma” anlamı da taşır⁴⁸⁰. Bu yüzden anayasal demokrasiler kültürlerin varlığını sürdürmeyi güvence altına almayı onların oluşumlarını zamana devreden bir tutum sergileyerek geniş bir kültürel kimlikler yelpazesine saygıyla yaklaşırlar⁴⁸¹.

1.2.3.Çekişmeci (agonistik) demokrasiye yöneltilen eleştiriler

Çekişmeci demokrasiye ilişkin eleştiri ve tartışma noktalarının başında bu projenin özellikle sunduğunu iddia ettiği alternatif toplum ve siyaset önerisi açısından muğlak,

⁴⁷⁶C. Taylor (2010), s. 60-63.

⁴⁷⁷S. C. Rockefeller (2010), s. 106.

⁴⁷⁸S. C. Rockefeller (2010), s. 110.

⁴⁷⁹J. Habermas (2010). *Çokkültürcülük tanınma politikası: Demokratik anayasal devlette tanınma savaşımı*. (Ed: A. Gutmann), (Çev: Mehmet Doğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 129.

⁴⁸⁰K.A. Appiah (2010). *Çokkültürcülük tanınma politikası: Kimlik, sahiçilik, hayatta kalma çokkültürlü toplumlar ve toplumsal yeniden üretim*. (Ed: A. Gutmann), (Çev: Nazlı Ökten), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 175.

⁴⁸¹A. Gutmann (2010), s. 16.

sorgulanamaz ve aşılabilir kategorileri, söylemsel istikrarsızlıkları, özneye ilişkin kavrayışları gelmektedir⁴⁸².

Eşitlik-özgürlük olarak ifade edilen etik-politik değerlerin radikal demokratik yorumunun tam olarak ne ifade ettiğinin açıklanmamış olması, siyasal sahadaki farklı eşitlik ve özgürlük anlayışlarına sahip antagonizmaların hangi gerekçelerle siyaset sahnesine agonizm olarak taşınacağı ve düşmandan hasıma dönüşeceği belirsizliğini yaratmaktadır. Bu durum, Mouffe'un projesindeki etik-politik prensiplere bağlı kalmayanları antagonizma alanında bırakarak siyaset sahasının dışında itecektir. Başka bir ifadeyle antagonizma ve agonizm arasındaki bu geçiş açıklığa kavuşturulmadığı için ve antagonizma agonizm ilişkisi etik-politik prensipler yoluyla bir uzlaşmayı gerektiriyor görüldüğünden, söz konusu belirsizlik Mouffe'ü müzakereci demokraside eleştirdiği dışlamacılıkla karşı karşıya bırakmaktadır⁴⁸³.

Kapitalizmin dönüşümünü devrime başvurmaksızın mümkün gören, klasik liberalizme ve sosyalizme alternatif olarak sunulan çekişmeci demokrasinin, aslında kapitalizmi ana bir engel olarak görmediği söylenmektedir. "...çürümenin başlıca nedeni olan kapitalist sistemin özü sorgulanmadığı için"⁴⁸⁴ kapitalizmin sömürü odaklı ilişkilerinin, liberalizmin kurumlarının radikalleşmesi ve dönüştürülmesiyle kendiliğinden ortadan kalkmasını beklemenin, bu sömürü ilişkilerini önemsememek anlamına geldiği ifade edilmektedir. Radikal ve çoğulcu bir demokrasi için mücadeleyle sosyalizm için mücadelenin içsel bir bağ ile birbirine geçtiğini varsayan Laclau ve Mouffe'un, liberalizmin özgürlük, eşitlik gibi sembolik kaynakları ve liberal demokrasilerin kurumlarının radikalleşmesi ve derinleştirilmesiyle radikal demokratik çoğulculuğa ulaşılarak kapitalizmin zayıflayacağı ve dönüşüme uğrayacağı varsayımının inandırıcı olmadığı iddia edilmektedir. Her ne kadar çekişmeci demokrasi tasarısı pek çok tabiiyet ilişkisinin kökeninde bulunan kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kalkması gerektiğini kabul ettiğini ifade etse de, bunun iyimser bir temenniden öteye gitmediği söylenmektedir. Aksine, aslında Mouffe ve Laclau'nun çekişmeci demokrasi kuramı,

⁴⁸²U. Batı (2010); S. Zizek (2009), s. 354.

⁴⁸³M. Kanatlı (2014), s. 130-131.

⁴⁸⁴T. Öngen (1993), s. 38.

kapitalizmi artık aşamaz, ancak evcilleştirilip terbiye edilebilir bir gerçeklik olarak gördüğü iddiasıyla eleştirilmektedir⁴⁸⁵.

Öngen'e göre, çekişmeci demokrasi stratejisi anti-kapitalist bir strateji olmayıp post-kapitalisttir. Çünkü Öngen, Mouffe ve Laclau'nun gelişmiş ve sanayileşmiş toplumların, kapitalist evreyi aşarak kapitalizmin doğasındaki teknokratik dönüşümle, yeni bir toplumsal örgütlenmeyi gerçekleştirdiğini varsaydığını söyler. Böylece "...Weber'ci ve teknokratik kuramlarda olduğu gibi, kapitalizmin devrimci özüne ve kendini dönüştürme kapasitesine referans verilmektedir"⁴⁸⁶.

Çekişmeci demokraside sınıf ile sömürünün ve üretim ilişkileri ile toplumsal eşitsizler arasındaki bağ koparılarak Marksizm'in aslında tümünden reddedildiğini ifade eden Öngen, tarihsel hareketin öznesi sınıflar olduğu için ve tarihin de sınıf mücadelelerin öyküsü olmasından dolayı, proleterya dışında hiçbir toplumsal öznenin ve sınıfın kapitalist dönüşümü gerçekleştirecek kapasiteye sahip olmadığını söyler. Bu iddiasını Öngen, işçi sınıfı dışındaki tüm sınıfların çıkarı ancak pastanın büyümesini sağlarken, proleteryanın çıkarlarının pastanın büyümesinden öteye geçerek pastanın oluşumu ve paylaşımını da kapsadığı, bu yüzden proleteryanın çıkarının "tarihin tekerleğini döndürecek evrensellikte olduğu" örneğiyle somutlaştırır⁴⁸⁷.

Laclau ve Mouffe'un günümüzde çatışma ve direniş alanlarının emek ile sermaye arasındaki gerilime indirgenemeyecek kadar genişleyip sınıf dışı eşitsizlikleri gündeme getirerek, bu eşitsizliklerin kaynağının ise ekonomik olmamasından dolayı çatışmaların ekonomi dışı alanlarda yoğunlaştığı iddiası, kuramlarının alternatif bir sosyalist strateji olamayacakları eleştirisiyle karşılaşmaktadır. Çünkü sosyalist düşüncede, tüm sömürü ve bağımlılık ilişkilerinin ancak kapitalist üretim biçiminin ortadan kalkmasıyla sonlanacağı, bu yüzden devrimci bir mücadelenin, sermayenin egemenliğine karşı mücadeleyi diğer tüm mücadelelerden üstün tutması gerektiği düşüncesi hakimdir. Fakat yine de Öngen, çekişmeci demokrasinin sınıf dışı çatışma alanlarıyla demokratik direnişi örgütlemesi düşüncesinin, toplumsal uyanışın gerçekleşmesinde önemli bir işlev görebileceğini de söyler. Bu yaklaşım biçimi, aslında sınıf mücadelesinin başka bir

⁴⁸⁵G. Demir (2014), s. 173.

⁴⁸⁶T. Öngen (1993), s. 39.

⁴⁸⁷T. Öngen (1993), s. 39-40.

boyutunu oluşturur. Sınıf mücadelesi her ne kadar üretim noktası ve emek süreçlerini esas alsada netice itibarıyla “...tüm ekonomik, toplumsal alanlara ve ilişkilere dalga dalga yükselen bir sürecin bütününe kapsar ve her anını değerlendirir”⁴⁸⁸

Mouffe ve Laclau'nun, Marx'ın sınıf/tarihsel özne kavramını toplumsal ilişkileri dışlayarak, indirgemeci bir ekonomi anlayışı olarak değerlendirerek eleştirmesine karşılık, Kaygalak da sınıf mücadelesinde maddi varoluşun ilk koşul olmakla beraber başarının tek koşulu ve yeterlilik sebebi olmadığını, bu mücadelenin sınıfın üyelerinin toplumsal bir bilince ulaşarak ideolojik-politik bir figür haline gelmesiyle tam anlamıyla başarıya ulaşacağını ve Marx'ın da ekonomik ögeyi tek belirleyici unsur olarak göstermediğinin altını çizer⁴⁸⁹. Kaygalak'ın çekişmeci demokrasi kuramcılarına yönelttiği bir başka eleştiri ise çekişmeci demokraside üzerinde ısrarla durulan bir husus olarak, yeni sömürü alanları ve biçimlerinden bahsedilmesi ve bunun kaynağı olarak devlet gösterilmesine rağmen, önerdikleri modelde mücadele anlayışı ve biçiminin devlete yönelik olmaması, sivil toplumla sınırlı olmasıdır⁴⁹⁰.

Mouffe'un radikal demokrasi için demokratik devrimi derinleştirerek çeşitli demokratik mücadeleleri birbirine bağlama önerisi, anti-ırkçılık, anti-cinsiyetçilik ve anti-kapitalizm gibi oluşumların müşterek eklenmesine izin verecek yeni özne konumlarının yaratılmasını gerektirir. Mouffe'un da arzu ettiği gibi sorun “sadece verili çıkarlar arasında bir ittifak oluşturmaktan öte bu güçlerin kimliklerini dönüştürmek”⁴⁹¹ ise bu mücadelelerin kendiliğinden bir noktada birleşip yöndeşlik içine girmesi mümkün olmadığından, her grubun talebinin öbürlerinininkiyle demokratik eşdeğerlilik ilkesince eklenilebileceği bir “ortak duyu” gereklidir. Fakat Mouffe, bu varsayımsal pürüzsüz eklenmeyi metafizik bir şekilde tasavvur ettiği, bunun gerçekleştirilmesinin önündeki engelleri göz ardı edip tartışma konusu yapmadığı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmaktadır. Eşdeğerlik yaratmanın, Mouffe ve Laclau'da tarihi bütün yapılardan soyutlayarak, tüm sonuçların eşit ölçüde olası olduğu ve belirlenimi tamamen yok sayan bir mutlak iradeciliğe dönüştüğü söylenmektedir⁴⁹².

⁴⁸⁸T. Öngen (1993), s. 42-43.

⁴⁸⁹S. Kaygalak (2001), s. 44-45.

⁴⁹⁰S. Kaygalak (2001), s. 49.

⁴⁹¹C. Mouffe (2010), s. 15-16.

⁴⁹²G. Demir (2014), s. 174.

Değişen toplumsal pratikler ve taleplerle birlikte toplumsal ve siyasal sistemlerin de kendilerini sürekli olarak yenilemeleri gerekliliğinden ve değişen toplumsal sistemin toplumun her alanını kapsayacak şekilde oluşturulmasının, toplumun demokratik karakterini güçlendireceğinden söz eden Laclau ve Mouffe'un siyasi projesinin, yönetime katılımı ve tüm öznelerin eşit ve özgür biçimde söz sahibi olmasını savunmasına karşın pratikte ortaya yeni bir şey koymadığı söylenmektedir. Bu yüzden Laclau ve Mouffe'un Marksizmin sınıfsal perspektifi yerine yeni toplumsal hareketleri özne olarak koyan çekişmecî demokrasisi, kitlelerin yönetime katılımına yönelik yeni bir şey üretmedikleri için, liberal demokrasinin paralelinde onun ötesine geçememiş bir proje olarak değerlendirilmiştir⁴⁹³.

Mouffe'un radikal demokratik yurttaşlık kavramının yeterince açık olmadığı yönünde yapılan eleştiride, siyasal alanın tek siyasal özdeşleşme biçimi olarak yurttaşlardan oluşan bir alana indirildiği ve katılımın önündeki engellerin tartışılmadığı söylenmektedir. Mouffe'da, siyasal alanda yurttaşların eşit olduğu varsayılırken bu varsayımında Mouffe, varsaydığı bu eşitliğin biçimsel eşitliğin ötesine geçemediği iddiasıyla eleştirilmektedir⁴⁹⁴.

2.Küreselleşme ve Demokrasi

Soğuk savaşın sona ermesinin demokrasiyi nihai zafere ulaştıracağı varsayımı, demokrasi kavramı ve pratiğinin günümüzde her yerde krizde olmasıyla çürümüştür. Demokratik düzenin günümüzdeki krizi, Hardt ve Negri'ye göre sadece demokrasi kurumları ve pratiklerinin yozlaşması ve yetersizliğinden kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda bu krizde kısmen, daha önceki kısımda bahsedilen demokrasi kavramının küreselleşmiş bir dünyada anlamının belirsiz olmasının da payı vardır. Birçok yazarın demokrasiye destek verdiği ve bağlılık gösterdiği bilinmesine rağmen, küreselleşme olgusuyla beraber bakıldığında, bu yazarların bir kısmı küreselleşmenin mevcut biçiminin dünyada demokrasinin gücünü ve olanaklarını düşürdüğünü, bir kısmı da yükselttiğini düşünerek birbirinden ayrılmaktadır. Küreselleşme ve demokrasi kavramlarının kaygan bir zeminde olduğu da dikkate alınarak söylenebilir ki, küreselleşmenin demokrasiyi güçlendirdiğini düşünenler ile zayıflattığı düşüncesinde olanlar iki kısma ayrılır. Küreselleşmeyi

⁴⁹³U. Batı (2010), s. 11.

⁴⁹⁴G. Demir (2014), s. 206.

çoğunlukla ekonomik perspektiften tanımlayan *sosyal demokrat* argümanlar küreselleşmenin demokrasiyi tehdit ettiğini iddia eder. Buna göre, ulus-devletlerin egemenliğini öne çıkararak ulusal ve ulusüstü düzeyde ekonomik etkinliğini artırması ve kontrolü ele alması gerekir. Sosyal demokrat küreselleşme eleştirisine katılmamakla birlikte yine de sol bir siyasal konumda olan *liberal kozmopolit* argümanlar da küreselleşmenin mevcut biçimini eleştirirler de onların duruşu küreselleşmenin demokrasiyi güçlendirdiği yönündedir. Bu görüş, küreselleşmenin ekonomik ve siyasal yönlerden olumlu araçlar ürettiğinden dolayı küresel savaşı önlemenin araçlarını sağladığını savunur. Özellikle insan haklarının ulus-devletlerin gücü karşısında daha büyük bir rol oynama imkanına kavuşmasıyla ilgili olarak küreselleşmenin insan hakları açısından ulus-devletlerin hakimiyetinden kısmi bir özgürlük alanı yaratarak demokratik potansiyeli artırdığı iddia edilir⁴⁹⁵.

Hardt ve Negri'nin, küreselleşme ve demokrasi ilişkisine ilişkin yaklaşımlar açısından yaptığı ayrıma göre, sağcı konumlar da bu konuda ikiye ayrılır. Bunlardan biri, farklı gerekçelere dayandırsalar da liberal kozmopolitler gibi örneğin ABD hegemonyasının faydası ve gerekliliğinden bahsederek küreselleşmenin demokrasiyi beslediği argümanıdır. ABD'yi demokrasinin temsilcisi olarak gören bu yaklaşıma göre, ABD'nin küresel hegemonyası ve sermayesi yayıldıkça demokrasi de yayılacaktır. Bu yaklaşımın arka planında sermayenin demokratik olduğu, bu yüzden sermayenin küreselleşmesinin demokrasinin küreselleşmesi olduğu görüşü vardır. Sağcı konumlar içinde diğer bir yönelim de *geleneksel değerleri sahiplenmiş muhafazakar* argümanlardır. Bunlar da sağdaki hakim görüşün karşısında yer alarak sosyal demokratlar gibi farklı gerekçelerle de olsa küreselleşmenin demokrasiyi yenilgiye uğratacağını söylerler. Kapitalizmin ve ABD hegemonyasının kuralsızlığının geleneksel değerleri ve toplumsal kurumları tahrip ederek demokrasiye ket vuracağını savunan bu görüş, küreselleşmenin tehditlerine karşı ulusal çıkarların korunmasından yanadır⁴⁹⁶.

Bütün bu farklı yaklaşımlar, küreselleşmenin demokrasiyle olan ilişkisini düşündürmüş ve demokrasinin krizinin yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. 1968'den bu yana ortaya çıkan tüm toplumsal hareketler de demokrasinin tepeden dayatılıp yine oradan kontrol

⁴⁹⁵M. Hardt, A. Negri (2004), s. 247-250.

⁴⁹⁶M. Hardt, A. Negri (2004), s. 250-252.

edilerek bir hakimiyet biçimi yaratılmasına ve yozlaştırılmasına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Demokrasinin sadece aşağıdan yükselebileceğinde ısrar eden bu hareketler, demokrasinin küresel ölçekteki krizini, kayıtsız şartsız, “eğer”siz ve “ama”sız bir demokrasi formuna kavuşturmak için uğraşmaktadır⁴⁹⁷.

İçerisi ile dışarı, ulusal ile uluslararası, Batı ile Doğu, modern ile geleneksel, kimlik ile fark, benlik ile öteki arasındaki çizgiyi silikleştiren, bunlar arasındaki zaman ve mekan ayırımını ortadan kaldıran küreselleşme süreci, “çoğulcu toplum” ve “demokrasi” kavramlarının yeniden ele alınmasını gerektirmektedir⁴⁹⁸. Küreselleşmeyle beraber kendini gösteren neo-liberal politikalar devletin sosyal ve ekonomik işlevini zayıflatmaktadır. Bu bağlamda modernite projesinin ulus devlet söylemiyle sınırlandırılmış siyaset anlayışı, küreselleşme ile beraber meşruiyet krizine girmektedir⁴⁹⁹.

Yurttaşın yönetimden soyutlanması ve atomistik birey temelli geleneksel liberal demokrasinin siyaseti salt çıkar grupları ve partilerle temsiliyet mekanizmasına indirgelediği için zayıf bir konuma düştüğü ve bir meşruiyet krizi yaşadığı ifade edilmişti. Fakat aynı zamanda modern çağlarda hukuk devleti ve çoğulculuk nosyonlarının demokrasinin iki önemli koşulu olduğunu ve bunların liberal gelenekten geldiği dikkate alındığında Keyman, liberal demokrasinin çekirdek ilkelerini güçlendirip hareket tarzını yeni bir siyaset anlayışıyla siyasallaştırmak suretiyle küreselleşmenin yarattığı siyasal mekanın demokratik bir mekana dönüştürülebileceğini söyler. Bu bağlamda radikal demokrasi, liberal demokrasinin siyasallaştırılarak günümüzün sorunlarını çözümleyici biçimde yeniden yapılanmasını ifade eder. Bu yapılanma ihtiyacının dışsal kurucu ögesi ise Keyman’a göre küreselleşme sürecidir⁵⁰⁰.

Demokrasi içi pratiklerin meşru olma zorunluluğu açısından bakıldığında, demokratik kararların alınmasına katılanlar ile bu kararlardan etkilenenler birbiriyle örtüşmediğinde meşruiyet eksikliği ortaya çıkmaktadır. Devletler, artan derecede bağımlılık yaratan ilişkiler sonucu, koordine olmak amacıyla devletlerarası sözleşmeler yapmakta ve

⁴⁹⁷M. Hardt, A. Negri (2004), s. 254.

⁴⁹⁸F. Keyman (2000), s. 3-4.

⁴⁹⁹F. Keyman (1995). Küçülen ve parçalanmış dünyada siyaseti anlamak. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 68(Kış), s. 62.

⁵⁰⁰F. Keyman (2000), s. 32.

böylece demokratik meşruiyet kendini o esnada göstermeyen derin ve köklü yaralar almaktadır. Devletlerarası sözleşmeler yoluyla kurallaştırılan hususlar arttığı ölçüde, alınan siyasi kararlar demokratik fikir ve irade oluşturuca mekanizmalardan koparılmaktadır⁵⁰¹.

Yaygınlaşmış kapitalizmin hüküm sürdüğü ekonomiye ilişkin tüm kararlar, ulusal iktidar sahiplerinin denetiminin ötesinde olduğu ve bu yüzden artık idealleştirilmiş demokrasinin imkansızlığı ileri sürülmektedir⁵⁰². Her ne kadar ulus devletin ihyasından yana olan küreselleşme karşıtlarının hareket ve eylemlerinden bahsetmek mümkün olsa da, bugün demokrasiye yönelmiş birçok kuram ve hareket küreselleşme yerine kapitalist bir küreselleşmeyle başa çıkmanın yollarını aramaktadır⁵⁰³.

Küreselleşme süreci gerek ulusal gerek uluslararası politikaların yapısı açısından önemli sonuçlar taşır. Held bu durumu özgün bir biçimde şematik hale getirmiştir. İlk olarak küresel bazdaki ilişkilerin ulusal hükümetlerin kullanılabilir siyasi araçların sayısını azalttığından ve bunun da devletlerin kendi sahaları içinde ve dışında gelişen hareketleri kontrol etme yetisini azalttığından söz eder. Bu durum, ulus aşırı güçlerin dolaylı da olsa devletlerin yetkilerinde azalmalar olmasına sebep olduğunun göstergesidir. Böylece devletler savunma ya da idari ve yasal sistemlerine yönelik geleneksel işlevlerini ancak uluslararası işbirliği biçimlerine dahil olarak yerine getirebilirler. Dolayısıyla siyasal bütünleşmeye gitmesi ve ilişkilerini dengeli hale getirmesi gereken devletlerin çok taraflı anlaşmalara ya da düzenlemelere katılma zorunluluğu taşınmaları, küresel politikaların gittikçe genişleyen biçimde devletin hak ve yükümlülüklerini yeniden tanımlayan, gücünü ve kapasitesini yeniden belirleyen bir çatıya dönüşmesine sebep olmuştur⁵⁰⁴. Sonuç itibarıyla hem siyasetin hem de ekonominin işleyişinde ulus-devletlerin rolü azaldığından hükümetlerin parlamento yoluyla karar almaları etkisizleşmiş böylece siyasal süreç anlam kaybına uğramıştır. Doğal olarak böyle bir yapıda parti ve parlamento

⁵⁰¹J. Habermas (2002). *Küreselleşme baskısı ve milli devlet: Küreselleşme ve milli devletlerin akıbeti*. (Ed: A. Özcan), (Çev: Medeni Beyaztaş), İstanbul: Bakış Yayınları, s. 28.

⁵⁰²M. K. Coşkun (2007), s. 32.

⁵⁰³Y. D. Çetinkaya (2008). *Toplumsal hareketler tarih, teori ve deneyim: Tarih ve kuram arasında toplumsal hareketler*. (Ed: Y. D. Çetinkaya), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 59.

⁵⁰⁴D. Held (1991). *Political theory today: Democracy, the nation-state and the global system*. (Ed: D. Held), Cambridge: Polity Press, s. 207-208.

gerçek işlevini yitirdiğinden güvensizlikle sonuçlanan bir meşruiyetsizlik gündeme gelmektedir⁵⁰⁵.

Hangi parti iktidara gelirse gelsin kararların IMF programları ya da Dünya Bankası dayatmaları ile alındığı ülkelerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu kurumların dayatmaları, seçimler yoluyla belirlenen ekonomik politika tercihlerinin uygulanması imkanını ortadan kaldırdığı için demokratik meşruiyet sorununu derinleştirmektedir. Küresel iktidar yapılarının oy pusulalarının değerini düşürdüğü bu ortamda, insanlar temsilcilerin görevlerini tam anlamıyla yerine getiremediğinin ayırımına varmakta ve halk kitleleri ile yöneticiler arasında güven bunalımı yaşanmaktadır⁵⁰⁶.

Öte yandan küreselleşmenin dünyaya yaydığı yeni düzen, demokrasi cephesinde gerilemelere sebep olmuştur. Fakat aynı zamanda bu durum demokratikleşme yolundaki mücadeleleri ve gerçek bir katılımı hedefleyen hareketleri de tetikleyerek yeni ve olumlu koşullar yaratmıştır. Demokratikleşme talepleriyle ilgili bu hareketlilikler yerel ölçekte örgütlenme, seferberlik biçiminde ortaya çıkarken küresel düzeyde ise adil bir düzen mücadelesi biçiminde okunmaktadır. Benzerliklerinden yola çıkıldığında demokrasi kavşağında buluşan bu hareketler, alternatif direniş metotları içerir ve küresel neo-liberalizme karşı topyekün bir mücadeledir⁵⁰⁷.

2.1. Demokrasiyi Yüze Çıkartan Yeni Toplumsal Hareketler

2.1.1. Toplumsal hareketler

Kavram olarak hareket, devrim ve ilerleme gibi diğer kavramlarla aynı kavramsal çerçevede içinde düşünülebilir⁵⁰⁸. Toplumsal hareket, toplumsal düzenin temellerini etkileme amacı taşıyabilen ve siyasal olarak aktif olan kişilerden oluşan belli bir “sosyal grup” olarak da tasvir edilebilir. Toplumsal hareket, toplumsal sorunların gündeme getirilerek toplumsal alanda değişim talebinin ifade edilmesidir⁵⁰⁹. Toplumdaki huzursuzluklar, toplumun yapısı ile bireysel talepler arasındaki çatışmalar toplumsal hareketlerin kaynağıdır. Toplumsal hareketler kavramı bir taraftan işçi hareketlerini anlatırken diğer taraftan kadın

⁵⁰⁵M. K. Coşkun (2007), s. 33.

⁵⁰⁶A. Vera-Zavala (2006), s. 31.

⁵⁰⁷A. Vera-Zavala (2006), s. 23.

⁵⁰⁸A. Melucci (1999). *Yeni sosyal hareketler teorik açıklamalar: Çağdaş hareketlerin sembolik meydan okuması*. (Ed: K. Çayır), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 91.

⁵⁰⁹H. H. Çalı (2006). *Çevreci toplumsal hareket olarak Greenpeace-Türkiye hareketi*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 17.

hareketleri, ekoloji hareketi, nükleer karşıtı hareketler, azınlık hareketi gibi “yeni” olarak bahsedilen hareketleri de kapsar⁵¹⁰.

Baskıya muhalefet kimi zaman gizli de olsa sürekli dir. Baskı altında olanlar muhalefetlerini aralıksız bir şekilde ifade etmek konusunda genellikle çok zayıftır. Fakat baskının artık iyice derinleştiği, beklentilerin boşa çıktığı ya da yönetici kesimin gücünün sallantıda olduğu zamanlarda bu muhalefet isyan, ayaklanma gibi bir başkaldırıya dönüşür. Her ne kadar muhalefet sürekli olsa da başkaldırılar süresizdir⁵¹¹.

Çok eski çağlardan beri insanların hayatlarında önemli roller oynayan toplumsal hareketler, tarihte çeşitli direniş biçimleri, çatışmalar, isyanlar görünümünde toplumsal hayatta yer alarak insanlığa haklar ve özgürlükler yönünden büyük katkı sunmuşlardır. 19. yüzyıl toplumsal hareketleri her ne kadar yönetici elitler tarafından korku yayan patlamalar olarak algılanmış olsa da bu hareketlerin bugün toplumlar için veri olan birçok hak uğruna sokaklara dökülerek genel oy hakkı, insani çalışma saatleri, kadınların siyasal hakları, çocukların çalışmaması için büyük mücadele veren insanların çabaları olduğu görülür⁵¹².

Demokratikleşme ile toplumsal hareketler arasında bir karşılıklı lıktan söz etmek mümkün görünmektedir. Toplumsal hareketler 18. yüzyılda İngiliz uyruklu halkların, sömürgeci Kuzey Amerikalı yöneticilerine karşı ayaklandığı kısmen demokratikleşme ortamında filizlenip genel olarak 19. yüzyılda yeşererek ileri demokrasilerin olduğu yerlere doğru yayılmıştır. Otoriter rejimlerin demokratik hakları baltaladığı ölçüde de gerilemiştir. 20. ve 21. yüzyıllarda da bu eğilim sürerek toplumsal hareketlerle demokratikleşmenin haritası çoğunlukla örtüşmüştür. Fakat yine de toplumsal hareketlerin tarihi seyrinde demokrasiden yana olmayan ya da demokratik olmayan karşıt hareketleri doğurmuş olan toplumsal hareketlerden de bahsedilebilir. Irksal, etnik ve dinsel azınlıkları dışlayıcı, Faşizm ve Nazizm gibi totaliter bir ideoloji için anti-demokratik programlar yürüterek demokrasinin ilgasına başvuran toplumsal hareketlerde bu durum görülmüştür⁵¹³.

⁵¹⁰H. H. Çalı (2006), s. 19.

⁵¹¹G. Arrighi, T.K. Hopkins, I. Wallerstein (2004). *Sistem karşıtı hareketler*. (Çev: C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen), İstanbul: Metis Yayınları, s. 35.

⁵¹²Y. D. Çetinkaya (2008), s. 23.

⁵¹³C. Tilly (2004), s. 197.

Toplumsal hareketler, resmi siyasal süreçlerin zamanla kenara ittiği nüfusların hayatta kalma hakkını da kapsayan, halka ait haklara kavuşmak ve kendilerini savunmak için gerçekleştirdikleri, siyasi çıkarlar ya da siyasi muhalefetin ifadesi olmanın ötesinde siyasi katılımın önemli araçları haline gelmiştir⁵¹⁴. Demokrasi talebinde bulunmak zorunda kalanlar, çoğunlukla toplumsal gelişmeler üzerinde güç sahibi olmayan, sermaye sahiplerinden olmadığı için düşük eğitilmiş ve düşük gelirli kişilerden oluşmaktadır. Bu yüzden demokrasinin bütünsel bir parçası olan toplumsal hareketler, toplumun dışına itilmiş kesimlerin, seslerini duyurarak iktidara dahil olmalarını sağlar. Böylece yasalar ve kurallar ile kapitalizmin insan ve doğaya yönelmiş sömürü ve tahribatının önüne geçmenin imkanı yaratılmış olur. Zira toplumsal deneyimler, toplumsal hareketleri de içeren demokratikleşme süreçlerinin toplumsal gelişmeleri ileri götürebilecek dinamikleri taşıdığını göstermiştir⁵¹⁵.

2.1.2.“Eski” toplumsal hareketlerden yeni toplumsal hareketlere

Yeni toplumsal hareketler kavram olarak kronolojik bir sıralamaya değil daha çok eski sınıf temelli ve çıkar gruplarına dayalı hareketlerden bir ayrılmaya işaret eder. Feminist hareketi, nükleer karşıtı hareketleri, barış ve azınlık hareketleri gibi toplumsal hareketleri ifade eder⁵¹⁶. Yeni toplumsal hareketler üzerine kuramlar ortaya koyanlara göre, yaşadığımız çağda sınıf mücadeleleri sona erdiğinden, bu yeni hareketler içerik ve talepler açısından zengin iktisadi çıkarlarla sınırlanmış dar yapıdan bağımsızlaşarak kendini demokratik ve katılıma açık hareketler olarak kuran hareketlerdir⁵¹⁷. Bu yeni hareketleri özgün kılan siyasi kanalların dışında çalışmaları ve hayat tarzı, etik ve kimlik duyarlılıklarına, hassasiyetlerine dair vurgudur⁵¹⁸. Yeni toplumsal hareketlerin eski toplumsal hareketlere yönelttiği eleştiri, eski toplumsal hareketlerin devlet iktidarında kısmen de olsa pay almaları sonucu muhalif niteliklerini yitirerek artık yeterince sistem karşıtı olmadıkları yönündedir⁵¹⁹.

Laclau ve Mouffe’un, Marxist geleneği ve Gramsci’yi tartıştıkları kitaplarında, radikal ve çoğulcu bir demokrasi anlayışı ile uyumlu görerek yeni bir sosyalist proje olarak

⁵¹⁴A. Dirlik (2008), s. 69.

⁵¹⁵A. Vera-Zavala (2006), s. 29.

⁵¹⁶M. K. Coşkun (2007), s. 107.

⁵¹⁷Y. D. Çetinkaya (2008), s. 35.

⁵¹⁸C. Offe (1999). *Yeni sosyal hareketler teorik açımlar: Kurumsal politikanın sınırlarının zorlanması*. (Ed: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 67.

⁵¹⁹G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein (2004), s. 87.

nitelendirdikleri post-Marksist yaklaşımda yeni toplumsal hareketler, önemli bir yer tutar. Çünkü bu hareketler sadece işçi sınıfını değil farklı kimlikleri kapsamayı da hedefler. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe'un sözünü ettiği yeni sosyalist proje, salt sınıf temelindeki ilişkileri değil diğer bağımlılık biçimlerini de içeren ve ontolojik yönden ayrıcalıklı bir sınıf kimliği yerine farklı kimlikler arasında “eşdeğerlik zinciri” kuran bir projedir. Düşüncülere göre, Marksist geleneğin işçi sınıfına verdiği ontolojik ayrıcalığın ve katı sınıfçı anlayışın sürdürülmesi, demokratik talepler çeşitlenip kitle mücadeleleri karmaşıktıkça, başka bir ifadeyle kitle hareketinin demokratik potansiyeli arttıkça daha otoriter bir politika izlenmesine neden olur. Laclau ve Mouffe, kitle hareketlerinin demokratikleşmesini, sınıf sınırlarını aşan kopuş noktalarının çoğalmasına bağlar. Otoriter bir politik rejim ise onlara göre sınıf hegemonyasının gerekliliğine temel oluşturmak üzere, kitle hareketleri içinde önderlerle önderlik edilenler arasında bir ayırım yapılması halinde ortaya çıkar⁵²⁰.

Yeni toplumsal hareketler, Mouffe'a göre, radikalleşmenin ihtiyacı olan yeni öznel kurumlardır. Demokratik ve çoğulcu geleneği inşa etmenin aktörleri olan bu hareketler, eşitlik ve özgürlük için mücadele verip örgütlenirken demokrasi ileriye taşındığından, radikal bir demokrasi için iyi bir zemin oluştururlar. Farklı geleneklerden gelen ve hatta kimi zaman çelişen siyasi görüşlerde olan kişilerin belli bir “dava” için örgütlenerek bir araya gelmeleri Mouffe için yeni sosyal hareketlerde değişim ve dönüşümün kaynağını teşkil eder. Çünkü ona göre demokratikleşmeye giden yol, farklılıkları yok ettiği için “teröristçe” bir durum olarak gördüğü konsensüsten değil, tartışmak ve demokratikleşmeye engel olan şeylere karşı tutumlarını ortaya koymak için kişilerin bir araya gelmelerinden geçer⁵²¹.

Artık günümüzde eski toplumsal hareketlerin altının boşaldığı ve “yeni” toplumsal hareketlerin “eski” olanlarla yer değiştirdiği söylenmektedir. Eski sınıf ilişkilerinin pozisyonu temelden bir değişime uğradığından, daha ziyade dar iktisadi hedefleri olan ve devrim yoluyla iktidarı hedefleyen eski toplumsal hareketlerin, yerini sivil topluma yönelmiş, devlet iktidarı kendileri için önem taşımayan hareketlere bıraktığı iddia

⁵²⁰E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 100, 101. Ayrıca yazarlar “...bu otoriter rejime yönelme *olanağı*, bir bakıma, Marksist ortodoksinin başlangıcından beri, yani sınırlı bir aktörün –işçi sınıfının- “evrensel sınıf” statüsüne yükseltildiği noktadan beri vardı”, s. 101.

⁵²¹N. Vergin (2006), s. 309-310.

edilmektedir⁵²². Burada eski toplumsal hareketlerden kastedilen işçi sınıfı hareketleridir. Önceki yüzyıllardaki işçi hareketleri zengin ve kapsamlı bir içerik taşımayan, en büyük amacı kendi iktisadi çıkarları olan ve kimi zaman da başka toplumsal kesimleri dışlayan hareketler olarak değerlendirilir. Aslında sınıf kavramının salt dar iktisadi bir birim olmadığı, onun kültürel bir nitelik de arz eden toplumsal bir ilişki biçimi olduğu da göz ardı edilmemelidir⁵²³.

Yeni toplumsal hareketler kuramında ileri sürülen yaygın iddialardan olan, sınıfın eski önemini yitirdiğine dair yargıya bakıldığında, burada ideal bir sınıf hareketine, bu ideal tip bir gerçekmiş gibi atıf yapılır. Çoğunlukla bunun karşısına toplumsal cinsiyet, etnik kimlik ya da hayat tarzına yönelik olgular konur. Aslında sınıfa dayalı ilişkileri, sınıfa dayalı toplumsal kimlikleri toplumsal cinsiyetten, siyasetten ve kültürden tümüyle ayrı tutmak, sınıfsal kavramlarla bu olgular arasında sıkı bir ilişki olduğundan, ancak bir soyutlama olarak varsayımsal olarak mümkündür. Bu bağlamda Marksizmin “altyapı” kavramının mutlak belirleyiciliği ile kültür, toplumsal cinsiyet, hayat tarzı gibi olguları sınıfsal boyuttan tamamen kopuk biçimde ele almak aynı indirgemeci sınıf yaklaşımıdır⁵²⁴. Geçmiş ve günümüzdeki hareketler arasında ideolojik olarak yollarını ayırmış olsalar da birçok yönden kuvvetli bir devamlılığın olduğu ve o hareketlerin günümüze taşıdığı siyasi ruhun mirası ve ilhamı dikkate alındığında, çağdaş hareketleri sınıfsal karakterlerden soyutlayıp apayrı bir proje gibi ele almanın alternatif bir muhalefet sunmak yerine, onların sistem karşıtı potansiyellerini silmek anlamına geleceği görülecektir⁵²⁵.

Müzakereci demokrasiye göre yeni toplumsal hareketler, yaşam alanına yönelik taleplerde bulunmaları ve bu modelde temel hedef olan ortak bir konsensüse varabilmek için kamusal konuşmanın oluşmasının koşullarını yaratabilmeleri açısından çok önemlidir⁵²⁶. Kamusal alandaki ilişkileri kimlik ve fark temeli üzerinden okuyarak ortak bir konsensüs yerine kimlik siyaseti geliştirmenin gerekliliğine vurgu yapan Laclau ve Mouffe da özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan yeni hegemonik formasyonun,

⁵²²Y. D. Çetinkaya (2008), s. 34.

⁵²³Y. D. Çetinkaya (2008), s. 35.

⁵²⁴Y. D. Çetinkaya (2008), s. 38.

⁵²⁵Y. D. Çetinkaya (2008), s. 39.; A. Dirlik (2008), s. 67.

⁵²⁶S. Benhabib (1999b). *Demokrasi ve farklılık: Demokratik moment ve farklılık sorunu*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Zeynep Gürata, Cem Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, s. 13.

toplumsal ilişkilerde bürokratikleşmeye, metalaşmaya ve homojenleşmeye neden olduğunu, yeni toplumsal hareketlerin de çoğulculukla bağlantılı olarak bu üç etkene karşı geliştirilmiş hareketler olduğunu söyler⁵²⁷. Laclau ve Mouffe'da yeni toplumsal hareketler, hedefledikleri demokratik devrimin derinleşmesinde yeni bir aşamayı simgeler. Çünkü özne konumlarının çoğulluğuna dayanan onların radikal demokrasi projesinde, çatışmanın bu asla sönümlenmeyecek karakteri demokratik devrimi yaygınlaştırmak ve devam ettirmek için mutlak bir hayati kaynaktır⁵²⁸. Devlet, sivil toplum ve piyasa ayırımında bunların birbirlerine müdahale etmesi değil toplumsal sorunlara ilişkin işbirliği içinde olmaları ilkesini benimseyen örgütsel demokrasi kuramcılarını da, sivil toplum ve devletin bir aradılığıyla sivil toplumun kamuya açılmasının olanaklılığında yeni toplumsal hareketlerin gerekliliğine değinirler⁵²⁹.

Kapitalist sistemin olumsuzluklarına bir tepki olarak değerlendirilebilecek yeni sosyal hareketlerin aktörlerinin yapısal karakteristiği, çoğunlukla yüksek eğitilmiş ve hizmet sektöründe çalışıyor olmalarıdır⁵³⁰. Bu aktörler günümüz toplumsal hareketleri içinde, yeni kimlikler inşa etmek ve normları yeniden yorumlayarak kurumları yeniden şekillendirmek suretiyle özerk toplumsal hareketler için demokratik sahalara yaratma konusunda bilinçli bir mücadele sergilemektedirler⁵³¹.

Yeni toplumsal hareketlerin yoğunlaştığı konular Claus Offe'ye göre beden, cinsel kimlik gibi hayat alanına dair konular, fiziksel çevre, kültürel, etnik kimlik ve fiziki hayat koşulları gibi çoğunlukla insanlığın devamına ilişkindir. Bu konular “yeni” olmamakla beraber yeni toplumsal hareketler içinde önem ve aciliyet kazanmıştır. Çünkü bu konuların yöneldiği değerler manipülasyona, kontrole, bağımlılığa ve bürokratikleşmeye karşı muhalefet etmeye yönelmişlerdir. Örneğin kişisel özgürlük yeni bir değer değildir fakat piyasa mekanizması, demokratik kitle politikaları, iletişim kurumları gibi olguların sonucunda özgürlüğün azalabileceğine dair doğan şüphe yenidir. Bir başka ifadeyle artık değerlerden çok değerlerin hayata geçiriliş tarzı ön plana çıkmaktadır⁵³².

⁵²⁷E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 223.

⁵²⁸E. Laclau, C. Mouffe (2012), s. 245 vd.

⁵²⁹M. K. Coşkun (2007), s. 19.

⁵³⁰C. Offe (1999), s. 68.

⁵³¹J. Cohen (1999). *Yeni sosyal hareketler teorik açımlar: Yeni teorik paradigmlar ve sosyal hareketler*. (Ed: K. Çayır), (Çev: Kenan Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 120.

⁵³²C. Offe (1999), s. 63-64-76.

Laclau ve Mouffe her ne kadar iktidarın olduğu her yerde direnişin varlığını kabul ettiğini söyleseler de, bu direniş biçimlerinin ancak belirli hallerde siyasi bir karakter kazanarak doğrudan tabiyet ilişkilerine son vermeye yönelik mücadeleler haline gelebileceğini eklerler. Buna, yüzyıllar boyunca kadınların erkek egemenliğine karşı direnmelerinin birçok şekli görülmüş olsa da eşitliğe yönelmiş ve eşitlik talep eden feminist bir hareketin ancak belli koşullar altında ve özgül bir şekilde ortaya çıkması örneğini verirler. Bu bakış açısına göre, hareket tarzının söz konusu tabiyet ilişkisine son vermeye yönelik mücadeleler olarak görülebilmesi için, tabiyet içeren bir ilişkide özneyi kuran bir toplumsal ilişkinin dönüştürülmesi hedeflenmelidir⁵³³.

2.2. Toplumsal Hareketlerde Kuramsal Açılımlar

Toplumsal hareketleri analiz ederken klasik sosyoloji, kolektif hareketi, ya yapısal bir krizin, ekonomik çöküş ve sosyal çözülmenin sonucu ya da ortak inançların ve çıkarların ifade edilme biçimi olarak açıklar. Buna göre ilk yaklaşım olan çöküş modelleri kolektif davranışın çatışma boyutunu ihmal ederek bir nevi patolojik bir tepki boyutuna sokar. İkinci dayanışma modelleri ise belirli bir toplumsal durumun kolektif harekete nasıl dönüştüğünü açıklayamaz⁵³⁴.

Toplumsal hareketleri “kalabalıklar” yaklaşımıyla ele alan Gustave Le Bon, kitle içindeki bireyle tek başına bireyin birbirinden çok farklı olduğunu, bireyin kimliği ne olursa olsun kalabalığın içine girmesiyle kolektif bir ruhun oluşacağını, bu kolektif ruhun ise kişilerin şahsiyetlerini ortadan kaldırarak bilinçaltını hakim hale getireceğini söyler. Topluluk içinde kişileri zeka değil bilinçsiz duyguları harekete geçirir. Bu durum, kalabalıkların yönlendirilmeye müsait olmalarının, çabuk ikna olmalarının ve duygularını abartıyla ortaya çıkarmalarının nedenidir⁵³⁵. Bu kalabalıklar yaklaşımına karşı Mancur Olson gibi düşünürlerin dahil olduğu rasyonalist yaklaşım ise, toplumsal hareketleri kişilerin rasyonel eylemlerinin sonucu olarak görür. Bireyler, kolektif bir harekete katılmadan önce belirli bir fayda-maliyet hesabı yaparlar⁵³⁶. Bu yaklaşım da sıklıkla eleştirilmesine rağmen, toplumsal hareketin kalabalıklar yaklaşımından ayrı düşünülerek ölçülebilir ve

⁵³³E. Laclau ve C. Mouffe (2012), s. 236.

⁵³⁴A. Melucci (1999), s. 83.

⁵³⁵G. Le Bon (2009). *Kitleler Psikolojisi*. (Çev: Hasan İlhan), Ankara: Alter Yayıncılık, s. 24-30.

⁵³⁶M. Olson (1975). *The logic of collective action*. London: Harvard University Press, s. 30-33.

incelenebilir bir olgu olarak değerlendirilmeye başlanmasını sağlamıştır. Bunun dışında modernleşme kuramından oldukça etkilenmiş olan klasik kolektif davranış kuramından bahsedilebilir. Bu ise en açık ifadesini Smelser’da bulmuş olup, kolektif davranışı, modernleşme sürecinin yarattığı yapısal değişimlere bir tepki olarak ortaya çıkan irrasyonel ve geçici hareketler olarak açıklar. Buna göre toplumsal hareketler, modernleşmenin meyvelerinden herkes yararlandığında sönecek bir olgudur. O yüzden değişimin gerçek dinamiğini toplum değil tarih oluşturur⁵³⁷.

1968 eylemleri ve öğrenci hareketleriyle toplumsal hareketler sosyolojisi, dönüm noktasına girmiş ve günümüzdeki Amerika’da etkin olan “Kaynak mobilizasyonu” ile Avrupa’da etkin olan “Yeni Toplumsal Hareketler” kuramları öne çıkmıştır. Bu kuramların her ikisi de katılımcılarını rasyonel kabul ettikleri çatışmacı kolektif davranışı normal bularak modern çoğulcu sivil toplum bağlamına has örgütlenme biçimleri olarak değerlendirir⁵³⁸.

2.2.1.Kaynak mobilizasyonu kuramı

Kolektif eylem kuramı olan kaynak mobilizasyonu kuramında, günümüz toplumsal hareketlerinin siyasi düzeyi ön plana çıkarılarak, yaşanan çatışmaların, toplumdan çeşitli şekillerde dışlanmış toplumsal grupların sisteme dahil olarak bütünleşme mücadelesi ya da kaynakların daha farklı şekillerde dağıtım talebinin bir ifadesi olduğu kabul edilir. Toplumsal hareketleri, temel olarak bireylerin çıkarlarını rasyonel yollarla takip etmesi olarak değerlendiren bu kurama göre bir hareket, ancak siyasi olarak tanınma, elde etme ya da maddi kazancın artırılması gibi sonuçlar gerçekleştiğinde başarıya ulaşmış olur⁵³⁹. Kaynak mobilizasyonu kuramcıları insanları eyleme yönlendiren güdülerin araçsal olduğunu ve grupların stratejik çıkar için ve bireylerin ise kendi çıkarları için eylemde bulunduğunu varsayarlar. Bu yaklaşım güçlü bir şekilde liberal bireysellik ilkesine bağlıdır⁵⁴⁰.

Toplumsal hareketlere fayda merkezli yaklaşan ve başarılı olup olmadığı üzerine odaklanan bu kuram, daha çok toplumsal hareketin nasıl oluşup geliştiği, nasıl başarılı

⁵³⁷G. Işık (2011). *Toplumsal Hareketler: Tarih-kuram ve kapsam: Toplumsal Hareketler*. (Ed: G. Işık), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s. 4.

⁵³⁸G. Işık (2011), s. 12.

⁵³⁹G. Işık. (2011), s. 16.

⁵⁴⁰G. Işık (2011), s. 14.

olduğu ve gerilediğiyle ilgilenir. Bu yaklaşımın ana konusu, incelenen toplumsal hareketin talepleri, taleplerine ulaşmak için kullandığı taktikler ve yararlandığı siyasi fırsatlardır. Kaynak mobilizasyonu kuramına göre toplumsal hareket, siyasal sistemin dışındaki kolektif aktörün sisteme dahil olmak ya da yerini korumak için gerçekleştirdiği rasyonel ve enstrümantal eylemdir⁵⁴¹.

Tilly'ye göre, demokrasi taraftarı güçlü bir toplumsal hareket, siyasal ortamda sivil toplumun güçlü bir şekilde işlediğinin göstergesidir. Toplumsal hareketleri çeşitli çıkar gruplarının oluşturduğu geniş kapsamlı örgütler olarak tanımlayan Tilly'ye göre, işçiler, kadın grupları, öğrenciler, gençlik ve entelektüel kesim gibi önemli toplumsal tabakaların oluşturduğu toplumsal harekette farklı çıkar gruplarından kişiler belirli bir şikayet çerçevesinde bir araya gelirler ve bu genellikle demokrasinin eksik işlemesine yönelik bir şikayettir⁵⁴².

Kaynak mobilizasyonu kuramlarının temel varsayımları olarak şunlar söylenebilir⁵⁴³:

- 1-Toplumsal hareketler, kolektif davranışın çatışmacı yönüyle anlaşılmalıdır.
- 2-Gerek kurumsal gerekse kurumsal olmayan kolektif hareketler temel olarak aynı amaca yönlendiğinden ve çıkar çatışmaları içerdiğinden aralarında fark yoktur.
- 3-Kolektif hareketin üyeleri çıkarlarını rasyonel bir biçimde savunur.
- 4-Bu hareketler, kaynak ve fırsatlardaki değişimlerle oluşurlar.
- 5-Toplumsal hareketin başarılı olup olmadığı, artan maddi bir fayda ya da grubun siyasi bir aktör olarak tanınması kriteri üzerinden belirlenir.

2.2.2.Kimlik yönelimli yeni toplumsal hareketler kuramı

Yeni toplumsal hareketler kuramının en önemli temsilcilerin başında Alberto Melucci ve Claus Offe gelmektedir. Zamanla daha fazla önem kazanmaya başlayan bu kurama göre Marksist analizden farklı olarak artık bireylerin çıkarları sadece ekonomiyle ilişkilendirilemez. Yeni toplumsal hareketin kökenlerinin 1960'larda bulunduğu söylenmektedir. Maddi refahtan ziyade kültürel ve kaliteli bir yaşamın üzerinde duran bu kurama göre, 1980'li yıllarda yok olma eğilimi göstermeye başlayan sınıf temelli

⁵⁴¹G. Işık (2011), s. 15.

⁵⁴²C. Tilly (2004), s. 13.

⁵⁴³J. Cohen (1999), s. 114.

hareketler, 1968 olayları ve öğrenci hareketleriyle, 1970’lerde iyice kendini göstermeye başlayan yeni toplumsal hareketlere dönüşmüştür. “Eski” toplumsal hareketler siyasi iktidara, ekonomik yapıya ya da gelir dağılımına yönelmişken, yeni toplumsal hareketler diğer kimlikler etrafında örgütlenerek kültürel değişim ve günlük hayatın değerlerine yönelmiştir⁵⁴⁴.

Devletten ziyade sivil toplumu hedef alan yeni toplumsal hareketler, devletle pazarlık için değil kamuoyunu etkilemek için çabalar. Sosyo-ekonomik taleplerdense kültürel, kimliksel konulara yoğunlaşan bu hareketler, devleti ele geçirmek hedefiyle ilerlemez. Devlete karşı özerk alanlar yaratarak devletin etkisinden bağımsızlığı vurgular⁵⁴⁵.

Toplumsal bütünlüğün kültürel koşullarla sağlanacağını söyleyen bu kuram, sivil topluma, devlet ve sivil toplum arasında yaratılacak özgür alanlara yoğunlaşır⁵⁴⁶. Yeni toplumsal hareketler kuramının önemli isimlerinden Touraine, toplumsal hareketin bir duruma tepki olmaktan çok aktörler arasındaki değişen ilişkilerin sonucu olduğunu söyler. Touraine’ın toplumsal hayatın aslında bir çatışmanın etrafında örgütlenip buna göre şekillendiği ve toplumsal çatışmaların toplum için normal olduğu ve doğal karşılanması gerektiği yönündeki düşünceleri, Mouffe’la benzer niteliktedir. Çekişmeci demokrasinin yaklaşımı gibi Touraine’e göre toplumsal hareket için merkezi bir konumda olan, devlet değil toplumsal muhaliftir⁵⁴⁷.

Touraine’e göre özel yaşam da dahil olmak üzere kültürel alanla beraber tüm toplumsal yaşam siyasetin alanına girdiği için özel yaşam artık her zamankinden daha fazla kamusal alana dönüşmektedir ve bu da toplumsal hareketlerin temelini oluşturmaktadır. Melucci de devlete yönelen eski hareketlere nispeten yeni toplumsal hareketlerin çeşitli gruplarla diyaloglar ve mücadeleler yoluyla kolektif kimliğin inşa edildiği bir toplumsal ilişkiler ağı yarattığını söyler. Toplumsal bir hareketin dayanışma ve çatışmaya dayanarak sistemin sınırlarını zorlayan kolektif bir hareket olduğunu söyleyen Melucci, günümüzde toplumsal hareketlerin sonuçlarının üç düzeyde ölçülebileceğini ifade eder. Bunlardan biri, siyasal reform ya da kültür ve pratiklerin yeniden tanımlanması, diğeri, siyasal parti ve sendikalar gibi örgütlerde değişikliklere gidilmesi gibi sonuçlar doğuran yeni elitlerin

⁵⁴⁴G. Işık (2011), s. 20-21.

⁵⁴⁵G. Işık (2011), s. 22.

⁵⁴⁶M. K. Coşkun (2007), s. 139.

⁵⁴⁷K. Çayır (1999), s. 23.

seçilmesi, sonuncusu ise kültürel yenilenmedir. Kültürel yenilenme, dilden cinsel ve duygusal geleneklere, giyim kuşamdan yeme alışkanlıklarına kadar geniş bir yelpazeyi ifade eder. Fakat Melucci'ye göre tek başına bu sonuçlara odaklanmak yerine hareketlerin artık daha önemli bir boyutu olan işaret niteliğine odaklanılmalıdır. Çünkü söz konusu eylem kendi içinde bir değer ve topluma yönelik bir mesajdır⁵⁴⁸.

Yeni toplumsal hareketler kuramcılarına göre, bu hareketlerin doğası gereği toplumsal ve kültürel yanı, siyasal eylem niteliğinden önce gelir. Anti-kapitalist bir karaktere sahip olan yeni toplumsal hareketler, Frankel'e göre, devletin içinde yer alır, bu yüzden devlete karşı sivil toplum mücadelesi olarak anlaşılmalıdır⁵⁴⁹. Yeni toplumsal hareketlerin temel amaçları ve yapısı şu şekilde belirtilebilir: Bu hareketler sivil toplum örgütlenmesini ve sivil toplumu teknokratik devlete karşı korumayı amaçlar. Yaşam tarzları ve değerlerin değiştiğini söyleyen bu hareketler toplumu dönüştürmeyi amaçlar. Çağdaş kapitalist toplumda sorunların çözümü sadece ekonomik yapıyla değil toplumsal ilişkiler ve kimliklerle de ilgilidir⁵⁵⁰. Çayır'ın da belirttiği gibi örneğin kadın hareketinin yükselişi, günümüzde kadınların eskiye oranla daha fazla sömürülmeleriyle değil kimlik, katılım ve kendini gerçekleştirme üzerinde ısrarla durmalarıyla açıklanabilir⁵⁵¹.

Yeni toplumsal hareketlerin araçsal ve stratejik bir mantık içerdiğini vurgulayan kaynak mobilizasyonu kuramının aksine yeni toplumsal hareketler kuramı sivil toplumdaki kimlik inşası sürecine vurgu yapar. Her iki kuramın ortak yanı, bu hareketlerin siyasal bir sahneye çıkışı değil, kamusal alanı genişletme ve siyasi kurumları demokratikleştirmeyi hedeflediklerini söylemeleridir⁵⁵². Gerek kaynak mobilizasyonu kuramı gerekse yeni toplumsal hareketler kuramı, kolektif hareketin daha evvel bahsedilen klasik kuramından ayrılarak kolektif davranışı ve çatışmayı normalden bir sapma olarak değerlendirmeyip yaşamın normal ve hatta önemli bir parçası olduğunu vurgular⁵⁵³.

Çatışmaların artık bölüşüm probleminde çok hayatın yapısından kaynaklanması, yeni toplumsal hareket kuramcılarının göre, Marksist yaklaşımı yetersiz kılmaktadır. Kalkınma söyleminin yerini demokratikleşme söyleminin alması, merkeziyetçilikten yerelleşmeye

⁵⁴⁸G. Işık (2011), s. 24-28.

⁵⁴⁹B. Frankel (1991). *Sanayi sonrası ütopyalar*. (Çev: Kamil Durand). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 254.

⁵⁵⁰G. Işık (2011), s. 30.

⁵⁵¹K. Çayır (1999), s. 18.

⁵⁵²K. Çayır (1999), s. 26.

⁵⁵³G. Işık (2011), s. 32.

yönelimi sağlamıştır. Yerelleşmeyle birlikte kimlik ve kültürel talepler ön plana çıkmaktadır. O yüzden bu türden toplumsal hareketler ve sivil toplum örgütleri demokrasinin temel taşı oluşturur⁵⁵⁴.

Sonuç

Liberal demokrasinin yaşadığı meşruiyet krizi genel olarak liberal demokrasinin temsil boyutu ve katılım boyutu olmak üzere iki alanda kendini göstermektedir. Her iki alan da birbiriyle bağlantılı olup, yaşadığı toplumda kendisine ve topluma yönelik olmak üzere alınan kararlara ilişkin olarak etkisiz hisseden halkın kendini siyasetten dışlaması sonucuyla ilişkilendirilebilir. Günümüz demokrasilerinin katılımı, sadece dönemsel olarak yapılan ve kişilerin kendisine sunulan alternatiflerden birini tercih ettiği “özgür” seçimlere indirilmesi, demokrasiyi biçimsel bir hale sokmaktadır. Bu durum demokrasiyi gerçek anlamından ve amacından uzaklaştırmaktadır. Rousseau’nun da dediği gibi iktidar her ne kadar kısmen temsil edilebilir olsa da irade temsil edilemez. Temsili demokrasilerin genel iradeyi temsil ettiği iddiası, toplum gözünde varlığının meşruiyetini sağlamaya yönelik bir çaba ve aldatmacadır. Liberal demokrasilerin krizi ancak yurttaşların katılımının aktif hale getirilmesiyle aşılabilecektir.

Yurttaşların siyasete ve kendilerini ilgilendiren kararların alınmasına aktif katılımı, hem o toplumdaki bireylerin bireysel olarak tatminini sağlayacak ve onları sisteme bağlayacak hem de aynı toplumda yaşayan kişilerin birbiriyle olan bağını artıracaktır. Çalışmada radikal demokrasi başlığıyla incelenen katılımcı demokrasi kuramlarından, daha çok iletişim odaklı müzakereci demokrasi ve kimlik siyasetinin üzerinde önemle duran çekişmeli demokrasi kuramları bu çabaya bir katkı anlamında değerlendirilebilir. Çünkü katılımcı demokrasi kuramları genel olarak siyasetin sadece düzenli aralıklarla gerçekleşen seçimlere indirgenmeyip sürekli bir etkinlik olması gerektiğini iddia eder. Bu, kararların bürokratik yapılardan küçük topluluklara kaydırılmak suretiyle alınarak birey ve grupların doğrudan kendi ihtiyaç ve çıkarlarına yönelik politikalar üretmeleri ile gerçekleşecektir. Söz konusu politikaların üretimi referandum gibi katılım araçlarının yanında merkezi bir önemde olan kamusal alanın aktifleştirilerek, açık ya da üstü kapalı

⁵⁵⁴M. K. Coşkun (2007), s. 111.

hiçbir ayırım gözetilmeksizin baskıcı etkileri dışlayan ve tüm yurttaşlara açık bir şekilde gerçek manada hayata geçirilmesiyle mümkündür.

Her iki kuram da çeşitli yönlerden eleştirilebilir olsa da bu kuramlar, demokratikleşme yolunda ciddi bir adım olarak değerlendirilebilir. Gerek müzakereci demokrasiye gerekse çekişmecî demokrasiye yöneltilen eleştiriler, kuramda değişikliklerin, eklemelerin yapılması ya da açıklığa kavuşturulması gereken kavramların açıklığa kavuşturulmasıyla üstesinden gelinebilecek yapıcı eleştiriler olarak düşünölmelidir. Müzakereci demokrasi ve çekişmecî demokrasi, gerçeklikten ve uygulanabilirlikten uzak olduğu noktasında eleştirilmekle beraber, söz konusu kuramlar günümüz demokrasi anlayışında yararlanılması gereken ciddi katkılar üretmiştir. Özellikle müzakereci demokrasinin kamusal alan yaklaşımı, Laclau ve Mouffe'un kimlikler ve özgürlük sorunu üzerindeki demokratik bakış açısını ve demokratik ufku genişleten yaklaşımları, siyasi kurumların ve değerlerin yapılanmasında dikkate alınmalıdır.

Kaynakça

- Abensour, M. (2002). *Devlete karşı demokrasi*. (Çevirmenin önsözü), (Çev: Z. Gambetti, N. Başer). Ankara: Epos Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. (2009). (6. Baskı). *Kent devletinden imparatorluğa*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Althusser, L. (2010). (4. Baskı). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Çev: A. Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Amin, S. (2004). *Liberal virüs*. (Çev: F. Başkaya ve A. Mert). Ankara: Maki Basın Yayın.
- Appiah, K. A. (2010). Kimlik, sahicilik, hayatta kalma çokkültürlü toplumlar ve toplumsal yeniden üretim. *Çokkültürcülük*. (Ed: A. Gutmann). (Çev: N. Ökten). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 162-175.
- Aulard, F. A. (1987). (2. Baskı). *Fransa İnkılabının siyasi tarihi: Demokrasinin ve cumhuriyetin kaynakları ve gelişmesi*, Cilt:1, (Çev: N. Poray), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arrighi, G. Hopkins, T. K. Wallerstein, I. (2004). (2. Baskı). *Sistem karşıtı hareketler*. (Çev: C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen), İstanbul: Metis Yayınları.
- Ateş, T. (2007). *Demokrasi*. İstanbul: Nesa Yayıncılık.
- Balı, A. Ş. (2001). *Çokkültürlülük ve sosyal adalet*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Barry, N. (2004). *Modern siyaset teorisi*. (Çev: M. Erdoğan, Y. Şahin). Ankara: Liberte Yayınları.
- Batı, U. (2010). Liberal demokrasinin dönüşümü ya da post-marksist eleştirinin zafiyeti: “Radikal demokrasi projesinin eleştirisi. *Akademik Bakış Dergisi*, 22(Ekim-Kasım –Aralık). <http://www.akademikbakis.org/eskisite/22/16.pdf> (Erişim tarihi: 16.09.2014)
- Baudrillard, J. (1991). *Sessiz yığınların gölgesinde ya da toplumsalın sonu*. (Çev: O. Adanır), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Benhabib, S. (1999a). Müzakereci bir demokratik meşruiyet modeline doğru. *Demokrasi ve farklılık*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Z. Gürata ve C. Gürsel). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. ss. 101-139.
- Benhabib, S. (1999b). Demokratik moment ve farklılık sorunu. *Demokrasi ve farklılık*. (Ed: S. Benhabib). (Çev: Z. Gürata, C. Gürsel). İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. ss. 11-33.
- Benhabib, S. (1999c). *Modernizm, evrensellik ve birey*. (Çev: M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bensaid, D. (2010). Daimi skandal. *Demokrasi ne âlemde?* (Çev: S. Kılıç). (Ed: E. Hazan). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 24-50.
- Bernstein, J. M. (2009). (4. Baskı). Sunuş: *Kültür endüstrisi, kültür yönetimi*. (Çev: N. Ülner, M. Tüzel, E. Gen), İstanbul: İletişim yayınları, ss. 9-43.
- Bilgin, M. F. (2007). Çevirmenin sunuşu: *Siyasal Liberalizm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. IX-XXIV.
- Bravo, H. (2009). Birey ile toplum arasındaki müzakere zemini: kamusal alan. *I. Uluslararası müzakereci demokrasi sempozyumu bildiri kitabı* (Ed: S. Balcı, Y. İzmirli, Y. K. Yoğurtçu, F. Katman, E. E. Cesur). İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, ss. 102-107.
- Bravo, I. B. (2009). Müzakereci demokrasinin felsefi temelleri. *I. Uluslararası müzakereci demokrasi sempozyumu bildiri kitabı*. (Ed: S. Balcı, Y. İzmirli, Y. K. Yoğurtçu, F. Katman, E. E. Cesur). İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, ss. 181-193.
- Brown, W. (2010). “Artık hepimiz demokratız...”. *Demokrasi ne âlemde?* (Çev: S. Kılıç). (Ed: E. Hazan). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 51-65.
- Canfora, L. (2003). *Demokratik retoriğin eleştirisi*. (Çev: D. Kundakçı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cohen, J. (1999). Müzakereci demokraside usul ve esas. *Demokrasi ve farklılık*. (Ed: S. Benhabib). (Çev: Z. Gürata, C. Gürsel). İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, ss. 140-173.

- Cohen, J. (1999). Yeni teorik paradigmlar ve sosyal hareketler. *Yeni sosyal hareketler teorik açılımlar*. (Ed: K. Çayır). (Çev: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss. 109-129.
- Cohen, G. A. *The structure of proletarian unfreedom*. <http://ls.poly.edu/~jbain/socphil/texts/14.Cohen.pdf> (Erişim Tarihi: 02.02.2014)
- Coşkun, M. K. (2007). *Demokrasi teorileri ve toplumsal hareketler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Çaha, Ö. (2008). *Sivil toplum aydınlar ve demokrasi*. İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Çalı, H. H. (2006). Çevreci toplumsal hareket olarak Greenpeace-Türkiye hareketi. *Yayımlanmamış doktora tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, N. B. (1997). Radikal demokrasi ve sol. *Mürekkep*, sayı: 7, ss. 49-58.
- Çetin, H. (2002). Liberalizmin tarihsel kökenleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(1), ss. 79-96.
- Çetinkaya, Y. D. (2008). Tarih ve kuram arasında toplumsal hareketler. *Toplumsal hareketler tarih, teori ve deneyim*. (Ed: Y. D. Çetinkaya). İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 15-65.
- Çulhaoğlu, M. (2003). Kapitalizm ve demokrasi: İlişki ve ilişkisizlikler üzerine bir deneme. *Praksis*, 10(Yaz-Güz), ss. 93-103.
- Dahl, R. A. (1993). *Demokrasi ve eleştirileri*. (Çev: L. Köker), Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği ve Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.
- Dahl, R. A. (2010). (2. Baskı). *Demokrasi üzerine*. (Çev: B. Kadioğlu), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Demir, G. (2014). *Post-Marksizm ve radikal demokrasi*. İstanbul: Patika Kitap.
- Dirlik, A. (2008). Pasifik perspektifinde toplumsal hareketler: çağdaş radikal siyasetin soyağacı üzerine düşünceler. *Toplumsal hareketler tarih, teori ve deneyim*. (Ed: Y. D. Çetinkaya). İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 65-85.
- Doğan, İ. (2009). (2. Baskı). *Sivil toplum anlayışı ve siyasal sistemler*. Ankara: Barış Platin Kitabevi.

- Doğanay, Ülkü. (2003). *Demokratik usuller üzerine yeniden düşünmek*. Ankara: İmge Kitabevi.
- H. Dubiel (1998). *Yeni muhafazakarlık nedir?* (Çev: E. Özbek). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duva, Ö. (2012). Mitleşen aydınlanma, araçsallaşan rasyonalite: 2. *İzmir Felsefe Günleri: Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Sempozyumları "Aydınlanma ve din"*(10-11 Mayıs 2012).
- Eğri, M. (2011). *Aydınlanmanın diyalektiği/ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer "Aydınlanma ve mit ilişkisi"*. <http://politiksoylem.com/aydinlanmanin-diyalektiği-theodor-w-adorno-ve-max-horkheimer-aydinlanma-ve-mit-iliskisi/> (Erişim tarihi:22.11.2014)
- Engels, F. (Basım tarihi belirtilmemiş). Progress of social reform on the continent. *Collected works*. (Çev: C. Dutt). Cilt: 3. ss. 392-408.
- Engels, F. (Basım tarihi belirtilmemiş). The civil war in Switzerland: *Collected works*. (Çev: J. Cohen).Cilt: 6. ss. 367-374.
- Erdoğan, M. (2009a). Demokrasi ve müzakere. *Liberalizm, demokrasi ve Türkiye modeli*. (Ed: U. Karal). İstanbul: Plato Film Yayınları, ss. 68-70.
- Erdoğan, M. (2009b). Müzakereci demokraside sorunlar: *Liberalizm demokrasi ve Türkiye modeli*. İstanbul: Plato Film Yayınları, ss. 71-75.
- Erdoğan, M. (2009c). "Sivil toplum"a dair. *Liberalizm, demokrasi ve Türkiye modeli*. (Ed: U. Karal), İstanbul: Plato Film Yayıncılık, ss. 36-38.
- Floris, B. (2003). Kamusal alan ve ekonomik alan. *Kamusal alan*. (Çev: H. Köse), (Ed: Eric. Dacheux), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 65-74.
- Frankel, B. (1991). *Sanayi sonrası ütopyalar*. (Çev: K. Durand). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gould, C. C. (1999). Eşitlik, farklılık ve kamusal temsil: *Demokrasi ve farklılık*. (Çev: Z. Gürata, Cem Gürsel), (Ed: S. Benhabib). İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi. ss. 244-267.
- Göze, A. (2013). (14. Baskı). *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım.

- Göztepe, E. (2003). Yurttaşlığın kamusal ve ulusüstü boyutu: Avrupa yurttaşlığı ve göçmen forumu örnekleri. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(4). ss. 229-248.
- Gutmann, A. (2010). Giriş. *Çokkültürcülük*. (Ed: A. Gutmann). (Çev: Ö. Kabakçıoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 25-45.
- Gündoğan, A. O. *Çoğulculuk ve değer bunalımı*. <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Cogulculuk-ve-Deger-Bunalimi.pdf> (Erişim Tarihi: 29.11.2013)
- Güriz, A. (2013). (3. Baskı). Adalet kavramının belirsizliği. *Adalet kavramı*. (Ed: A. Güriz), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, ss. 7-37.
- Gürkan, Ü. (2013). (3. Baskı). Sosyal adalet. *Adalet kavramı*. (Ed: A. Güriz), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, ss. 115-124.
- Gramsci, A. (2012). *Hapishane defterleri*. (Cilt:2), (Çev: B. Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Groc, G. (2001). Laiklik ve demokrasi, yeni bir orta yol mu? *Laiklik ve demokrasi*. (Ed: İ. Kaboğlu), Ankara: İmge Kitabevi, ss. 221-236.
- Hardt, M. Negri, A. (2004). *Çokluk*. (Çev: B. Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Held, D. (1991). Democracy, the nation-state and the global system. *Political theory today*. (Ed: D. Held). Cambridge: Polity Press, ss. 197-236.
- Habermas, J. (1996). *Modernity: An unfinished project: Habermas and unfinished project of modernity*. (Çev: N. Walker), (Ed: M. Passerin d'entreves ve S. Benhabib) Cambridge: Polity Press, s. 38-55.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation crisis*. (Çev: T. McCarthy), Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1992). *Rasyonel bir topluma doğru*. (Çev: A. Çiğdem). Ankara: Vadi Yayınları.
- Habermas, J. (1999). Demokrasinin üç normatif modeli. *Demokrasi ve farklılık*. (Ed: S. Benhabib), (Çev: Z. Gürata ve C. Gürsel). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. ss. 37-50.

- Habermas, J. (2002). Küreselleşme baskısı ve milli devlet: *Küreselleşme ve milli devletlerin akibeti*. (Ed: A. Özcan), (Çev: M. Beyaztaş). İstanbul: Bakış Yayınları, ss. 23-43.
- Habermas, J. (2002). İnsan hakları vasıtasıyla meşrulaştırma üzerine: *Küreselleşme ve milli devletlerin akibeti* (Ed: A. Özcan), (Çev: M. Beyaztaş). İstanbul: Bakış Yayınları, ss. 147-168.
- Habermas, J. (2003). Mitle aydınlanmanın kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno, (Çev: B. O. Doğan), *Cogito* Sayı:36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 85-108.
- Habermas, J. (2004). Kamusal alan: *Kamusal alan*. (Ed: M. Özbek). (Çev: M. Özbek). İstanbul: Hil Yayınları. ss. 95-102.
- Habermas, J. (2010). Demokratik anayasal devlette tanınma savaşımı. *Çokkültürcülük tanınma politikası*. (Ed: A. Gutmann). (Çev: M. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 125-161.
- Habermas, J. (2012). (6. Baskı) Avrupa ulus-devleti, egemenliğin ve devlet vatandaşlığının geçmişi ve geleceği: “Öteki” olmak, “öteki”yle yaşamak. (Ed: B. Tutu), (Çev: İ. Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 13-36.
- Habermas, J. (2013). (11. Baskı). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü*. (Çev: T. Bora, M. Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hall, S. (1996). *Critical dialogues in cultural studies*. (Ed: David Morley, Kuan-Hsing Chen), London: Routledge.
- Hasdemir, T. A. ve Coşkun, M. K. (2008). Kamusal alan ve toplumsal hareketler. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 63(1), 121-148.
- Held, D. (1991). Democracy, the nation-state and the global system. *Political theory today*. (Ed: D. Held), Cambridge: Polity Press.
- Inglehart, R. ve Flanagan, S. C. (1987). Value change in industrial societies. *The American Political Sciences Review*, 81(4). ss. 1289-1319.
- Işık, Gülcan. (2011). Toplumsal hareketler: Tarih, kuram ve kapsam. *Toplumsal Hareketler*. (Ed: G. Işık). Ankara: Nobel Yayıncılık, ss. 1-44.

- Johnson, P. (2001). Habermas's search for the public sphere. *European Journal of Social Theory*, 4(2). ss. 215-236.
- Kahraman, F. (2010). Çalışan yoksulların haklar ironisi: Metalaştırılmış çalışanlar: *Sosyal haklar ulusal sempozyumu*, ss. 153-170. <http://www.sosyalhaklar.net/2010/bildiri/kahraman.pdf> (Erişim tarihi: 24.12.2014)
- Kanatlı, M. (2014). Chantal Mouffe'un radikal demokrasi projesi üzerine bir değerlendirme. *Tesam Akademi Dergisi*, 1(2). ss. 115-135.
- Kapani, M. (2012). (29. Baskı). *Politika bilimine giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kara, U. (2006). Meşruiyet. *Kavram sözlüğü II söylem ve gerçek*. Ankara: Maki Basın Yayın, ss. 415-423.
- Kara, U. (2013). (2. Baskı). *Sosyal devletin yükselişi ve düşüşü*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kara, U. (2013). *Kültürel kimlik anayasal vatandaşlık özyönetim*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kaygalak, S. (2001). Post-Marksist siyasetin sefaleti: Radikal demokrasi. *Praksis*, (1), ss. 33-59.
- Kelsen, H. (1999). *General theory of law state*. (Çev: A. Wedberg). Cambridge: Harvard University Press.
- Keyman, F. (2000). *Türkiye ve radikal demokrasi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Keyman, F. (1995). Küçülen ve parçalanan dünyada siyaseti anlamak. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 68(Kış). ss. 41-65.
- L. Köker (1996). Radikal demokrasi. *Diyalog*, 1996/1, sayı, 1, ss. 110-118.
- Köker, L. (2008). *Demokrasi, eleştiri ve Türkiye*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Köker, L. (2010). Charles Taylor: Kimlik/farklılık sorununa sahici demokratik çözüm arayışı (Türkçe baskıya önsöz): *Çokkültürcülük*. (Ed: A. Gutmann). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 11-14.
- Kurt, S. (2006). Hayek'in özgürlük ve adalet teorisi. *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3). ss. 199-213.

- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü yurttaşlık*. (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Laclau, E. (2009). Yapı, tarih ve siyasal. *Olumsuzluk, hegemonya, evrensellik*. (Çev: Ahmet Fethi Yıldırım), (Ed: B. Vural), İstanbul: Hil Yayınları, ss. 204-237.
- Laclau, E. (2005). Kimlik ve hegemonya: Siyasal mantıkların oluşumunda evrenselliğin rolü. *Olumsuzluk, hegemonya, evrensellik*. (Çev: A. Fethi), (Ed: B. Vural), İstanbul: Hil Yayınları, ss. 56-103.
- Laclau (2012). (3. Baskı). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. (Çev: E. Başer), İstanbul: Birikim Yayınları.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (2012). (2. baskı). *Hegemonya ve sosyalist strateji*. (Çev: A. Kardam). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laclau, E. (2013). (2. Baskı). *Popülist akıl üzerine*. (Çev: N. B. Çelik). Ankara: Epos Yayınları.
- Le Bon, G. (2009). *Kitleler Psikolojisi*. (Çev: H. İlhan), Ankara: Alter Yayıncılık.
- Lewis, R. S. (1994). Citizen leagues: Free spaces of deliberative democracy. *National CivicReview*, 84(4). ss. 469-478.
- Louis, P. (1966). *Fransız sosyalizmi tarihi*. (Çev: Ş. Hulusi), İstanbul: Dördüncü Yayınevi.
- Liotard, J. F. (1997). *Postmodern durum*. (Çev: A. Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları.
- Marx, K. Engels, F. (1989). (3. Baskı). *Gotha ve Erfurt programlarının eleştirisi*. (Çev: M. Kabagil), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. Engels, F. (1999). (4. Baskı). *Alman ideolojisi* (Çev: S. Belli), Ankara: Sol Yayınları.
- Manin, Bernard. (1987). On legitimacy and political deliberation. *Political theory*, 15(3). ss. 338-368.
- Melucci, A. (1999). Çağdaş hareketlerin sembolik meydan okuması. *Yeni sosyal hareketler teorik açılımlar*. (Ed: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss. 81-107.
- Michelman, F. I. (1989). Conceptions of democracy in American constitutional argument: voting rights. *Florida Law Review*, 41(3), 443-490.

- Mill, J. S. (2008). (2. Baskı). Temsili hükümet üstüne düşüncelerden seçme parçalar. *Batı'da siyasal düşünceler tarihi*. (Çev: S. Akşin), (Ed: M. Tunçay), (Cilt:1), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 81-109.
- Miller, D. (1992). Prospect of democracy: Deliberative democracy and social choice. *Political Studies Special Issue*, (40). ss. 54-67.
- Moore, B. (2003). *Diktatörlüğün ve demokrasinin toplumsal kökenleri: Çağdaş dünyanın yaratılmasında soylunun ve köylünün rolü*. (2. baskı). (Çev: Ş. Tekeli ve A. Şenel). Ankara: İmge Kitabevi.
- Mouffe, C. (1997). Decision, deliberation and democratic ethos. *Philosophy Today*, 41(1), 24-30.
- Mouffe, C. (2005). *Siyasal üzerine*. (Çev: M. Ratip). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2009). *Demokratik Paradoks*. (2. baskı). (Çev: A. C. Aşkın). Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasetin dönüşü*. (Çev: F. Bakırcı ve A. Çolak). Ankara: Epos Yayınları.
- Mumcuoğlu, M. (1982). *Çağdaş demokrasi kuramlarında ve Türkiye'de katılımın gelişimi*. (Yayımlanmamış doçentlik tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, devlet ve ütopya*. (2. baskı). (Çev: A. Oktay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Offe, C. (1999). Kurumsal politikanın sınırlarının zorlanması. *Yeni sosyal hareketler teorik açılımlar*. (Ed: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss. 53-79.
- Olson, M. (1975). (5. Baskı). *The logic of collective action*. London: Harvard University Press.
- Onat, N. (2013) *Kamusal alan ve sınırları*. İstanbul: Uluslararası Akım Tanıtım Yayıncılık.
- Öngen, T. (1993). Marksizm ve radikal demokrasi stratejisi. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, XVII(158), ss.37-44.

- Özalp, A. (2011). *Liberal demokrasinin derinleştirilmesi gereği ve müzakereci demokrasi*,
http://www.politikadergisi.com/sites/default/files/kutuphane/liberal_demokrasinin_derinlestirilmesi_geregi_ve_muzakereci_demokrasi.pdf (Erişim tarihi: 07.05.2014)
- Özbank, M. (2009). Düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında normatif gerekçelendirme ve siyasal istikrar sorunu. *Rawls-Habermas tartışması: Neden demokrasi? Nasıl istikrar?:* (Ed: M. Özbank). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 15-39.
- Özbek, M. (2004). Kamusal alanın sınırları: *Kamusal alan*. (Ed: Meral Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, ss. 19-89.
- Özipek, B. B. (2005). Devlet: *Siyaset*. (Ed: M. Türköne), Ankara: Lotus Yayınevi. ss. 71-102.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek: Kültürel çeşitlilik ve siyasi teori*. (Çev: B. Tanrıseven). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1985). Justice as fairness: political not metaphysical. *Philosophy and public affairs*, 14(3). ss. 223-251.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal liberalizm*. (Çev: M. F. Bilgin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rockefeller, S. C. (2010). Yorum: *Çokkültürcülük*, (Ed: A. Gutmann). (Çev: İ. Özdemir). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 105-116.
- Rorty, R. (1984). Habermas and Lyotard on postmodernity. *Praxis International*, 4(1), ss. 32-44.
- Rousseau, J. J. (2004). (8. Baskı). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı ve temelleri üzerine konuşma*. (Çev: R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2013). (11. Baskı). *Toplum sözleşmesi*. (Çev: V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Ruhi, M. E. (2002). *Fransız Devriminde bir başrol oyuncusu Siéyes*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Sabine, G. (2000). *Yakınçağ siyasal düşünceler tarihi*. (Çev: Ö. Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sağlam, R. (2008). *Liberalizm, adalet ve ütopya*. İstanbul: Legal Yayıncılık.
- Sakallıoğlu, Ü. C. (1995). Türkiye’de yeni sağ, siyasallaşma, meşruiyet ve sivil toplum ilişkisi: Hayaller ve gerçekler. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 65(K1Ş), ss. 66-85.
- Sancar, M. (2006). *Hukuk devletinin genel teorisi*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. ve Öğün, S. S. (1998). *Bir politikbilim perspektifi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Sarıca, M. (1999). (8. Baskı). *100 soruda siyasi düşünce tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Sartori, G. (1977). *Demokrasi kuramı*. (Çev: D. Baykal). Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği Yayın No 23.
- Sartori, G. (1993). *Demokrasi teorisine geri dönüş*. (Çev: T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan). Ankara: Yetkin Basımevi.
- Schumpeter, J. A. (2012). *Kapitalizm sosyalizm ve demokrasi*. (Çev: H. İlhan). Ankara: Alter Yayıncılık.
- Schmidt, M. G. (2002). (2. Baskı). *Demokrasi kuramlarına giriş*. (Çev: M. E. Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları.
- Schmitt, C. (2010). (2. Baskı). *Parlamentar demokrasi krizi*. (Çev: A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C. (2012). (2. Baskı). *Siyasal kavramı*. (Çev: E. Göztepe), İstanbul: Metis Yayınları.
- Sennett, R. (2002). (2. Baskı). *Kamusal insanın çöküşü*. (Çev: S. Durak, A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Siéyes, E. J. (2005). *“Üçüncü sınıf” nedir?* (Çev: İ. Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.

- Siéyes, E. J. (2009). (3. Baskı). Üçüncü Tabaka Nedir'den seçme parçalar: *Batı'da siyasal düşünceler tarihi: Seçilmiş Yazılar*. (Çev: N. Koray). (Der: M. Tunçay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 555-575.
- Sitembölükbaşı, Ş. (2005). Liberal demokrasilerin çıkmazlarına çözüm olarak müzakereci demokrasi. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, (10). ss. 139-144.
- Smith, G. ve Wales, C. (2000). Citizens' juries and deliberative democracy. *Political Studies*, 48(1). ss. 51-65.
- Soboul, A. (1969). *1789 Fransız İnkılabı tarihi*. (Çev: Ş. Hulusi). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Şaylan, G. (1995). *Değişim, küreselleşme ve devletin yeni işlevi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Şen, İ. G. (2013). *Doğrudan demokrasi: Kurumlar, hukuki ve siyasi sorunlar*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Şenel, A. (1968). *Eski Yunan'da siyasal düşünüş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları.
- Tanilli, S. (1981). *Devlet ve demokrasi: Anayasa hukukuna giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2010). Tanınma politikası: *Çokkültürcülük*. (Ed: A. Gutmann). (Çev: Y. Salman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 46-93.
- Taylor, (2011). (2. Baskı). *Modernliğin sıkıntıları*. (Çev: U. Canbilen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tilly, C. (2004). *Toplumsal hareketler*. (Çev: O. Düz). İstanbul: Babil Yayınları.
- Tilly, C. (2011). *Demokrasi*. (Çev: E. Arıcan). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Topakkaya, A. (2008). Adalet kavramı bağlamında Aristoteles-Platon karşılaştırması. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (6)Güz. ss. 27-46.
- Touraine, A. (2011). *Demokrasi nedir?* (5. baskı). (Çev: O. Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Tunçay, M. (2009). (3. Baskı). Maximilien Robespierre: *Batı'da siyasal düşünceler tarihi*. (Der: M. Tunçay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 579-581.
- Uygun, O. (2014). (2. baskı). *Demokrasi: Tarihsel, siyasal ve felsefi boyutlar*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Üstüner, F. (2007). Radikal demokrasi: Liberalizm mi, demokrasi mi? Evet, lütfen! *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 34(Aralık), ss. 313-336.
- Vergin, N. (2006). (4. Baskı). *Siyasetin sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve toplum*. Cilt: 1, (Çev: L. Boyacı), İstanbul: Yarıncı Yayınları.
- Williams, R. (2006). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Newyork: Oxford University Press.
- Wolff, R. (2003). Marksizm ve demokrasi. *Praksis*, 10(Yaz-Güz), ss. 123-134.
- Wolf, S. (2010). Yorum. *Çokkültürcülük*. (Ed: A. Gutmann). (Çev: R. Urgan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss. 94-104.
- Wolin, S. S. (1999). Elle tutulmaz demokrasi. *Demokrasi ve farklılık..* (Ed: S. Benhabib), (Çev: Z. Gürata, C. Gürsel), İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Kitaplığı. ss. 51-71.
- Young, I. M. (1999). İletişim ve öteki: Müzakereci demokrasinin ötesinde. *Demokrasi ve farklılık*. (Ed: S. Benhabib). (Çev: Z. Gürata, C. Gürsel). İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları. ss. 174-196.
- Yükselbaba, Ü. (2012). *Habermas ve kamusal alan: Burjuva kamusal ilkesinden iletişimsel kamusalılığa geçiş*. İstanbul: Onikilevha Yayıncılık.
- Zizek, S. (2009). *Yeri tutmak: Olumsuzluk, hegemonya, evrensellik*. (Çev: A. F. Yıldırım), (Ed: B. Vural). İstanbul: Hil Yayınları, ss. 237-291.
- Vera-Zavala, A. (2006). *Katılımcı demokrasi*. (Çev: N. Aras), Ankara: Dipnot Yayınları.

Zournazi, M. (2004). Umut, tutku, siyaset: Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe ile bir söyleşi: *Umut: Değişim için yeni felsefeler*. İstanbul: Literatür Yayıncılık. ss. 129-158.