T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SIYASET BİLİMİ (SIYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALı

RADİKAL DEMOKRASİ VE VATANDAŞLIK:
LİBERAL VE KOMUNITARYAN YAKLAŞIMLARLA BİR KARŞILAŞTIRMA

Yüksek Lisans Tezi

Suna Güzin Kahraman

Ankara – 2004
RADİKAL DEMOKRASI VE VATANDAŞLIK:
LİBERAL VE KOMUNITARYAN YAKLAŞIMLARLA BİR KARŞILAŞTIRMA

Yüksek Lisans Tezi

Suna Güzin Kahraman

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Alev ÖZKAZANÇ

Ankara – 2004
T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SIYASET BİLİMİ (SIYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

RADİKAL DEMOKRASİ VE VATANDAŞLIK:
LİBERAL VE KOMUNİTARYAN YAKLAŞIMLARLA BİR KARŞILAŞTIRMA

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı   İmzası

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

..............................................................   ..........................................

Tez Sınav Tarihi ..............................
# İçindekiler

**Giriş** ........................................................................................................................................................................... 1

I. Bölüm: Modern Siyasal Proje ve Modern Vatandaşlık .................................................................................................................. 5

I.1. Modern Vatandaşlığın Unutulan Geçmişi .................................................................................................................. 5

I.2. Modern Vatandaşlık .................................................................................................................................................. 9

I.2.i. Kurumsal Nesnellenme ............................................................................................................................................. 9

I.2.ii. Söylemsel Kuruluş ............................................................................................................................................... 13

I.2.iii. Modern Vatandaşlık Teorileri ve Vatandaşlığın Politik Doğası .............................................................................. 16

I.2.iv. Refah Dönemi Vatandaşlık Projesi ................................................................................................................. 20

I.3. Yeni Zamanlar: Modern Siyasal Projenin ve Modern Vatandaşlığın Krizi ............................................................................. 23

II. Bölüm: Radikal Demokratik Kuram ........................................................................................................................................ 39

II. 1. Marksizm ve ‘Radikal Demokrasi’ ......................................................................................................................... 42

II. 2. Pozitifliğin Ötesinde Toplumu Düşünecek: Laclau ve Mouffe’un Söylem Teorisi ........................................................................ 46

II.2.i. Söylem Teorisi ..................................................................................................................................................... 48

II.2.ii. Hiç Kimsenin Ülkesi: Politik olan ve Toplumsal Formasyon .................................................................................. 57

II.3. Radikal Demokrasi Projesi: Bir Tutunum Noktası Olarak Liberal Demokrasinin Yeniden İçeriklendirilmesi .................................................................................................................................................................................. 64

II.3.i. Radikal Demokrasi versus Liberal Demokrasi: Liberal Demokrasinin Yapıçoğumüz ................................. 68

II.3.ii. İki Eşitlik Arasında: ‘Dost’ ve ‘Düşman’ Olarak Carl Schmitt ............................................................................ 70

II.3.iii. Agonistik Demokrasi versus ‘Müzakereci Demokrasi’ ....................................................................................... 77
III. Bölüm: Radikal Demokratik Vatandaşlık Versus Liberal ve Komunitaryan Vatandaşlık

III.1. Kantçı Liberal Rawls ve Komunitaryan Eleştirisi

III.1.i. Rawls ve Meşrulaştırma Bireycilik

III.1.ii. Komunitaryanlar: Görüşleri ve Eleştirileri

a. Alasdair Maclntyre: Erdemden Sonra

b. Charles Taylor: Atomizm

c. Michael Sandel: Engellenmemiş Benlik

d. Michael Walzer: Dört Mobilite

III.2. Radikal Demokratik Vatandaşlık

III.2.i. Vatandaşlık ve Toplumsal Adalet

III.2.ii. Vatandaşlık ve Topluluk

III.2.iii. Societas ve Radikal Demokratik Siyasal Toplum

SONUÇ

GENEL KAYNAKA

ÖZET
GİRİŞ


Gerçekten de “Altın Çağ”, 400 yıllık modernlik tarihinde -ki bu insanlığın doğal ve toplumsal dünyada kesinliği artırmaya yolundaki uzun mücadelenin tarihdir aslında- modernlik projesinin hedefine en yaklaştığı uğraşıktır. Bu döneminde, (a) modern siyasal projenin temsili demokratik rejime dayalı ulus-(refah)devlet(i) olarak; (b) modern vatandaşlığın da sivil,siyasal, sosyal hak eksenleriyle tanımlı ulusal demokratik vatandaşlık olarak kendi kenderini kurdukları ve yirmi yıl boyunca başarılı bir biçimde stabilize ettiği bir dönemdir. Ekonomik ve ideolojik çatışma dinamiklerinin en aza indirildiği bu olağanüstü barış dönem, genel olarak modernlik tarihinin, özel olarak da modern vatandaşlık tarihinin sona erdiği, toplumların -doğrusal olmayan gelişimlere kapalılık anlamında- nihai formuna kavuştuğu yolundaki bir izlenimin doğmasına yol açmıştır.

Vatandaşlık bugün doğasına uygun olarak bir ideolojik çapışma alanı haline gelmiştir. Yani vatandaşlığa yönelik ilgi, çoktan akademik bir ilgi olmanın ötesine geçmişir. 90’lardan bu...
yana vatandaşlık tartışmaları platformu, çeşitli vatandaşlık projelerinin hem kamuya duyarulduğu, hem de birbiriyle rekabet ettikleri bir arenadır. ‘Post’ ve ‘neo’ ön ekleriyle, tüm siyaslal ideologiler, siyasal ve felsefi düşünce tarihinin bütün devleri (Aristoteles, Hegel, Kant, Marx…) bu arena toplandı. Dönemin karakterine uygun olarak sular öylesine bulanık ki ilgili projelerin siyasal kimliğini sağ-sol ikili içinde düşünmek de nerdeyse imkansızdır.

I. BÖLÜM: MODERN SIYASAL PROJE VE MODERN VATANDAŞLIK

I. 1. Modern Vatandaşlığın Unutulan Geçmişi


Genellikle siyasal tarihe ilişkin popüler yorumlarda, modern siyasal projenin (temsili demokratik rejime bağlı laik ulus-devlet modelinin) Antik Kent Devletleri ve Roma Cumhuriyeti’ne kadar geriye giden geçmiş redettği ve

*Roma İmparatorluğu:* Bir numaralı siyasal sorunu, çok geniş topraklar üzerinde kozmopolit bir toplum içerisinde konsensusun tesisi olan Roma İmparatorluğu’nun elinde vatandaşlık, antik yüklemini (içe kapatici işlevini) yitirerek bir genişleme aracına dönüştürmuştur. Modern vatandaşlık konseptinin demokratik boyutuna kaynaklık eden, kamusal yaşama katılım, yöneten yönetilen özdeşliği esasında düzenlenmiş antik vatandaşlık mirasını yerle bir etmesine karşılık Roma İmparatorluğu, vatandaşlığın evrensel olabilirliği fikrini geliştirmekle ve vatandaşlığı birey ile ona dışsal olan devlet ilişkilerini düzenleyen hukuksal bir kurum olarak yapılandırarak modernliğe geçişte yeniden yorumlanacak olan bir vatandaşlık geleneği yaratmıştır. Diğer bir ifadeyle, çağdaş toplumların yakından bildiği yasaya itaat ve yasa ortaklığına dayanan birlik biçimi Roma döneminden devralınmış bir mirastır ve bu anlamda hepimiz kendimizi Romalı yurttaşlar olarak kabul edebiliriz.

*Hıristiyanlık Düşüncesı:* Ruhani-dünyevi olan ayrırmı ve ruhani (öte dünyaya ilişkin olanın) olanın üstünlüğü fikri üzerine kurulu Hıristiyanlık düşüncesi, bir


1. 2. Modern Vatandaşlık

1.2.i. Kurumsal Nesnелеşme

1) Kan/soy esasına dayalı hiyerarşik toplumsal yapının zayıflaması ve imtiyazlı statülerin öneminin azalması,
2) Dinin gerek siyasal hegemonyası gerekse toplumsal tartışmaya, toplumsal kimlikler üzerindeki belirleyiciliğini yitirmesi, inanç özgürlüğünün artış ve her anlamda seküler bir atmosferin oluşumu,

3) Piyasa ekonomisinin gelişmesi (=mübadele ve seçim özgürlüklerinin artırılması),

4) Formel rasyonel hukuk düzeninin oluşumu,


ulusal karakterli ‘citoyen’i modern vatandaşın atasıdır. Her ne kadar, kısıtlı liberal dönem analizi sırasında ortaya konduğu şekliyle burjuva liderler, eşitliğin kapsamını sınırlamak üzere çeşitli stratejiler geliştirmişse de Fransız Devrimi ile vatandaşlık tıkal bir imtiaz statüsü olmaktan çıkmış ve evrensel bir statü haline gelmiştir; çünkü devrim açıkça vatandaşlık hakları ile evrensel eşitlik fikri arasında sıkı bir bağ kurmuş ve kardeşlik ilkesine dayalı toplum nosyonu ile vatandaşlığı birleştirmiştir. Yine, vatandaşlığı bir özerklik statüsü haline getiren de Fransız Devrimi’dir; çünkü ‘siyasal liberalleşme’ (toplum ve devlet karşısında bireysel özerkliğin güvenceye alınması) taleplerine vatandaşlık kurumu içerisinde bir çözüm üretmiş, yani vatandaşlık statüsünü bireysel özerkliğin meşru dayanağı olarak işaretlemiştir. Öte yandan Fransız Devrimi ile vatandaşlık ulusal bir karakter kazanılmıştır; çünkü egemenliği ulusta temellendirerek, ulusa da vatandaş-özendelerden oluşan ayrı bir varlık olarak şekillendirerek, ulus-devlet modellen demokratik bir içerik kazandıran ve onu modern çağın paradigmatic modeli haline getiren bu devrimdir (Turner, 1995: 19-21).

1.2.ii. Söylemsel Kuruluş

Fransız Devrimi, liberal ve demokratik değerlerin birarada yorumlandığı bir vatandaşlık söyleminin kurucusudur. Pietro Costa, “Modern Avrupa’da vatandaşlık Söylemi” adlı sunusunda, bu bağlamda kısaca şunlara değinir: Geç Ortaçağ politik kültürü, bireyi toplumun ayırılmaz bir unsuru olarak kavramış ve özgürlüğü (liberty-immunity) “ortak iyi”nin sürdürülmesinde temellendirmiştir. Ancak, özellikle mezhepsel nedenlerle toplum içinde patlak veren kanlı çatışmalar dolayısıyla ne zaman ki bireyin toplumdan korunması ihtiyacı ortaya çıkmış, İşte o zaman özgürlük fikri, kapsayıcı bir varlık olarak toplum imajından (the immage of the community as an inclusive body) uzaklaşmaya başlamıştır. Bu gelişmeler, bireyin sadakat bağı topluma değil doğrudan egemen figüré karşı tanımlayan, egemenliği toplumsal hiyerarşi ilişkileriyle dolayılmamaktan vazgeçen ve doğrudan devlet-birey arasında tarif eden yeni bir egemenlik teorisinin (=mutlak egemenlik teorisinin) de oluşup


Sonuç olarak, her ne kadar vatandaşlık, devrimlerin izleyen ilk dönemekte Avrupa ve Kuzey Amerika’da yaşayan kentli sınıfın hukuk devleti ve temsil kurumlarında somutluq kazanan sivil, siyasal haklarından ibare olarak kalırsa da, modern vatandaşlık söylemi, eşitsizlikle toplumsal/siyasal olarak mücadele edilebileceğini fikrini yerleştirebilirdiği için, vatandaşlık muazzam bir yapılm ve değişim kapasitesiyle birlikte tarihe dönüştürtür.

1.2.iii. Modern Vatandaşlık Teorileri ve Vatandaşlığın Politik Doğası


Marshall’ın (modern) vatandaşlık analizini pek çok akademisyen tarafından eleştirilmiş ve bunların önemli bir kısmı kayda değer eleştirilirdir. Bu eleştiriler dört eksenle toparlanabilir:


Turner, vatandaşlığın gelişimini, dar ve tıkalı bir vatandaş tanımından –insan ve insan olmayan kişiliklere doğru- dişa doğru genişleyen halkalar/dalgalar serisi olarak okumayı önerir. 19. YY boyunca (ya da kısıtlı liberal modernlik boyunca) vatandaş, mülk sahibi, erkek hane reisiydi ve ‘gerçek’ vatandaşlık kudreti

Toparlamak gerekirse, Turner’in vatandaşlığın gelişimine dair getirdiği çözümlemeye bakarak, tikel olandan evrensel olana, doğal birleştiren toplumsal belirlenime, hiyerarşik olandan yatay olana, de-jura eşitsizliklerden de-facto eşitsizliklere doğru ve nihayet de-facto eşitsizlikleri aşmak adına pozitif ayrımcilığa doğru bir dönüşüm söz konusudur (ibid. 135). Ancak, mutlaka belirtilmelidir ki eşitlik ve evrensellik yönündeki bu hareket mutlaklaştırılamaz. Bütün bunlar, -bir zamanlar burjuvazinin aristokrasisiye karşı kullandığı- hakların tikel ve atfedilmiş (ascriptive) karakterine karşı çıkan modern siyasal söylemi
kullanarak, alt toplumsal kesimlerin yüzleştikleri dışlanmaya karşı başarıyla verdikleri mücadelelerinin sonuçlarıdır.


Dolayısıyla burada, evrensel normların tersine çevrilemeyeceği, zayıflatılmayacağı ve hatta tasfiye edilemeyeceği iddia edilmemiştir. Tam aksine her büyüme aşamasında muhafazakar ‘potestas’in statükoyu korumaya yönelik saldırlarıyla karşılaşmağı kaçınılmazdır. Dahasi ‘potestas’, muhafazakar
direnişinde başarısız olduğunda kendini –yani iktidar mantığını- yenileyecek ve vatandaşlığa dair yeni bir strateji geliştirecektir; tipki refah dönemi vatandaşlık projesinde olduğu gibi.

I.2.iv. Refah Dönemi Vatandaşlık Projesi


olmaksızın nasıl geliştirecekleri belirszidir. Turner, işle bu realiteden hareketle
bireyselleştirmeye ilişkin pesimist yorumlara karşı Marshall’ın yorumlarını
geliştirmek yönünde bir çaba içerisindedir. Ona göre bireyselleştirme açıkça
güdülen/yönetilen bir toplum biçimini üretimştir ama, her nerede eşitlikçi
temelde kitlesel bir hizmet sunma yönünde siyasal bir girişim varsa orada
burokratikleşme kaçınılmaz olacaktır. Bürokratikleşme, genel yaşam
standartlarının iyileştirilmesi adına göze alınabilecek bir maliyetir. Eşitlik
standartları, standartlar denetimi/düzenlemeyi gerektirir ki bu da en verimli
şekilde bürokrasi tarafından başarılabilecektir. Önemli olan bireyselleştirmenin
-müdahalenin aşırı genişlemesine yol açtığı kadar- bireylerin amaçlarına
ulaştıklarını sağlayan kanalları oluşturduklarını da kabul etmektir (Turner,1986:
137). Bürokratikleşme kitlesellesmenin kaçınılmaz bir maliyeti oldugunu
doğruysa da eşitliğin tek mümkün biçiminin kitlesellesme olmadığı yolundaki
iddialar mutlaka dikkate alınmalıdır. Kitlesel üretim-tüketim sarmalıyla isleyen
endüstri kapitalizmi refah dönemin özgül alt yapısıdır. Dolayısıyla her eşitliğin
zorunlu olarak bürokratik genişleme ve ‘bir örnekleştirmeye’den geçtiği
düşünmemelidir.

Refah sistemi, Laclau ve Mouffe’ün belirttiği gibi, sosyal vatandaşlık ile siyasi
vatandaşıltığı birlikte değerlendirilmekle ve pozitif özgürlük fikrini geliştirmekle
demokratikleşme sürecine önemli bir katkı sağlanırsa da sistem kendi
süreklligini ve toplumsal istikrari, kitlelerin derin depolitizasyonu koşuluna

I.3. Yeni Zamanlar: Modern Siyasal Projenin ve Modern Vatandaşlığın Krizi

Refah devleti rejiminin 70’lerden itibaren gerilemesiyle baş gösteren ve içinden geçtiğimiz dönemi de kapsayan ‘yeni zamanlar’ın tarihteki yeriyle ilgili ciddi görüş ayrılıklarına rağmen, son 30 yılın modern toplumların yapısındaki en köklü değişimle tanımlı olduğu yolunda kayda değer bir görüş birliği söz konusudur ve bu ortaklık, aşağıdaki yer alan analizlere yeterli desteği sağlamaktadır.
Modern siyasal proje, ulus-devletin toplumsal sınıflara, gruplara ve bireylere yönelik tutunum sağlayıcı kapasitesinin tükenmesiyle krize gitmiştir. Ulus-devletin tutunum sağlayıcı kapasitesini yitirmiş olduğu tespiti, tarihte bir kopus uğramış ve bu durum, hayati bir önem arz eder; çünkü ilgili proje ortaya çıkışından bu yana, toplumsal örgütlenme ama daha da önemlisi toplumsal uzlaşmaın optimum ölçeğinin ulus olduğu varsayımına dayanmıştır.

Ulus temelde eşitleşme ve bütünleşme projesi olarak refah devleti projesi Marshall’ın dediği gibi, (1) toplumsal eşitlik ve (2) kapitalizmin gelişiminin sürekliliğini aynı anda garanti altına almayı hesaplayan devlet, emek ve sermaye arasındaki üç taraflı zulüm temelinde hayata geçirilmiş ve yine bu üç taraflı uzlaşmaının 70’lerden itibaren çözülmesiyle de krize gitmiştir. Uzlaşma'nın çözülmesi, devlet, kollektif toplumsal özneler (uluslar ve toplumsal sınıflar) ve birey-özneye ilişkin algıların kökten değişmesine yol açmıştır: “Devletin kollektif toplumsal çıkarlarını koruyucusu olarak davranma yetisine duyar, güven kaybolmuş; çalışma etrafında biçimlenmiş dayanışma ve ortak kimliğin geleneksel kaynakları geçersizleşmiş; tüketicimde bireysel tercihin önemi artmış, merkezileştiğine aynılık reddedilmiş ve farklılığın gözetilmesi talep edilmiştir” (Leadbeater, 1995: 131).

Krize ve “yeni zamanlar” a damgasını vuran olgu, “toplumsal parçalanma”dir. Toplumların içindeki gerilim/çatışma odaklarının sayısında tam anlamıyla
patlama yaşanmış, “emek ile sermaye arasındaki kadim çelişkiye, örgütülü güçler ile örgütüsüz bireyler, devlet ile sermaye, işçi hareketi ile yeni toplumsal hareketler, orta sınıf ile en alttakiler arasındaki çelişkiler eklenmiştir”


yapılandırılmasını talep etmekle siyasette açılan yeni ufukların habercileri oldular.

İkinci kriz ve yeni zamanlar analizi, çok yönlü, çok kapsamlı ve birbiriyle çelişkili sonuçlar üreten “küreselleşme” olgusuna dikkatle eğilmeyi gerektirir. Ne var ki Küreselleşme analizleri de aynen olgunun kendisi gibi çok yönlü ve çok kapsamlı olup, birbiriyle çelişkili sonuçlara ulaşırlar; küreselleşmenin miladi konusu dahi bugün tartışmalıdır; en çok 30 yıllık bir gelişme olduğunu söyleyenler de vardır, en az 500 yıllık bir geçmiş olduğunu söyleyenler de.

İkinci iddia küreselleşmenin tarihini kapitalizmin gelişim, yayılım tarihine endekslər (Koray, 2001) ve kayda değer bir doğruluk payı vardır. Yine de dünle bugünü birbirinden ayırarak önemli bir yeniliğin olduğu gözden kaçmamalıdır: Küreselleşme bugün, merkez-çevre, içeri-dışı, biz-onlar, kamusal-özel... gibi bir dizi ikiliği ve asıl modernlık boyunca kurulmuş bütün sınır çizgilerini muňlaşatrmaktadır ve tam da bu muňlaşma -aşağıda çeşitli düzeylerde ele alınacağı üzere- modern vatandaşlık kurumunun yerinden çıkmasına yol açmıştır.

(1) ‘ortak iyi’nin sürdürülmesi yolunda kollektif hüküm verme ve düzenleme haklarının gerilemesi anlamında snırli siyaset, (2) polisiye kudretin artırılması anlamında güçlü devlet ve (3) serbest piyasa üçgeninde şekillenen yeni yönetim zihniyeti etrafındaki uygulamalardır. Bundan böyle devlet, kendini bilge önder değil, bir arabulucu olarak tanımlamakta ve topluma nüfuz etmek yerine bireyleri ve grupları özerklikleri üzerinden, düzenlenenmiş tercihler aracılığıyla yönetmektedir. Artık bireyler, ne erken liberal dönemin izole edilmiş atomları, ne de örgütlü dönemin toplumsal vatandaşları olarak yönetiliyorlar. Bugünün yönetilenleri, heterojen aidiyet kümelerinin üyeleri olarak bireylerdir. Kişilerin kendi içerisindeki yönetimi ile siyasal yönetimi birleştiren yeni bir yönetim zihniyeti ve bunun toplumsal doğurguları ile karşı karşıyayız. Yönetilenlerin rasyonel davranma eğilimlerini artırman bir sorumlu kılma biçimi geliştirilmektedir. Sorumlu birey ile ait olduğu özreck cemaat arasındaki ilişkinin toplumsal vatandaş ile genel toplum arasındaki ilişkinin ikame etmesinin sonuçları pek ağırdır ve birbirleriyle de yakından ilişkili iki kümede toplanabilir. Birincisi, devletin dezavantajlı grupları desteklemeye yönelik sosyal politikaları hızla terk etmesi ile ilgilidir. Yeni sağ, sosyal vatandaşlığı, (1) negatif özgürlüklerle uyumsuz, (2) ekonomik açıdan verimsiz olduğu ve daha da önemli (3) bağımlılık kültürune yol açtığı gerekçesiyle reddetmektedir. Örneğin N. Barry, refah programlarının vatandaşları aktive ettiği yolunda hiçbir kant olmadığını, aksine pasifizasyona yol açtığını, yoksulların sosyal ve kültürel entegrasyonunun ancak kendi yaşamlarından sorumlu kılınmalarıyla
faaliyetlerden ötürü tam da bir siyasa kararının şu ya da bu alandaki yerleminin giderek sorunlu hale geldiğine, sınırların bu şekilde bulanıklaşmasını beraberinde meşrulkul ve egemenlik sorunları doğurduğuuna dikkat çeker

*Siyasal birimin ve egemenliğin yapısındaki kaymalar ve vatandaşlık


Ama bugünün ulus-devleti dünküyle aynı değildir. Ulus-devletlerin toplukun biçimde gerek egemenlik hiyerarşisindeki konumları gerekse yüklemeleri (amaç ve sorumlulukları) bakımından geçirdikleri belirgin değişimın kökleri egemenlik mantığındaki değişimde saklıdır. ‘Uluslararası düzen’ anlayışından ‘küresel düzen’ anlayışına geçişte birlikte artık egemenlik, sabit sınırlarla bölünmüs topraklar, insanlar ve toplumsal işlevler üzerinde sınırsız ve bölünmemiş bir kamu gücünün uygulanmasıyla işlemiyor (ibid. 27-28).

Modern vatandaşlık kurumu ancak -birbirleriyle sıkıca ilişkilendirilen- üç özneli (devlet, siyasal toplum, vatandaş) modern egemenlik teorisiyle birlikte anlamlandırır. Bir taraftan, ulus-devletler ulusal siyasal toplumun içeriye ve dışarıya yönelik iradesini dışlaştıran bağımız aygıtlar olmaktan çıktıgı için teorinin öngördüğü devlet kalıbıyla uyumsuzlaşmıştır. Öte yandan, yoğun toplumsal parçalanma koşulları altında, kader birliği duyguşunu yaşatacak bir siyasal toplum tahayyülünün gerçekleşliği de şüphe götürmektedir ki tam da bu

Modern vatandaşlık, yaşamlarımız üzerindeki belirleyiciliği gitgide artan yeni/küresel egemenlik tasarruflarının denetlemesini sağlayacak kapasiteden yoksundur. Bireylerin ve toplumların egemen öznel karışımlarındaki siyasal konumu/kimliği tanımsız kalmıştır ve yöneten- yönetilen arasındaki iletişimde siyasal boyutun by-pass edilmesi dönüşsel olarak da modern vatandaşlığın krizini perçinlemektedir. Aslında, modern vatandaşlığın krizi, daha büyük çaplı bir krizin içinde konumlandırılmalıdır: Modern siyasetin krizi. Sık sık dile getirilen demokratik mekanizma ve süreçlerin yetersizlikleri, demokratik sisteme ilişkin inanç bunalımı, siyaset yapida kirletme ve yozlaşmanın artışı vb. birçok faktör siyasetin gözden düşmesinde rol oynamaktadır. Örgütlü modernlik


Uzlaşmış olmayan siyaset pratikleri, 70’li yıllardan itibaren gelişmeye başlayan kimlik/farklılık siyaseti ya da “yeni toplumsal hareket siyaseti” içinde temellük etmiştir. Bunlar, “maddecilik sonrası değerlerin bir ifadesi (Ronald Inglehart), “dağıtım meseleleri”nden “yaşam biçimlerinin grameri”yle (Jürgen Habermas) ilgilenmeye geçişin habercisidir. Yeni toplumsal hareketlere özgü deneyimler aracılığıyla, siyasal kayıtlar olarak tanımlanan meselelerin doğasında önemli dönüşümler meydana gelmiştir. 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca burjuvazinin ve işçi sınıfının siyasetini belirleyen sosyal refah, siyasal konum ve toplumsal imkanlardan yararlanma mücadeelleri yerini kürtaja eşcinsel haklarına, ekoloji ve yeni tip teknolojilerinin sonuçlarına ve ırksal, dilsel, etnik gurur politikasına dair mücadelelere bırakmıştır. Bu yeni meseleler, yeni aktörlerce (eylemciler kadınlar, beyaz ırktan olmayanlar, eşcinseller ve ilgili
vatandaşların oluşturduğu gruplarca) temsil edilmektedir (Benhabib, 1999: 12-13).

Yeni toplumsal hareketlerin biçim, amaç ve yaşam süreleri bakımından birbirlerinden önemli farklar göstermekle beraber örgütlenme mantığı ve ideolojik, siyasal perspektifler itibarıyla bazı temel öznitelikleri paylaştıklarını gözetmek gerekir. Hemen hepsi, tarihsel deneyimlerden yola çıkarak, siyasal konumları dondurma ve kontrolü ele geçirmek için mücadeleleri sınırlama eğilimleri yaratdığı gerekçesiyle hiyerarşiyi ve bürokrasiyi çağrıştırıran geleneksel kurumlaşmayı reddetmiş görünürler. Siyasettle nasıl ilgilenileceğine dair daha geniş tercihler ve hızlı manevra kабiliyeti yaratan esnek ve yatay örgütlenme, bu hareketlerin tipik özelliğidir. Siyasetteki kişişi ve inisiyatifini tanıma, seçkin-amatör ayrımına karşı duyarlılık örgütlenme zihniyeti bakımından özellikle vurgulanması gereken unsurlardır. Parti, sendika ve hatta gerilla örgütlenmelerine dek uzanan bir çeşitlilik içinde örgütlenme perspektiflerini yaşama geçirmeye giren bu hareketlerin ideolojik-politik hattaki ortaklıkları

öncelik, gündelik yaşamların içinden geçen işleyişlerin rasyonallitesi
arkasında saklı bir iktidar görünür kılınırken ki iktidar görünür kılınmadıkça
denetlenemeyecek ve pazarlığa tabi tutulamayacaktır. Yeni kollektif eylem,
bireysel ve kollektif yaşantılarının artan oranda teknokratik güçler tarafından
belirlenmesine ters düşen kimlik anlamları ve tanımları yaratacağı da diğer
açık bir ifadeyle dil, cinsel görenekler, duygusal ilişkiler, giyim-kuşam ve
yemek alışkanlıklarını değiştirmek kaydıyla -tipki iktidarın yaptığı gibi-
gündelik yaşamın içinden geçen alternatif davranış ve toplumsal ilişki

Yeni toplumsal hareketlerin öznel ve tikel karakterini vurgulamak önemlidir.
Amaçlarının evrensel olmadığı (evrensel bir kurtuluş hedeflediklerini) ve
potansiyel üyeliklerin koşullu olduğunu ortaklaşa kabul etmişlerdir (Benton,
1995: 269). Kollektif eylemlilikte, tikel-evrensel ikiliğinde tikelik lehine (ve
otomatik olarak evrensellik aleyhine) ortaya konan yeni tutum, siyasetin ufkuna
dayatılan eski türden sınırları tahrip ederken yenilerini de öner. Eski sınırları
tahrip eder, çünkü siyasetin tek bir alanla ve tek bir politik kimlikle
tanımlanması reddedilmiş (Held, 1995: 274-5) ve merkezi kurumların dışına
taşan alternatif bir siyasal alanın inşasına başlanmıştır (Habermas’tan aktaran
kamusal-özel ilkeler arasındaki engelleri ortadan kaldırmayı gözeten bir hareket
şarı, salt feminist hareket değil, tüm yeni hareketler bakımından tanımlayıcıdır (Hobsbawm, s. 405). Yeni sırlar öner, çünkü her zaman zorunlu olarak farklılık yaratma politikasıyla çıkıshan kimlik politikaları, genel topluma dair kayıpların minimize olduğu bir ufukla tanımlıdır. Aktörler, sırlılı alanlarda, sırlılı evreler için harekete geçerler.

fikrinin farklılık temelindeki yeni genişleme eğilimleri, özcülük temelinde tersine çevrilmeye yani bireylerin farklılıklarına hapsedilmesine yol açma riskini de beraberinde getirmektedir. Farklılıkların yokluğu ile mutlaklığı arasında gerçek bir tercih şansı yoktur. Her ikisi de ötekiliğin kemikleşmesine ve müzakere edilebilir olanın sınırlarının daralmasına, siyasetin ufkunun kapanmasına yol açacaktır. O halde çağdaş bir vatandaşlık politikası, modern vatandaşlığın insanlığa armağanı olan eşitlik ve evrensellik öğeleri ile -eğer “özgür” ve eşit bir statü taşıyacaklarsa- karşılanmaları zorunlu olan farklı grupların çeşitli ve tek tek istekleri arasında yeni türden bir eklemlenmenin ilkelerine açıklık getirmek zorundadır. Çalışmanın bundan sonrası tam bu bağlamdaki teorik çabaları konu edinecektir.
II. BÖLÜM: RADİKAL DEMOKRATİK KURAM

‘Yüzyıllık sonu’ düşüncecinin ardından, ciddi anlamda ikinci defa, ama bu kez daha yaygın bir biçimde Aydınlanmacı (rasyonalist, pozitivist, evrenselci) epistemolojinin gerçekliği kavrama ve yorumlama kapasitesi tartışmaya açılmıştır. Bugünlerde öne çıkan düşünürlerin çok önemli bir kısmı, modern epistemolojinin özçülük (essencialism) merkezli eleştirisinden türeyn yeni bir epistemolojik yaklaşma (postmodern epistemoloji) dünyayı yorumlamaktadır. Bu tezin ağırlıklı inceleme konularından biri olan ‘radikal demokratik kuram’ tam da böyleyi (özçülük, temelcilik karşıtı) bir epistemolojik temel üzerinde bina edilmiştir. En özlü ifadesiyle radikal demokratik kuram, siyasal ve toplumsal olanı, özçü olmayan (non-essencialist) bir perspektiften açıklama, yorumlama ve buradan doğru sol siyaset yapmanın alternatif zihniyetini ortaya koyma çabasıdır.


Radikal demokratik kuramı, özelleştirici bağlamında, sol cenahtaki diğer bütün kendi üzerine düşünüşlerden farklı kılan kritik unsur, “nihat toplum miti”ne açık

söylemler türemiştir. İşte RDK bu melez oluşumlardan biridir ve onu illa ki bir yere konumlamak gerekirse, bu kuramın ‘kelasik siyasi yelpazenin sol dişı’na yerleştği söylenebilir.


II.1. Marksizm ve ‘Radikal Demokrasi’:

Öncelikle ‘Postmarksizm’ kavramı üzerinde durmak gerekir. Oliver Marchart, Postmarksizm kavramının 1980’lerden bu yana tam olarak altı doldurulmaksızın
ve bir ekolü anlatmaktan çok bir eğilimi anlatmak amacıyla oldukça muğlak bir biçimde kullanıldığına dikkat çeker (Marchart, ? : 1). Marchart’a göre, Postmarksizmin Marksizmi gerisinde bırakan bir konuma gönderme yapmak amacıyla oluşmuş genel kullanımından ayrı olarak, kavram sadece Laclau ve Mouffe (L-M) tarafından özellikle de “Hegemonya ve Sosyalist Strateji”de somut bir teorinin programatik titeli olarak kullanılmıştır. Yeni zamanlara ve yeni zamanların popüler teorileri olarak post-modern teorilere çağdaş Marksistlerin geliştirdiği terpikler bakımından bir sınıflama yapılacak olsa, görülecektir ki L-M ve takipçileri, postmodernizmin epistemolojik ve ontolojik düzeydeki ana argümanlarını olduğu gibi benimseyerek özgül bir pozisyon edinmişlerdir.

Radikal demokratik kuramın bütünü içinde Marksizm yapış çözümünün yerini ve niteliğini sorgulamak gerekir. “Hegemonya ve Sosyalist Strateji”nin hacim olarak yaklaştığı yarısını meşgul etmekle beraber, Marksizmin tarihsel analizi kuram içerisinde ancak ikinci dereceden bir öneme sahiptir. Keza, kuramcılar daha sonraki çalışmalarında marksist düşünce tarihine ve İkinci ve Üçüncü enternasyonalden deneyimlerine bir daha, burada olduğu gibi kapsamlı bir şekilde, dönmeyecekler ve yapıın son iki bölümdeki temaların çeşitliendirilmesi ve ilgili argümanların geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşacaklardır. Kendi ifadeleriyle, işe klasik marksizmin çeşitli söylesmel yüzyıllarının bir eleştirisi ve yapış-cözümü ile başlamalarının tek sebebi, Marksizmin bizzat kendi geçmişlerini
oluşturmasıdır (Laclau-Mouffe, 1992: 10). “Hegemonya ve Sosyalist Strateji”de Marksizm, kapitalist düzenin yegane alternatifiğini kuran devrimci bir teori olmaktan çok - böylesi bir kapasitesi olduğu reddedilmemekle beraber-, unsurlarına ayrıştırılabilen, modern bir siyaset teorisi ve/veya modern bir siyasal söylem olarak okunur. Bu iddiada dikkate alınacak iki ayrı düzey var: birincisi unsurlarına ayrıtırılabilirlik, ikincisi de modern bir teorisi/söylem olarak Marksizm. İkinci noktadan hareketle yaptıttaki hesaplaşmanın (=Marksizimle hesaplaşmanın), Laclau ve Mouffe’un (L-M’un) nazariına öncelikle modern siyaset teorisi ve zihniyetiyle hesaplaşmanın somut bir formu olarak kabul gördüğü ortaya çıkar. Keza daha sonraki yıllarda hem Laclau’nun hem de Mouffe’un, daha ileride de görüleceği gibi aynı temelde liberalist söylemleri de eleştirdiğine tanık olmaktayız. Öte yandan Marksizm (ve dolayısıyla modernizmin), organik bir bütün değil de unsurlarına (momentlere) ayrıtırılabilir bir teori ya da söylem olarak kabul edilmesi de söz konusu paradigmatik kopuşun sınırlarını göstermesi bakımından ayrıntı olamayacak kadar önemlidir. Bu, bizi Marchart’ın dikkat çektiği Ex/Post-Marksizm ayrımına götüreciktir. “Hegemonya ve Sosyalist Strateji”de Marksizmin yapışozümünün satır aralarına yerleşen, kitabın son iki bölümünde ve kuramların daha ileri tarihli çalışmalarında gittikçe netleşen; RDK’ın büyük kuramlar (Marksizm-Liberalizm) arasındaki ve karşısındaki özgül konumunu belirleyen yeni politika anlayışı ve onu ortaya çıkaranak olan ilkeler genel olarak modernizmin özel olarak da Marksizmin topyekün redki temelinde inşa
edilmemiştir. Bunun bir gereği olarak RDK Modernizmin yaratıcı ve demokratik kapasitenin taşıyıcısı olarak Marksizmle pozitif bir ilişki içine de girecektir.

Apaçık yazıldığı üzere RDK, Marksizmle ilişkisini post-Marksist (kopuş) ve post-Marksist (süreklilik) olarak ikili bir ilişki şeklinde kurar (ibid., 11).

Kuşkusuz, Marksizimden kopuş öğelerinin çok güçlü olmasıına karşılık, süreklilik öğeleri alabildiğine sınırlıdır.

RDK’ın Marksizmden kopuşunu şekillendiren üç eleştiri düzeyi tespit edilebilir:

*Ekonomik determinizm ve sınıf indirgemeciliği olarak somutluk kazanan Marksist temelcilik eleştirişi, *Marksist (toplumsal ve sınıf) bütünlük konseptinin eleştirisi ve nihayet *Marksist devrim konseptinin eleştirisi.

Hegemonya ve Sosyalist Stratejinin ilk iki bölümü boyunca ayrıntılı bir üslup ve ikna edici bir dille işlenmiş olan bu eleştirilerin sonuçları, kitabın ortalarına doğru manifesto vari bir anlatımla aşağıdaki gibi değerlendirilmeye alınmıştır:


b. Birinci çıkarımla doğrudan ilişkili olarak ortaya çıkan bir diğer sonuç, ekonomik alanın kendi dışındaki toplumsal süreçleri belirleyici bir kudretin olmadığınıdır. Bu demektir ki tarihin akışını belirleyecek “nesnel çıkarlar” nosyonu anlamazdır; yani sınıf konumları tarihsel çıkarların zorunlu yerleri değildir. Bu durum, toplumsal antagonistizmaların belirlenmesi yönünde adım atabilme için çeşitli ve genellikle

gelenekleri tarafından doldurulmaktadır. Aşağıdaki kısımlarda RDK’yi melezleştiren açıklımlara yer verilecektir.

II.2. Pozitifliğin Ötesinde Toplumu Düşünmek: Laclau ve Mouffe’un Söylem Teorisi

Bu bölümün henüz başında nihai, saydam toplum mitinin reddettiği için RDK kendi hedefinin imkansızlığını teorize eden bir teori olarak tanımlanmış ve buna teorinin kurucu paradoksu denmişti ve söylem teorisi bu paradoksun açıklığa kavuşmasını bakımından çok önemlidir. Söylem teorisi, evrensel yasalar/prensipler tarafından yönlendirilen, saydam bir bütünlük olarak toplumun; dahası tüm toplumsal ilişkilerin temeli durumundaki rasyonel ve kendine saydam bir fail olarak öznenin imkansızlığını teorisidir (nihai toplumun, a priori öznenin reddi). Aslında bu paradoks, modernzim ile postmodernizmin içindedir; sınırlı ve rastlantısal olanın önemini vurgulamaya isteklidir; tavırlarımızın belirli tarihsel şartlarla şekillendirilmiş olduğunu vurgular; her şeyi kapsayıcı tüm kuramlardan ve tekil açıklama şemalarından şiddetli bir biçimde kaçınır (Skinner, 1991:22). Bu ekillerin hepsi bilimler pratiğinin belirleyicisi olağan pozitivizme karşı girişi sağlayan savaş arenasındadır ve kendi hedefini (beşeri bilimlere hükümenden zincirleri kırmak) aşan sonuçlar ortaya çıkmıştır, yani doğrudan siyasal ve toplumsal sonuçları da olmuştur.

Büyük anlatıların tükenişi, kamu alanlarının sınırlarının bulanıklaşması, kollektif eylemin tüm anımlarını boşaltan karar verilemezlik mantılarının kuşatması ve nihayet tüm bunların bir sonucu olarak ’siyasal’dan genel bir kaçısla tanımlı postmodern hallerimizden (Laclau, 2000: 135) kalkarak çağdaş siyasal teoriye yeni bir perspektif kazandırma girişimi olarak RDK’nın, deyim yerindeyse, altyapısını oluşturan söylem teorisi, okurun teorik birikimini zorlayan gönderi noktalarının çokuğu nedeniyle kavraması da aktarması da oldukça zor bir teoidir. Ancak bu zorluğa katlanmak gerekir. Bu bölümün henüz başında nihai, saydam toplum mitinin reddettiği için RDK kendi hedefinin imkansızlığını teorize eden bir teori olarak tanımlanmış ve buna teorinin kurucu paradoksu denmişti ve söylem teorisi bu paradoksun açıklığa kavuşması bakımından çok önemlidir. Söylem teorisi, evrensel yasalar/prensipler tarafından yönlendirilen, saydam bir bütünlük olarak toplumun; dahası tüm toplumsal ilişkilerin temeli durumundaki rasyonel ve kendine saydam bir fail olarak öznenin imkansızlığını teorisidir (nihai toplumun, a priori öznenin reddi). Aslında bu paradoks, modernzim ile postmodernizmin
aşırılıklarını birbirine kavuştururan –‘şimdi’nin elini kolunu bağlayan- eylemsizlik ve kaderciliğin her türlüden kaçınabilmeğe uğruna göze alınmış bir paradokstur. Aşağıda anlaşılacağı gibi bir ihtimalin imkansızlığından sökün eden ihtimaller çokluğunu kavramanın yoldur bu.

II.2.i. Söylem Teorisi:


Çağdaş entellektüel platformda felsefi bir terim olarak söylemin birbiriyle ilişkisiz iki kullanım biçimi (Habermas’çı ve Foucault’cu) yanyanadır. Habermas -felsefedeki dilbilimsel dönüşümün öncülerinden biri olarak- dil kabiliyetinin insanın ayırıcı özelliği olduğundan hareketle bir söylem etiği geliştirmiştir. Buna göre, söylem iletişimsel rasyonaliteninarenası olduğu zeminidir. Jürgen Habermas, iletişimsel eylem kuramında söyleme “geçerlilik iddiaları”nın (Geltungsansprüchen) müzakere sürecini betimler. İçkin rasyonalitesi, dilin karakteristiklerinden biridir. Zor ve hiyerarşi tarafından
bozulmadığı takdirde iletişimin sonucu zorunlu olarak rasyoneldir. Buna göre gerçek bilginin (Erkentniss) ya da bilgiye erişimin güvencesi doğru kurallar, samimi, açık duygular ve aynı anlamla gelmek üzere tahakkümünden arındırılmış söylemdir (Habermas, 1992).

İşte bu yönlendirilmiş ifadeler birlüğü, topluluğu olarak söylemler, neyin söylenebilir olduğunu, neyin söylenmesi ve neyin söylenmemesi gerektiğini, dahası hangi konuşmacının neyi ne zaman söylemeye izinli olduğunu belirler (Foucault, 1997: 42). Böylece Foucault’ta Habermas’ıknının aksine söyleme öncel bir yazar, bir konuşmacı yoktur. O halde Foucault’un cevaplaması gerekken bir soru vardır. Söylemin birlüğünün kaynağı nedir? Bir söylem, birleştirici bir prensip yahut mutlak bir merkez olmas›z›n farksal (difference) konumlar ve ifadelerden oluşmuş bir kümedir ki birlik, sadece söylemin öğelerinin ilişkisel karakteri tarafından garanti edilmiştir ve iste bu ayrım, Foucault’un söylem terimini aşağıda görüleceği üzere L-M’un söylem teorisinin kaynaklarından biri haline getirir.

L-M, “Hegemonya ve Sosyalist Strateji”de Foucault’un söylem teriminden köklenen ancak onu do›rusal olarak geliştirmeyen özerk bir söylem teorisi geliştirmiştir. İkilinin söylem terimi öncelikle simge-kuramsal (zeichentheoretisch) (Kraler, 2001: 23). L-M, söylemi, ayrk öğelerin bir politik aktör yahut bir politik hareket tarafından yöneﬂik içine sokulması olarak betimlerler. Ne var ki RDK’da söylemin birlüğü her zaman naıftır, çünkü her bir öğenin tamamen lağıvedilemez bir “kendi mantığı” (Eigenlogik) vardır. L-M’ta söylem bir taraftan semboliktir, öte taraftan alabildi˘gine maddidir ve aslinda bu iki görünüm (simgesel-maddi) bir ve aynı şeydir. Bu böyledir çünkü iddia odur ki fiziksel, kimyasal, ekonomik yahut toplumsal her türden realite

II.2.i.a. Söylemsel Formasyonun Birliği:

Daha baştan belirtmek gerekir ki bu teoride söylem kendi dışında temellenen bir ilkenin ifadesi değildir. O halde burada söylemin, a priori, söylemin dışında ve söylemden önce varlık bulan bir öznesi/eklemleyici yoktur -ki tam da burası Foucaut’cu söylem analizinin bu teoriye dayanaklı ettiği düzeydir. Burada da

II.2.i.b. Söylemselin Boyut ve Uzamları:

Her şeyden önce söylem ve söylemselin farklı terimler olduğuna dikkat etmek önemlidir. Söylem söylemsellik alanında varlık bulan özgül bir bütünlükken, söylemsel olan, tüm özgüllüklerin zemini, varlık koşuludur. Yani daha en başından L-M, söylemsel olan- söylemsel olmayan (pratikler) ayrımını reddetmektedir. Bu düzeyi (söylemselin boyut ve uzamları düzeyini),


devrimci pratiğin= eklemleyici iradenin=(yine Marksist jargonda devrimci özne olarak sınıfın)) söylemsel karakterini kabul etmektir.

II.2.i.c. Söylemin Huzursuz Karakteri (Söylemin Açıklığı):
kavram, söylemin sine aqua non’u olarak “eklemlenme”dir ki ancak eklemleyici pratiğe bakılarak söylemin öğeleriyle ilişkisi analiz edilebilecektir.


Bu açıklamalardan öğelerin söylem içinde hiçbir sabitlenme imkanının olmadığı anlamı çıkamamalıdır. “Ne mutlak bir sabitlik, ne de mutlak bir sabit olmayış olanaklıdır” (1992: 139). “Nihai bir anlam sabitliğinin olanaksızlığı, kısmi

imkansızlık zemininde vardır.) Her söylem, söylemsellik alanına egemen olmak, farklılıkların akışını durdurmak (bir merkez etrafında sabitlemek= kapalı bir bütünlük oluşturmak) üzerine bir girişimdir. Bu girişimlerin hepsi bila istisna içselliğ-dışıllık geriliminden doğan açıklığa yenik düşer.

II.2.ii. Hiç Kimsenin Ülkesi: Politik olan ve Toplumsal Formasyon


Öte yandan L-M’un söylem analizi, modern siyaset bilimi ve siyaset literatüründeki ‘politik olan’ nosyonunun dönüşürtülmesi ya da toplumsalın tamamına yayılması ışığında anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle buradaki söylem teorisi, bir toplumsal formasyonla ‘politik olan’ arasındaki ilişkinin çözümlemesine dair bir teori olarak okunmalıdır. Nalçaoğlu’nun

Bu yüzden bu bölümde olan bu sıralandığı için dolambaçıl bir yol tercih edilmiştir.

bağlamında söylenecek olursa, ‘politik olan’ bir tür evrensel fenomen, toplumsal düzenleri karşılayan a priori, politika da tikel olanı evrensel olana eklemleyen, varlık nedeni ‘bütün’ adına konuşmak olan hegemoni̇k deneme olarak anlaşılmaktadır.


Politika, evrenselle tikel birbirine eklemleyerek (boş göstereni bir gösterilene kavuşturarak) ‘politik olanın potansiyelini açığa çıkar, gerçekliği kuran praksistir, yaratıcı eylemdir. Politika eylemdir ama daha önemi̇lığı hegėmonik bir eylemdir ve hegėmonize etmek,
eklemlenme süreçleri içinde, iç bütünlüğü ve düzenliliği olan bir yapı olarak toplumu yahut onun kollektif kimliğini kurmakutra. O halde hegemonik hareket, anlam fazlasıını dışlayarak (kimliğin ötesini belirleyerek) gerçekleştirmen bir sınır çizme eylemidir. Politik olanın ontolojisi, nihai bir kapanmaya izin vermediğine göre, bizzat bu sınırlar bir karar verilemezlik alanı olduğunu ve politik (hegemonik) praksis işte bu nihai karar verilemezlik alanındaki geçici kararlar olarak somutluk kazanır. O halde hegemonyanın varlığ koşulu kurucu açık ve evrensel-tikel arasındaki buluşma (contamination) şansıdır. Yani politik olan nasıl politik eylemi şart koşuyorsa, her politik/hegemonik eylem de olumsallık ve karar verilemezlik alanı olarak bu kurucu açıklığı -aşağıdaki alıntılarda da görüleceği gibi şart koşar: “Evrensel ne türde olursa olsun, her cins siyasal etkileşim için elzemdir. Evrensel bir referans yoksa hiçbir siyasal etkileşim yoktur (Laclau, 2000: 40). Tikel evrensellike ilişkisini sürekli açık tutarak, onu sürekli yeniden tanımlayarak kendisini tümüyle gerçekleştirebilir (ibid, 43).”


Tüm bu açıklamalardan RDK’da ‘siyasal’ın ya da siyasal alanın, bir özel belirleyici kerte olarak kabul edildiği sonucun çıkarılması tam anlamıyla bir talihsizlik olur. Bir kere nesnel bir temel fikri reddedildişi için, burada ‘siyasal olan’ toplumsalın diğer kertelerini belirleyen bir kerte olarak okunmaya gelmez. Öte yandan, -daha önce de belirtildiği gibi- ‘siyasal olan’ toplumsalın içinde belirli bir yeri, yapılaş biçim, yöntemi olan, diğer insani faaliyetlerden açıkça ayırılabilen birşey değildir. Her yer, her şey, her konum/kimlik, her kuruluş, içkin olarak siyasalıdır. Yani siyasal olan, toplumsalın anlam ve kimliklerinin

fazla önemsenmesi gereken onun sinsiliğidir. “Söylemselin/toplumsal açıklığı” ifadesinden esinlenen çok serbest bir çarşışma -ki burdaki niyetim kesinlikle Popper’in özgün argümanlarını referans almak değildir- siyasetin sonu vizyonu ‘açık toplum’a düşmanlık olarak okunabilir. Esas tehlike, -açık toplumun muhafazakarlığınta faşizme uzana bir hatta konumlanan açıkta düşmanlar bir yana- bu düşmanlığın özgürliğünün, kurtuluşun, demokrasinin tek bir biçimimini geçerli kabul eden, yani bu ideallere dair tek bir yorumu evrenselleştiren her yakışıımı içine alacak kadar geniş bir yelpazede, çeşitli siyasal kimlikler/hareketler içinde vücud bulabiliyor olması. O halde bugün siyaseti savunmak (siyasetin özgüllüğünü ve etkisini vurgulamak, toplumun gelecekteki yönünün bir yöndülük içine sokma yelemini gerektirdiğini vurgulamak, her yüzden bir düzenleme olduğunu vurgulamak) -toplumun değerlerinin, gerçeklerinin, kurumlarının üretildiği- iktidar alanlarını anti demokratik güçlere teslim etmemek adına- bir görevdir, stratejik bir eylemdir.


II.3. Radikal Demokrasi Projesi: Bir Tutunum Noktası Olarak Liberal Demokrasinin Yeniden İçeriklendirilmesi

hareketler”ın mücadelesi, demokratik devrimin derinleştirilmesi yolunda yeni bir aşamaya girildiğinin işaretidir. Uluslararası düzeyde, kapitalizmin ürettiği, ‘yerinden çıkma’ etkileri Marx’ın öngordüğünden çok daha derin bir biçimde gerçekleştiktedir ve bu durum ikiliy, yine Marx’a ait toplumsal özne/fail (agent) ve toplumsal antagonizma konseptlerini radikalleştirmeye ve dönüştürmeye zorlamıştır. Sosyalizmi demokratik devrim düzlemine yerleştirmenin en önemli sonucu, kapitalist toplumu aşmamızı sağlayacak politik dönüşümün, ayrıcalıklı fail (sınıf-özne) yerine toplumsal failler ve onların mücadelelerinin çoğunluğunu gerektiren, toplumsal çatışma alanlarını yoğunlaştırmak yerine yoğunlaştığını, dünya durdurduça antagonizma ve çatışmalar etrafında bir tarihin yazılmasına devam edeceğini, insanların yönetiminden şeylerin yönetimine geçiş momentinin hiç gelmeyeceğini söylemektir.


II.3.i. Radikal Demokrasi versus Liberal Demokrasi: Liberal Demokrasinin Yapıçözümü


Hesaplaşmanın ve aynı zamanda liberal demokrasiyi itibar edilebilir kilmanın ilk adımı (ve pek tabii buradaki yapıçözümün ilk ve en temel aşaması), onun ekonomik bir sistemle arasındaki eklemelenme ilişkisini bir kenara bırakmak; yani onu demokratik kapitalizmından ayırmaktır. RDK -daha bilindik terimlerle söylenecek olursa- siyasal liberalizmle ekonomik liberalizm arasında organik bir bütünlük olduğu fikrini reddeder (Mouffe, 1992:1-3). Ancak hemen belirtmek gerekir ki, siyasal ve ekonomik liberalizm arasında bir ayrım güden ilk kuram RDK değildir. Çok daha erken bir tarihte Rawls “adalet kuramı”nda -ki ileride siyasal liberalizmin çağdaş temsilcisi olarak tekrar Rawls’a geri dönülecektir- tam da böyle bir
tutumu sergilemiştür. B. Barry’nin parmak bastığı gibi, Rawlstaki adalet kavramının önemi, üretim, dağıtım ve değişim araçları içindeki özel mülkiyetin liberal kuramın özü değil, onun olumsal bir parçası olarak düşünülmesinde yatar (Barry, 1973: 166).

kavrayışlarının çeşitliliğinin kabulü doğrultusunda, toplum içinde bölünme ve ihtilafların meşrulaştığı bir toplumsal düzenlemenin ortaya çıkısıdır. Çokululuğu eşitlik ve özgürlükleri bir toplumsal düzenin kurucu kategorisi olarak sonuna kadar savunmak RDK’nın en ciddiye aldığı işlerden biridir; çünkü ‘Radikal Demokrasi’ ancak, (çoğulluğun ve çokululuğun ön koşulu olan) farklılığın, varoluşun olanak koşulu olarak kavranması halinde yaşama geçme şansı bulacaktır. RDK’ın çokululuğun altını nasıl doldurduğuunu anlamak “demokratik paradoks” un daha incelikli bir bir analizini gerektirir.

**II.3.ii. İki Eşitlik Arasında: ‘Dost’ ve ‘Düştman’ Olarak Carl Schmitt**


Liberal konsept, -her ikisi de bireyselci terimlerle açıklanabilir olan- ‘ekonomik olan’la ‘etik olan’ arasında salınırken zor ve bazı ilişkileri alanı olarak addettiği devlet ve ‘politik olan’ı yok etmeye yönelir (ibid., 71). Bu noktada Schmitt’i daha iyi anlamak için, parlamentar demokrasi çözümlemelerine geri dönülebilir.

Mutlakiyetçiliğe karşı mücadeleye sürecinde, liberal parlamentar fikirlerle, demokratik fikirler arasında doğal-olmayan bir birlik oluşturmuştur ve nihayet
kitlesel demokrasinin ortaya çıkışıyla bütünüyle iflas etmiştir. Liberal parlementarizmin özü, karşıt iddiaların kamusal müzakeresi, kamusal tartışma ve kamusal karardır ve bütünlüğü koruyan dengelerin böyle bir süreç içinde kurulacağına inanılır. Schmitt için bu, metafizik bir öğreти olarak liberalizmden süzülen tipik rasyonalist bir fikirdir ve toplumsal uyum ve refah maksimizasyonunun bireylerin sebest rekabetinden, sözleme, ticaret ve girişim özgürlüğünden kökenliğini söylemekle aynı şeydir (Schmitt, 1985: 35).


Mouffè için “siyasal-felsefi” boşlukların doldurulmasında Schmitt’ten yararlanmanın koşulu Schmitt’in Schmit’ta karşı kullanmayı bilmektir. Modern demokratik devrim -ki L-M’un bundan anladığı Fransız Devrimi’dir- bir geçiş değil, başlı başına bir kökendir. Devrim, Lefort’un toplumsalın yeni kurulu tarza olarak gösterdiği şeyi başlatmıştır. (İnsanın insana koşulsuz eşitliğinin belgesi olarak) İnsan Hakları Bildirgesi’nin simgelediği bu ancien régime’den kopuş, farklı eşitsizlik biçimlerini gayri meşru ve doğal-olsmayan diye sunmayı olanaklı kılan


II.3.iii. Agonistik Demokrasi versus ‘Müzakereci Demokrasi’

II.3.iii.a. Wittgenstein Işığında Rasyonalist-Evrenselci Müzakereciler
Modernliğin ikinci kriz uğrağında bu yana, ciddi değişim ve dönüşümler geçirmekte olan modern toplumlarda a. “demokratik yönetim sorunsalı”na kitlenmesi, b. liberal/modern demokrasinin meşruiyet krizine, yine modern demokrasinin içinde bir çözüm araması, c. demokratik yönetimin ilkeleri ve değerlerini saptamaya çabalamasını dolayısıyla RDK ile ortak bir zeminde duran ve metinsel benzerlikler içeren, ancak demokratik paradoksu (= çoğulculuğun ve politik olanın toplumsala kazandırduğu dinamizmi görmekte zorlanan) çağdaş siyasal-felsefi düşüncelemelerin eleştirisi, RDK içinde bir merhalenin daha aşılması anlamına gelecektir.


II.3.iii.b. Agonistik (Çekişmeci) Demokrasi:

Agonistik model, çok özgün bir kamusal alan kurgusuna can verir. Burada kamusal alan “farklılıkların beraber yaşaması”’ni olanaklı kılan, dolayısıyla farklılık taleplerinin köktencî kimlik siyasetine dönüşmesini engelleyen bir “dolayım alanı” olarak kabul edilir. İşte bu farklılıkların beraber yaşaması olanaklı kılan düşünce tarzı agonizma, bu temelde kurulmuş kamusal alan da agonistik kamusal alan olarak adlandırılabilir (ibid, s. 145).


demokrasinin etik-politik ilkelerine (eşitlik ve özgürlüğe) ortak bir bağlılığımız vardır (=çekişmeci konsensus) ve b. Hasımlarımız meşru düşmanlarımızdır, çünkü hasımlık dikişsizdir, yani kimlikler tarihsel, ilişkisel ve hegemoniktir, dolayısıyla bu agonist süreçler her zaman verili hasımlık ilişkilerinin bozulması ve yenilerinin kurulması ihtimaliyle tanımlıdır (ibid, s. 103-110).

III. Bölüm sonlandırılmadan önce RDK’da eşitlik ve özgürlüğün demokratik devrimi ilerletmek yönünde stratejik bir okuma geliştirmiştir. RDK’nın çoğunluğu tümden yoketmeye ve/veya özelleştirmeye etkisizleştirmeye yönelmiş siyaset stratejilere karşı yürünkteki olduğunu amansız çocukluk savunusunun hem bir anti-özcülük hem de bir özgürlük savunusu olduğunu düşünüyorum. Anti-özcülükten başlanacak olursa, radikal demokratik çocuklukla, çocukluktan ortak paydadan yoksun kimlikler çoğuluğunu anlayan ‘aşırı çocukluk’ arasında bir nüans değiş, ontolojik bir fark vardır:


‘Radikal Demokrasi Projesi’ tüm itaat ilişkileri yelpazesine meydana okumak niyetinde olduğu; dolayısıyla farklılıklar olması gerektiğini halde olmayanlara doğru genişletmek kadar olmaması gereken farklılıklar elimine etmek gibi bir sorumluluğu da üstüne aldığına dikkat

Henüz L-M’çu söylem teorisisinin girisinde, bu teorinin kollektif kimliğin inşa temelinde özgürlık, özerk bir teori olduğu söylenmişti. RDK’nın en temel meselesi, halen şekli şemali tam
oturumamış yeni toplumsal paradigmanın sol kanat tarafından hegemonize edilmesidir ve bunun ilk adımı hal-i hazırdaki itaat ilişkilerine karşı yürütülmekte olan mücadeleleri bir tarihsel blok içinde toparlanması ve onların özgül taleplerini kucaklayan bir kollektif kimliğin inşasıdır. Bu noktada 


Eşdeğerlilik, modern liberal demokrasinin eşitlik ilkesinin muhalif demokratik hareketlerin eklemlenme pratiğine, her bir eşitlik talebinin dişeriyle eşitliği şeklindeki yansıması olarak okunabilir. Böylece, modern liberal demokratik temel ilkeler -esitlik ve özgürlük- radikal demokratik paradigma içinde toplumsal kimliklerin oluşumuna farklı ölçeklerde etki eden ve birbirlerinin etkilerini kısmen sınırlayan toplumsal mantıklara dönüştürülür. RDK, İşte bu sınırlılıktan doğan açıklıkta toplumsal failleri hegemonya oyununa davet eder.
Öncelikle belirtmek gerekir ki burada liberal ve komunitaryan yaklaşımların konu edilmesinin gerisinde, özgün bir sorunsal oluşturma kaygısı yoctur; yani radikal, liberal, komunitaryan üçlemesi seçilmiş deildir. Aksine liberal ve komunitaryan yaklaşımlar radikal demokratik vatandaşlık konseptini anlanmanın ve aktarmanın zorunluluğunu ugrakları; çünkü RDK’nin vatandaşlık açılımı, liberal ve komunitaryan görüşlerin köşe başlarını tuttuğu vatandaşlık tartışmalarının içinden geçerek, yahut bu tartışmalarla alternatif bir taraf olma çabası içinde oluşturulmuştur. Dolayısıyla burada RDK’un muhatap aldığı temsilcilerle sınırlı ve daha önemlisi kuramların bu temsilcilere dair saptamaları na sağırlık kalacaktır.

zamanda vatandaşlık alanı bir sonuçlar alanı, çünkü her büyük proje kendi toplumsal failini üreterek varlık kazanır. O halde modern vatandaşlığın krizi belirli bir fail tipinin (nesnel-evrensel failin) tarihsesinden çekilmiş ve yerini öznel ve tikel fail(ler)e bırakmasıyla işaretlidir.

yeni fail tipinin “farklılık politikasından/mücadelesinden” sökün eden eden kendine has ‘devrimci’ (demokratik devrimci) kapasitesini; ikincisi de ilgili kapasitenin somut kazanımlar (paradigmatik iktidar) yolunda dışaerlandığı failler arasında esdegerlik zincirleri kurulmasına bağlı olduğunu kabul etmektedir. Özetle, bugün itibar edilebilir bir vatandaşlık politikası, modern vatandaşlığın insanlığa armağanı olan eşitlik ve evrensellik değerleri (öğeleri) ile - eğer eşit ve “özgür” bir statü taşıyacaklara karşılanmaları zorunlu olan- farklı grupların çeşitli ve tek tek istekleri arasındaki eklemlenmeyi sağlamak zorundadır ve bunun ilk koşulu da böyle bir eklemlenmenin ilkelerine açıklık kazandırmaktır. Bu noktada RDK önüne - aşağıda da aktarılabacak olan- daha somut sorular koyar ve meseleleri nasıl edebilmek için liberal ve komunitaryan düşünce geleneklerine geri döner (Mouffe, 1988: 29).

- Demokratik ve çoğulcu bir toplumda vatandaş olmanın anlamı nedir?
- Bireysel ve siyasal özgürlükler arasında nasıl bir uzlaşma sağlanabilir?
- Siyasal toplumda kaç tane cemaate yer vardır ve talepleri hangi adalet fikrine göre düzenlenecektir?

III.1. Kantçi Liberal Rawls ve Komunitaryan Eleştirileri:

Liberaller ve komunitaryanlar arasındaki tartışma yaklaşık yirmi yıldır yazılarak devam etmektedir ve bu külliatiمناقının temelindeki mesele (doğru toplumsal düzen), aslında siyaset felsefesinin ortaya çıkış sorusudur. İnsanın dünyadaki yeri ve bireye toplum içindeki rolüyle ilgili olarak esaslı biçimde ilk düşünceler Aristo ve Platon’dur ve 2400 yıl sonra aynı soru(n)ların yakıcı geçerliliğini ironiyle karşılamak gerekir. Burada ironiyle karşılanacak bir başka durum da, ilgili çağdaş polemiğin Kuzey Amerika orijinli olmasıdır.

Tocqueville’den sonra ABD, -1787’deki kuruluşundan bu yana -Avrupa’lı ülkelerin üstesinden gelmek zorunda oldukları güçlüklerle (muhabazakar ve

Laclau’nun işaret ettiği gibi, bunlar “modernliğin siyasal ideolojisi” madalyonunun iki farklı yüzüydü sadece (Laclau, 1995: 9) ve dolayısıyla ilk etapta Marksizmi daha şiddetti bir biçimde kısarcıca alan dinamiklerin eninde sonunda -yani kendi ötekinin (=Sosyalizmi) yok ettiği anda- Liberalizmi de yerinden çıkarması kaçınılmazdı. Öyle de oldu. Liberalizm bugün hem küresel çapta tek hegemonik kod olarak çok güçlüdür, hem de “siyasetin krizi”nin faturasını artık tek başına ödemek durumundadır. Bu, çeşitli eleştirel hareketlerin yayılması ve eleştiri dozun yükselmesi anlamına gelir. Böyle
bakıldığında komunitaryanızmin okyanus aşırı yayılımını ve artan popülaritesini anlamak kolaylaşıcatır.


Liberal-komunitaryan ikiliğini düşünürken her bir tarafın homojen, iç tutarlılık birer küme olduğu varsayımından hareket edilemez. Bu tezin üstüne eğildiği tartışma platformunun ise hepten ayrıcalıklı olduğu söylenebilir; çünkü bu herşeyden önce eleştiriler kiran kırana olsa dahi dostlar arası bir tartışma. Bütün taraflar (Rawls’tan Taylor’a, Sandel’den, Walzer’e ve Mouffe’a kadar) maksimum bütünlük/minimum dışlama, maksimum eşitlik ve maksimum özgürlük kaygısını taşımaktadırlar, bütün taraflar ‘aşağıdan’ gelen taleplere karşı
duyarlılık sergilerler. Özellikle de liberal köşeyi işgal eden Rawls’ın liberaller yelpazasında pek ayrıcalıklı bir yeri olduğunu hep akılda tutulmalıdır.

Liberalizm siyasal içerikli bir kavram olarak ilk kez 1800’ler İspanyası’nda kullanılmıştır; ama liberal düşünce gelişimine bir 200 yıl daha erken başlar¹. Liberalizm, Avrupa’da reformasyon sürecinde bireyi, (a) monarşinin siyasal, (b) aristokrasinin ekonomik ve (c) kilisenin dünya görüşsel iktidarına muhalefeti içinde, bir özerklik statüsü olarak tasarladığı, kendine has vatandaşlık konseptini geliştirecek ortaya çıkmıştır. Liberalizm, “klasik dönem”deki gelişimini ve yayılım, bu düşüncein oldukça farklı boyutlarını yapılandıran çok sayıda felsefeciye (Locke, Montesquieu, Bentham, Mill, Madison ve de Toqueville) borçrudur.

Klasik dönemde olduğu gibi 20. yüzyıl’ın son çeyreğinde de liberal düşünce çok renkliliğini korumuştur. Adalet teorisiyle faydacılığa meydan okuyan J. Rawls’tan Nozick’e ve Dworkin’e, liberter Hayek’ten -Mulhall, Swift’in kategorizasyonu esas alınırsa- komunitaryan-liberal Rorty’e, Raz’a kadar uzanan çok sayıda düşünür ve onların argümanları 20. yüzyıl liberal düşüncecisini şekillendirirken, (komunitaryanların zıt gittiği) ‘liberal bireycilik’ bir tarafa, liberalizmin dahi kesin ve kapalı bir tanımını yapmak nerdeyse imkansızdır.

Yine de tüm bu kuramları bir araya toplayacak ortak bir temelden söz edilebilmektedir. Rainer Forst’a göre, liberalizmin üç kurulu öğesi vardır:

III.1.i. Rawls ve Meşrulaştırıcı Bireycilik:

Rawls’ın ana sorunsalı modern demokratik bir toplumda adaletin nasıl kurumsallaştırıldığını ve bunu anlayabilmek için de bir ilk soru sorar: “Hakkaniyetli koşullar altında tercihlerini yapıyor olsalardı, modern demokratik bir toplumun vatandaşları hangi dağıtım ilkelерini benimserlerdi?” Rawls, uygun bir cevap bulabilmek için, vatandaşların adalet ilkelere seçebilecekleri bir ilk durum başlangıç pozisyonu (original position) kurgulamıştır. Başlangıç pozisyonunda taraflar (bir adalet duyusu olan rasyonel varlıklar/bireyler), toplum içindeki hali hazırlıktaki konumlarını, yeteneklerini, amaçlarını, diğer bir ifadeyle kendi iyi konsepsiyonlarını veya özgül psikolojik eğilimlerini bilmezler. Adalet ilkeleri bir cehalet peçesi altında seçilir ve cehalet peçesi, kimsenin adalet ilkelinin seçiminde doğal şans sonucu yahut toplumsal koşulların olumsallığı nedeniyle avantajlı veya dezavantajlı olmamasını temin
eder (Hünler, 1997: 30). Rawls tam da böylesi koşullar altında bireylerin iki temel adalet ilkesini tespit edeceklerini (iki temel adalet ilkesi etrafında bir ortaklık kurabileceklerini) söyler:

a) Her birey genel özgürlük sistemiyle tutarlı temel özgürlüklerine sahip olma hakkını varsayabilir;

b) Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, (1) hem toplumda en az avantajlı kesimlerin yararına (2) hem de fırsat eşitliği koşulu altında herkese açık kurum ve konumlara bağlı düzenlemelerdir (Rawls, 1971: 302).

Hemen belirtmek gerek ki Rawls bu iki adalet ilkesi arasında önce (a)nin (b)ye; sonra da (2)nin (1)e önceliğini kabul eder. Yani hiçbir eşitlik fikri, özgürlüğü tahrip edecek şekilde hayata geçirilemeyeceği gibi, fırsat eşitliği da zayıfların payını genişletmek amacıyla tahrip edilemeyecektir2. Rawls daha sonra, genel adalet konsepsiyonunu aşağıdaki gibi revize eder: Tüm toplumsal primer/ilksel iyiler (=özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik ve özgüç temelleri) - toplumda en az gözetilenlerin avantajına olmadıkça- eşit olarak dağıtılmak zorundadır (ibid, 303).

Rawls’ın bütün çözümlemelerinin gerisinde/temelinde belirli bir birey kavrayışı olduğunu görmek gerekir. Buna göre:

*Her birey, benliğini meşruyet kazanmamış şekillerde var etmediği sürece özgürdür.

*Her birey, -en azından- politik kurumların herkesi gözetmesi şeklinde eşittir.
*Her birey, toplumun kurumlarının nasıl adaletli bir şekilde yapılandırılabilmesi üzerine rasyonel bir biçimde düşünmeye esasen hazırlanır.
*Her birey, “kısıtlanmamış benlik”inin hakkaniyetli bir şekilde kısıtlanmasına ilkesel olarak hazırlanır.

Genel olarak (siyasal) liberalizmin ve özel olarak da Rawls’ın kaygısının normatif bir birey tanımlaması yapmaktan ziyade, politik kurumların hangi koşullar altında meşruiyet kazanabileceği üzerinde yoğunlaştığını kabul etmek gerekir. Rawls için siyasal kurumların ve normların meşruluğunun sınırlanabileceği tek mercii, yine bu kurumlardan, normlardan ve onların sonuçlarından etkilenen bireyleridir; dolayısıyla meşruiyetleri onların onayına tabidir. Daha başka söylersek, Rawls için en başta devlet olmak üzere insanlar tarafından inşa edilmiş olanlar sadece sekunder bir karakter gösterirken, primer meşruiyet kaynağı bireydir. (Rawls’ın) argümantasyonunun tek çıkış noktası bir “hak kişişi” olarak liberal bireydır.

*Meşrulaştırma bireycilik* temelindeki mantıksal öncülü, genellikle bireylerin bir doğal durumda sahip oldukları kimi haklardan feragat etmelerini gerektiren bir toplum sözleşmesi tipi izlemektedir. Bu feragat her seferinde ortak kurumların (bu kurumlar altında toparlanan) bireylere karşı yükümlülükleri temelinde tasarlanmıştır ve sözleşmeciler arasında şöyle bu yükümlülükler bakımından önemli farklılıklar vardır. Hobbes’ta egemenler vatandaşlarına karşı onların
yasamlarının idamesinden sorumluyken, Kant’ta siyasal hakların güvencesinden sorumludur ve işte Rawls bu güvenceyi toplumun varlıklarının adaletli dağıtımına doğru genişletir (Pinzani: 2000: 105)³.


Keyman, Rawls’ın siyasal liberalizm söyleminin ayırıcı öğelerini üç temel nokta çerçevesinde tartışılabileceğini söyler:

(a) Kantçı bir yoldan adaletin kategorisel bir nitelikte, toplumsal kurumların en önde gelen erdemi olarak görülmesi,
Engellenmemiş benliğin “ilk durum” içinde gireceği kontratsal ilişkinin hakların yarara önselliği temelinde kurulması ve,

Siyasal liberalism ile ekonomik liberalism arasında olumsal bir ilişki olduğunun tanınması ve hakkaniyet olarak adalet (dağıtım adaleti) kategorisinin siyasal liberalizm bağlamında düşünülmesi (Keyman, 2000: 93).


Rawls’ın teorisinin deontolojik karakteri, adaletin kategoriselliğinden, yani adalet ilkelerinin olumsal (ve aynı zamanda tarihsel, toplumsal) olandan sonsuz
gerçekleştirmesi için bir araçtır. Ryan’a göre, Rawls’ın sözleşmeye dayalı 
düşünce biçimlerine başvurmasının nedeni, toplumsal refaha ilişkin faydaci 
düşünce biçimlerinin merkezi zayıflığı görmesidir. “Pek çok insan ilk baktısta, 
bir toplumu idare etmenin tek yolunun o toplum içinde bulunanların refahını 
artırmak olduğunun açık olduğunu düşünür. Rawls bunun adalete ilişkin 
düşüncelerimizle uyumsuz olduğunu düşünür. Eğer bir kimseyi tüm geri 
kalananların yararına kurban etmeye istekli olsaydık, toplumun toplam refahını 
artıralebeceğimiz pek çok fırsat olacaktır. Fakat çoğunuz, masum bir kimsenin 
kurban edilmesinin adil olmadığını düşünür. Rawls’ın bağıldığı temel, hiç 
kimsenin toplumun amaçları için bir araç olmadığını bırakır; Rawls, kişilerin özerkliği 
özünde ısrarlıdır” (Ryan, 1997: 141). Böylece Rawls’ın Adalet teorisinde 
çoçulculuk ve kamusallık imalarının birarada olduğunu görüyoruz. Sonuç olarak 
Rawls, adaletli bir toplumsallığın teleolojik olmadığı teorisinde ısrarlıdır; bu 
aynı zamanda onun bireyi ile toplum arasındaki ilişkinin - ister birey ister toplum 
lehine düşünülüsün- bir araç amaç ilişkisi olmadığını teorisinde ısrarlı olduğu 
analama gelir. Rawls’ın bireyi (kuronların meşruiyet merci olarak birey) 
faydacılığın öngörüdüğü gibi, kendi iyisinin peşindeki pür rasyonel varlık değil; 
hakkaniyet duygusuyla makul (reasonable) davranan varlıklar. İşte tam da 
‘hak’ları ‘yarar’larına öncel ve makul olan bu birey komunitaryan eleştirinin 
şimşeklerini üstüne çekecektir.

III.1.ii. Komunitaryanlar: Görüşleri ve Eleştirileri

Mulhall ve Swift, “Liberaller ve Komunitaryanlar”da komunitaryan eleştirinin köşe taşlarını tespit etmiştir:

(a) Liberalizmin dayandığı kişi konsepsiyonunun soyut olduğu iddiası;

(b) Liberalizmin birey ile bireyin komunitesi arasındaki ilişkiye yanlış tasarım olduğu iddiası; veya toplumsal sözleşme yaklaşımının eleştirisi;

(c) Liberalizmin soyut evrenselciliğinin, kültürel tikkilikleri ihmal ettiği iddiası;
(d) Liberalizmin insanların iyi konsepsiyonlarını salt tercih ifadeleriymiş gibi ele aldığı ve bu yüzden insanların iyi konsepsiyonlarını yeterince ciddiye almadiği iddiası;


Vatandaşlık erdemi burada vatandaşların cemaatin çıkarsını sahiplenmeleri ve bu doğrultuda harket etmelerini ön gören anahtar sözcüktür.

Komunitaryanlar için cemaat (Gemeinschaft) açıkça toplumun/cemiyetin (Gesellschaft) alternatifi/ karşı tezidir. Bir anlamda, yaşamları cemaate özgür (reel ve organik) ve topluma özgür (zihni ve mekanik) olmak üzere karşı karşıya koyan Tönnies’in (Tönnies, 1963) izinden giderler. Tönnies cemaati özel alan ve aile ile özdeleştirirken, cemiyeti kamusallık ve siyasal dünya ile özdeleştirmektedir. Cemiyet tekil bireylerin ve onların gerilimli yaşamlarının kuşatması altındadır. Tönnies’de cemiyetin olumsuz bir anlamı vardır ve onun
III.1.ii.a. Alasdair Maclntyre: Erdemden Sonra


Maclntyre, emotivizmin zaaflarından sakınmak için önerdiği Aristoteles’in ‘iyi’ ve ‘polis’ konsepsiyonlarına geri dönüşün nasıl yapıldığını, onun komunitaryan düzleme oturan liberalizm eleştirisi ile birlikte netlik kazanacaktır ve eleştirisinin özü şu şekilde formüle edilebilir: Batılı uygarlaşma tarihi, aslında bir dejenerasyon ve yokoluş sürecidir ve izleri liberalizme ve onun ahlaki otonomizmine kadar geri sürubilir. Çünkü Liberalizm, insan kimliğinin esas belirleyicileri olan geleneklere hiçbir biçimde yer ayırmamaktadır ve yine liberalizm, tek tek insanların duygusal kaoslardan ve güvende olmama hissinden korunması için gerekli otorite tipini yaratmaktan da uzaktır. Sağlama belirlenmiş roller sistemi, kesinleşmiş toplumsal konular oluşturmak yerine liberalizm bireylere kendi yaşam amaçlarını belirlemelerini önermekle yetinmektedir. Buna karşılık erdem/fazilet sadece,
bireylerin çıkarlarını/yararlarını da belirleyen, değer ortaklaşması temelindeki bir birlik olarak cemaat bağlamında kendine yer bulabileceği (Holmes, 1995: 88; Mouffe, 1993: 29).

III.1.ii.b. Charles Taylor: Atomizm


“Bireyin (doğal) haklarında temellenen bir argümantasyon, kraliçenin iktidarının ilahi haklarına temellendiğini söylemek kadar garip ve şaşırtıcıdır”

(Taylor, 1992: 31). Taylor bu ifadeyi “insanlar haklarıyla vardır”la başlayan Nozick’in “Anarchy, State ve Utopia”sını eleştirmek için kullanır ve devamında
hakların da topluma dışsal olmadığını belirterek itirazının insanların tarihselliği ve toplumsallığı gerçeğinden harekete dikkate alınmasını talep eder.


Taylor, liberalizmin atomizminin toplum için büyük bir tehdit oluşturduğunu düşünür. İnsanların birbirlerine ve daha önemlisi topluma karşı, hiçbir ödev/yükümlülükle (ve dolayısıyla herhangi bir ‘ortak iyi’ ile) dengelenmemiş hakarını amansızca savunmalarının doğuracağı en kötü sonuç toplumsal parçalanmadır ve işte tam da bu parçalanma nedeniyle haklar tüm varlık sebeplerini yitirecekler; korunamaz ve sürdürülemez hale geleceklerdir. Taylor, bireyin topluma karşı sorumluluklarıyla haklarını eşdeğer kabul eder. Toplum, her kimliğin ve dolayısıyla özgü ve özker bireyin varlık koşulu dur ve özker,
özgür bireye giden yol, belirli toplumsal ve siyasal kurumların inşasından ve
daim edilmesinden geçer.

Taylor, Rawls’ın meşrulaştırıcı bireyciliğinin (atomizminin) tipki “ilk durum”
prensibi gibi, araçsal ve farazi olduğu yolundaki uyarılara iki noktada itiraz
etmektedir. Birincisi, toplum tarafından tanımlanmış bireyin bir ilk durum içinde
düşünlmesi, kimliğini ve dolayısıyla kontrat yetisini kaybetmesiyle sonuçlanan
bir absürditedir. İkincisi hakarın önsel ve verili olduğu fikri dünyanın geri
kalanında Batı felsefesine özgü, tekil ve hiçbir şekilde evrensel olamayacak bir
ilke olarak okunmaktadır, o halde primer hak kategorisinin meşrulaştırıcı
capasitesinin darlığını ve zayıflığını (lokal ve olumsal olduğunu) teslim etmek
gerekir.

III.1.ii.c. Michael Sandel: Engellenmemiş Benlik

Sandel’in Rawls’a yönelik eleştirisinin en derli toplu olduğu yerlerden biri,
“Şekli Cumhuriyet ve Engellenmemiş Benlik” tir. Sandel’in de itirazının ana
hedefi Rawls’ın birey konseptidir (Sandel, 1994). Sandel, Rawls’ın teorisinin
temelini oluşturan adalet ilkelerinden yola çıkarak bireyin bu kuramda
öngörülmüş benlik postülasyonunu çözümler. İlk olarak Kant’la -ondan hakkın
yarara önceliği ilkesini devralan- Rawls arasında bir analoji geliştirir. Sandel’e
göre Rawls, Kant’nın aşıkın özne kategorisi üzerinden temellendirmekte başarısız
olduğu hakkın önceliğini bir “ilk durum” kurgusu üzerinden başarmayı
denemiştir. Bu kurguda bireylerin (doğal) özellik ve yeteneklerinin dağılımı
tesadüfe ve şansa bağlı olduğu için bunlar bireyi kur'an zorunlu öğeler değildir.

Aslında, Rawls bu ayırıcı özellikleri benliğin belirleyicileri olarak kabul
etmemekle toptan reddetmiş değildir. Aksine bu keyfi dağılıının toplumsal bir
müdahale ile dengelenmesini öngörür. Burada, soyut insan ve gerçekten var olan
birey ve onların değerleri arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Bireyin amaç ve
isteğelerini haklı çıkarmak için bir “ben”e, bireyin özgüllüğünden sökün eden,
kovalanan ve istenen şeylerin/tutkuların arkasında duran bir “ben”e ihtiyaç
vardır. O halde, hakların iyiye/yarara önceliğini ancak benliğin kendi amaçlarına
karşı öncel olmasıyla mümkündür. Rawls için amaçlar insan doğasını ifşa
etmez; bunu ancak bu hedeflerin gerçekleşmeğini güvenceye alacak olan ilkeler
ifşa edebilir. Öyleyse, benliğin kimliği hiçbir biçimde onun hedef ve çıkarlarına
bağlı değildir ve bireyler ancak bu temelde özgür, bağimsız ve seçime yetenekli
aktörler olarak anlaşılabilirler.

Rawls’ın her tür teleolojik eyleme karşı duran engellenmemiş benlik konsepti,
toplum adına dramatik sonuçlara gebedir. Rawls’ın bireyi -moral normlar
tarafından kurulmayı gerektiren- topluma müdahale olmaya yetenekszidir.
Dahası bir kimliğin ve de çıkaran varlığını şart koşan vatandaşlık da Rawls’ın
engellenmemiş benliğinden çok uzaktır.
Sonuç olarak, seçtikleri/seçmiş olduklarını değil, seçme kapasitesi ile tanımlı “kısıtlanmamış benlik”le yola çakan Rawls’ın problematiğindeki kurucu toplum/cemaat tipi, düşününebilir bir model değildir. Aslında, Rawls’ın fark prensibi (=paylaşım prensibi) toplumsal varlıklar/iyiyi paylaştıracak olan failer arasında moral bağları olduğunu varsayar; fakat hiçbir belirlenimi olmayan deontolojik özne tipinin bıçağı bir bağı da dışladığı göz ardı edilmiştir. Rawls bir türlü neden reel bireyin ilk durum koşullarına hazır olması ve avantajlarını toplumla paylaşması gerektiğini tatmin edici bir biçimde ortaya koyamaz. Paylaşımı hazır olmayı anlatabilmek için “kısıtlanmamış benlik” kategorisini “cemaat”le değiştirmek gerekir (Sandel, 1982).


Ekonomik düzenleme ölçeklerinin modernliğin tarihi boyunca sürekli genişlemesine paralel olarak karar mercilerinin daha üst düzeylere taşınmış olması, kendi kendini düzenleme ilkesini tahrip etmektedir. Bu durumda yapılması gereken şey, fail tipini değiştirmektir. Özgürlüğü özgür seçimleri ve haklarıyla deneyimleyen, böylece karar ve onay yeteneğini korelen liberal birey (=Rawls’ın bireyi) yerini, özgürlüğü kendi yerelliğinde ‘ortak iyi/yarar/çıkar’ların belirlenmesi ve savunulması temelinde politize olarak deneyimleyen cumhuriyetçi bireye bırakmak zorundadır. Komünal düzeye, yani cemaatler ve oradaki politizasyon süreçleri, bireylerin kendilerini devletin ve yurttaşlar
cemaatinin üyeleri olarak hissetmelerinin zorunlu uğrąğıdır. Cemaatlerin öne çıkaranması bir izolasyon politikası değildir, her zaman yerel politik eylem daha büyük ölçekli politik eylemi de ima eder.

III.1.ii.d. Michael Walzer: Dört Mobilite


Walzer, “Liberalizmin Komunitaryan Eleştirisi”nde (Walzer, 1995), birbiriyle çelişkili, yani aynı anda her ikisinin birden tam olarak doğrulanması imkansız olan, iki komunitaryan eleştiri tespit eder:
(1) Liberal teori, modern toplumun doğru bir yansımasıdır. Liberalizmin öngörüdüğü birey tipolojisi kendini var etmiştir; atomistik birey bugünün gerçekliğinidır. (2) Liberal teori ile toplumsal gerçeklik birbirinden ayrıdır. Birey, toplumdan bağımsız değildir; aksine topluma çok çeşitli ilişki ağlaryla (vatandaşlık, aile, akraba, arkadaşlık, iş, inanç ilişkileri ile) toplumda bağlıdır; yani iktidar ağlarmın ve cemaatlerin içine doğar ve orada toplumsallaşır.

Walzer bu çelişkiye kendini gerçekleştiren kehanet fikrinden harekete çizer. Liberalizmin atomistik ve kısıtlanmamış benlik tasavvuru yanlış olmakla birlikte, liberalizmin varsayımları aynı zamanda düzenleyici bir fikir olarak iş gördüğünden kendini zaman içinde doğrulamaya
başlamıştır. Yani toplumsal bağlar/işkiler çağdaş dünyada değer ve anlamlarından çok şey yitirmişlerdir.

Walzer’e göre, neredeyse ‘insan’ düşmanlığına varan toplumsallaşma eğilimlerinin kökeninde -Amerikan toplumu için çok şey ifade eden- dört mobilite/hareketlilik vardır: Coğrafı, sosyal, siyasal hareketlilik ve evliliklerdeki hareketlilik. Coğrafı hareketlilik öncelikle yer, yurt, memleket bağıları tahrip ederken; sosyal hareketlilik kişilerin artan oranda anne-babalarıyla benzerliklerini(gelir, eğitim, öğrenim, sınıfsal aidiyet veya toplumsal konum itibarıyla benzerliklerini) azaltmakta ve ailevi bağların dramatik bir biçimde zayıflamasına yol açmaktadır. Evliliklerdeki hareketlilik, boşanma ve yeniden evlenme sayıları büyük bir artışta ve evlilik kurumu üzerindeki geleneksel kısıtların zayıflamasında kendini somutlarken, özellikle yetişmekte olan kuşakların cemaat duygularının zayıflamasına yol açmıştır. Siyasal hareketliliğe gelince, bu öncelikle (siyasal) partilere/hareketlere/kurumlara/gruplara olan bağlılığın azalması olarak tezahür etmektedir ve kesinlikle de sosyal hareketlilikle de birlikte düşünülmelidir. Sonuçta politik angajmanlar (yüzer-gezer oylar, seçmeyen seçmenler örneklerinde görüldüğü gibi) geçmişteki istikrarını kaybetmiştir.

Öte yandan, zayıflamış olmakla birlikte yukarıda adı geçen bağlılık biçimlerinin tümden yitmediği, bireylerin kimliklerini belirlemeye devam ettiği de açıklıktr. Gerçekte bütün bağlılıklarından sıyrılmış bir birey tipinin de pek az şansı vardır.
Bunun başlıca sebebi yeni sosyalessme süreçleri içinde oluşan yeni bağlılık ihtimalleridir ve çoğulculuk, övgür tartışma, hoşgörü, performans ilkesi gibi liberal bireysel haklarla da uyumludur.

Walzer hareketliliğin kısıtlanması yolunda -geriye doğru- bir çözüm önermez.


Walzer, bireyin toplumsal belirlenimi ile ilgili ayrıntılı bir analizi “Unfreiwillige Assoziation” da ortaya koyar (Walzer, 1999, 11-38) . Bu çalışmada, liberalizmin bireylerin gönüllü birlikteklileri tasavvuruna karşı olarak Walzer, bireyin en az dört zorunlu belirlenimi olduğuna dikkat çeker: (1) Ailevi ve sosyal bağlalar: Her

Yapıcı ve verimli eleştirileri, pratikler düzeyine olan ilgisi dolayısıyla Walzer, liberal-komunitaryan tartışmasında en çok başvurulan, referans alınan isimlerden biridir. “Spähren der Gerechtigkeit” (orjinali “Spheres of Justice” 1983) -Rawls’la da eleştirel bir tarzda ilişki geçtiği- ana yapımı olarak kabul edilebilir. Bu yapıtta Walzer’e göre Rawls’ın öngördüğünün aksine, bugün “kazanılmış varlıklar adı bir biçimde dağıtmamızı sağlayacak tek bir doğru dağıtım ilkesi veya sağlam/istikrarlı tek bir dağıtım kuralı yoktur” (Walzer,

‘Kompleks/karmaşık eşitlik’ açığının en kritik, en zor ve en önemli sorusu, her bir alanın ayrı çizgisinin nerde olduğunu. Sınırların belirlenmesi, Walzer’e göre -kendi içindeki demokratik bir oydaşma koşuluyla- cemaatlerin işidir. Walzer, adalet alanlarına dair evrensel ve tüm toplumlara uygulanabilir bir modelin oluşturulamayacağını düşünür ve dolayısıyla ilgili ayrı çizgilerinin sürekli olarak yeniden belirlenmesi gerektiği, bunun rasyonel bir tercihten
ziyade cemaat içinde moral bir odaşmayı talep ettiğini savunur. Böylece, adalet konseptinin de tüm bireylerin paylaşılan toplumsal değerlerinden sökün ettiğini de söylemiş olur.

**III.2. Radikal Demokratik Vatandaşlık:**

III.2.i. Vatandaşlık ve Toplumsal Adalet


ancak eşitlik uğruna özgürlüğü yok etmeyi göze almayan bir politik zihniyetle hareket ettiği için, formülasyonu, eşitlikçi ve heterojen bir toplumsal formasyon önerisiyle (=radikal demokratik toplumsal formasyon önerisiyle) uyumludur.

III.2.ii. Vatandaşlık ve Topluluk


Komunitaryanların topluluk tasavvuruna bir adım daha yaklaşmakla, ilgili sıkıntıların nerede yuvalandığı görülebilir. Komunitaryan (toplulukçu) düşüncede, ister bu toplulukları yerel birimler olarak tanımlasın (Sandel, Taylor), isterse toplumun tanımlayıcı niteliği olarak kurgulasın (Maclntyre), ortak değer ve

Mouffe, bu önemli zaafın gerisinde pre-modern nostaljinin -Yunan Siteleri’ne ve Gemeinschaft’a öykünmenin- olduğunu düşünür. (Siyasal) toplumun tüm bileşenleri tarafından paylaşlan ‘tözsel/tek ve mutlak bir iyi’ ideali üzerine oturan pre-modern toplum ve siyaset vizyonu, modern toplumların çoğulcu yapısıyla uyumsuzdur. Burada açıkça her türlü heterojenliğin ve çatışmanın dışarı itildiği organik bir toplum ideali vardır ve bugün böyle bir toplum idealinin insanlığa ödeteceği bedeller çok yüksektir. Radikal demokratik

Walzer’in verdiği önemli ip uçlarına rağmen siyaset felsefesi henüz bireysel ve siyasal özgürlükleri başarılı bir biçimde birbirine eklemeyen bir siyasal toplum formulasyonunu ortaya koyabilmiş değildir. Mouffe, bu yoldaki bir denemesini yine bir tutucu düşünceyele destekle eder.

III.2.iii. Societas ve Radikal Demokratik Siyasal Toplum


(özel) amaçlar etrafındaki örgütlenmelere alan açamayacak kadar kendini belirlemişken (=sınırlandık); ‘societas’ –ki bu onu modern demokratik toplumların doğasına uygun kılarmaç çoğulluğun bir izin veren bir kamuallık kurgusunu kendi işleyiş mantığına yedirmiştir. Hem bireysel özgürlük sahalarını yaratır, hem de liberalizmin bireysel faydan artırımı aşan bir kamusal/siyasal katılım mantığının gelişmesine olanak tanır.


Oakeshott’un modeline hasımları sokabilmek için ‘societas’ın birlik tarzının, kurucu etik-politik ilkelerin ancak hegemonik pratiklerin bir çıktı olabileceğini, dolayısıyla her daim meyden okumalarca açık olduğunu kabul etmek gerekir. Öte yandan, etik-politik değerler
üzerindeki uzlaşmanın çatışmalı bir konsensus olduğunu düşünmek şart; ki bu aynı zamanda ‘sosietas’la gerçekleşmiş ya da gerçekleşirilecek birlikler (=zorunlu olarak kısmi ve zorunlu olarak geçici denemeler) arasında her zaman bir boşluk olacağını kabul etmek demektir.


biçimi düşünülemez. Boyle bir yaklaşım bize, toplumunda, vatandaşın eşitlikçi ve özgürlüğü eylemine kapalı, hiçbir alanın olmadığını düşünüdür.

NOTLAR:

1. İlk kez 1812’de İspanya Cadiz Anayasası’ni kaleme alanlar, kendilerini İspanya monarşisinin mutlakyetçi iktidarına karşı olan liberaler olarak tanımak için, liberal sözcüğünü siyasal anlamda kullanmaktadır (Liberalism).

2. Tam da bu noktada Rawls’in Adalet Kuramını şekillendiren iki ilke olduğu söylenebilir. Birincisi, ilgili adalet ilkelerinin ortaya çıkışının ön koşulu olan ilk durum prensibidir. İkincisi de iki adalet ilkesi arasındaki üstünlüğü düzenleyen farklılık prensibidir.

3. Az sonra Rawls’in sözleme yaklaşımının özgünlüğü daha farklı boyutlarıyla da ele alınacaktır.

SONUÇ

Yeni bir projenin geçerliliğini sınanmak açısından da belirleyici olması gereken, modern vatandaşlığın kuruluşuna ve doğasına dair önemli tespitleri hatıralamak gerekir. Birinci bölümün verilerinden hareketle şunlar söylenebilir:

- Bir kurum, bir kimlik ve bir pratikler bütünü olarak modern vatandaşlığın modern öncesi dönemde ilişkisi ‘antik vatandaşlık’la sınırlı değildir. Aksine, bir imtiyaz statüsünden, evrensel bir eşitlik statüsüne, ‘homo politicus’tan ‘homo economicus’a, kamusal/siyasal amaçsal kuruluşundan araçsal kuruluşuna, yaşamın çekirdeğini oluştururan pratikler bütününden, hukuksal bir koruma statüsüne geçişi anlamak, İmparatorluk, Hristiyanlık, Ortaçağ kentleri ve Mutlakyetçilik deneyimini iyi analiz etmeyi gerektirir.

- Modern vatandaşlığı, pre-modern öncülerinden ayıran/koparan en belirgin düşünsel dinamik, devletin olmayan alan ile devletin alanını birbirinden ayırma ve dolayısıyla meşru devlet eyleminin kapsamını sınırlamaya yönelik fikri bir girişim olarak siyasal liberalizmdir.

- Modern vatandaşlığın miladını işaretleyen modern demokratik devrimler, siyasal liberalizmle demokratik geleneğin nihai olarak sonlandırılması imkansız çatışmalı evliliğidir. Bu iki gelenekten sırasıyla sökün eden özgürlük ve eşitliğin modern
vatandaşlığın söyleneşel kurucu ilkeleri olduğunu, dolayısıyla modern vatandaşlığı itaat-katılım, hak-yükümlülük, tekil çıkış-ortak çıkış ikiliklerinde sürekli bir gerilime sürüklendiğini görmek önemlidir ve bu bağlamda Mouffé’un vatandaşlık teorisine önemli bir katkı sunduğunu teslim etmek gerekir.


- ‘Yeni zamanlar’, siyasal projede ve onun gerisindeki siyaset zihniyetinde (= siyasal olanın ve siyasal-toplumsal failin doğasına/yapısına dair kavrıyışta) köklü bir değişim talep eder.

- “Dağıtım meselerlerinden yaşam biçimlerinin grameriyle ilgilenmeye geçişin ifadeleri olarak” “yeni toplumsal hareketler” ve onların kimlik/farklılık siyaseti, modern (=ulusal demokratik) vatandaşlığın krize girmesinde yeni birikim ve iktidar stratejileri kadar etkili bir dinamiktir. Dolayısıyla, modern vatandaşlığın krizini L-M’un yaptığı gibi, eşitlik ve özgürlük (=vatandaşlık) iddialarının ortaya atıldığı ve sınındığı alanları genişlettiği gerekçesiyle, vatandaşlık ideali ile realitesi arasındaki farklı azaltılması adına bir fırsat olarak okumak ve yine L-M’u izleyerek, politik-ideolojik olarak işlenmiş olduğu takdirde özcülük temelinde bu fırsatın tersine dönme ihtimalinin azımsanmaması gerekidir.
- RDK, öncelikle modern siyaset teorisi ve pratiğinin eleştirel bir okuması olarak kavranmalıdır. Bu bağlamda, RDK’ya diğer okuma biçimleri karşısında özgünlik kazandıran onu (modern siyaset teorisi ve pratiğini) organik bir bütün değil, unsurlarına ayrıtırılabilir bir fikir paradigma olarak işaretlemiş olmasıdır.

- RDK’ın Sosyalist Devrimler’i ve sosyalist devrimci girişimleri demokratik devrimin momentleri olarak okuması, demokrasiyi bir tutunum noktası olarak belirlemesi, kuramı devrim-reform ikiliğinde reformcu bir proje olarak görmek yetmez. RDK, Marx’tan bu yana Marksist devrimci düşünce tarihinde de var olagelen bir çabanın (çağdaş dünyanın gerçekliğine adapte olmak yönündeki çabanın) en aktüel, güncel görünümü olarak addedilmeyi hak eder.

- RDK’ın toplumsalın tüm düzeylerine yayılan bir siyaset ve iktidar ilişkileri kavrayışta, yaşam biçimlerini komple siyasallaştırmaya yönelik YTH’in talepleri, kapasitesini ve daha da önemlisi kapasitesinin sınırlarını doğru okumayı, somut bir vatandaşlık siyaseti geliştirmeyi mümkün kılar.

- Başlıca iki düzeyde radikal demokratik vatandaşlık analizi ve projesi, Liberal ve Komunitaryan ana akımlar karşısında farklılıklar sergiler: (1) İdeolojik-pratik-politik düzey ve (2) Epistemolojik düzey. (1) RDK’in vatandaşlık projesi, “yeni sağ” siyasete karşı örgütlenmesi bir an evvel gerekli bir ‘sol-kanat’ stratejisidir. İdeolojik-politik-pratik düzey, Marksist mirasın yer tuttuğu düzeydir. RDK’ın devrimci faili (anti-cinsiyetçi, anti-ırkçı olduğu kadar) anti-kapitalist bir popüler faaldir. Kuşkusuz, anti-kapitalizm, yeni devrimci failin kimliğini son kertede belirleyen öğe değildir; ancak kapitalizm var olduğu sürece var olacak vazgeçilmez bir öğedir. Dahası Mouffe tarafından ortaya konan somut taleplerin (çalışma sürelerinin azaltılması, piyasa


GENEL KAYNAKÇA

Bobbio, N., (1982), Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı, Gramsci ve Sivil Toplum içinde, çev: Arda İpek, Ankara, Savaş Yay., s. 3-42.
Costa, P., (1999), The Discourse of Citizenship in Modern Europe, dex1.tsd.unifi.it/cittadin/papers/costa.htm
Dyrberg, T. B., (1998), Diskursanalyse als postmoderne politische Theorie, O. Marchart (ed) içinde, s. 23-51
Forst, Rainer (1994), Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.,
Habermas, J., (1992), Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M.
Habermas, J., (2002), Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak, çev. İlknur Aka, İstanbul, YKY.


Hebdige, D., (1995), Kitlelerin Ardından, Hall, Jacques (eds.) içinde, s. 75-94.

Held, D., (1995), Ulus Devletin Çöküşü, Hall, Jacques (eds.) içinde, s. 189-203.


Marakov, (1962), Algemeine Lehren des Staatsangehörigkeitsrechts, ?.


Çağdaş Temek Kuramlar içinde, s. 179-191.


C. Mouffe and A. Showstack Sassoon, (1977), Gramsci in France and Italy – A Review of the Literature, Economy and Society içinde, February.


Murray, R., (1987), Flexible Specialization, Capital and Class, S. 33, s. 84-95.


Yeni Sağ, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara.


Reese-Schäfer, W., (1994), Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt, Campus.


Saul Newman, (2001), War on the State: Stirner’s and Deleuze’s Anarchism, Anarchist Studies, S.9, s.47-163.


Sayyyid, B., (1995), Savaşan Kafirler ve Zindiklar, E. Laclau (ed.) içinde, s. 319-344


Texier, J., (1982), Gramsci, Üstyaplar Teorisyeni, çev. Kenan Somer, Gramsci ve Sivil Toplum” içinde, s. 43-90.

Tönnies, Ferdinand, (1963), Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.


ÖZET

Bu tez, (1) birey-toplum, birey-devlet ilişkilerini düzenleyen siyasal bir kurum ve ortak siyasal kimlik olarak modern vatandaşlık; (2) Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından şekillendirilmiş Postmodern, Postmarksist “Radikal ve Çoğulcu Demokrasi Projesi” olmak üzere iki çözümleme düzeyine sahiptir.


İkinci bölüm, Laclau ve Mouffe’un özgün kuramının üç bağlamda (Marksizm, Modernizm ve liberal demokratik rejim bağlamlarında) etrafı bir analizidir ve kuramların konjonktör analizini ve modern toplum ve siyasetin doğasından hareketle siyaset zihniyetlerini ortaya koyduğu gibi, radikal vatandaşlık projesine egemen olan temel prensipleri ve hedefleri anlamayı mümkün kılar.

Üçüncü bölüm, liberal ve komunitaryan vatandaşlık konseptleri ile polemiği içerisinde radikal demokratik kuramın nereye postüle edilebileceğini, ‘radikal demokratik vatandaşlık projesi’nin ayrıntılarını gösterir.
ABSTRACT

This thesis disposes of two analysis levels, whereas one with the modern citizenship as a political institution and a common political identity which regulates the relations individual-society and individual-state; the others with the of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe formed postmodern, postmarxist "Radical and Pluralistic Democracy Project" concerns.

The first chapter cover the analyses of the pre-modern history of the citizenship, modern citizenship and the crisis of the modern citizenship. At the same time this worked out crisis analysis of the modern citizenship should be perceived as a basis of the "Radical and Pluralistic Democracy Project" and other different modern citizenship projects.

The second chapter is a thorough analysis of the peculiar teachings of Laclau and Mouffe in three aspects (Marxism, modernity, liberally democratic order) in which it represents the trend analysis of the theorists and their views for the politics by analogy with the modern society and the characters of the politics and it lets recognize the dominant structural guidelines and the intentions of the "Radical and Pluralistic Democracy Project".

Including the consideration of its polemics with the liberal and communitarian citizenship concepts the last chapter reveals the classification of the "Radical Democratic Theory" and the details of the "Radical and Pluralistic Democracy Project".