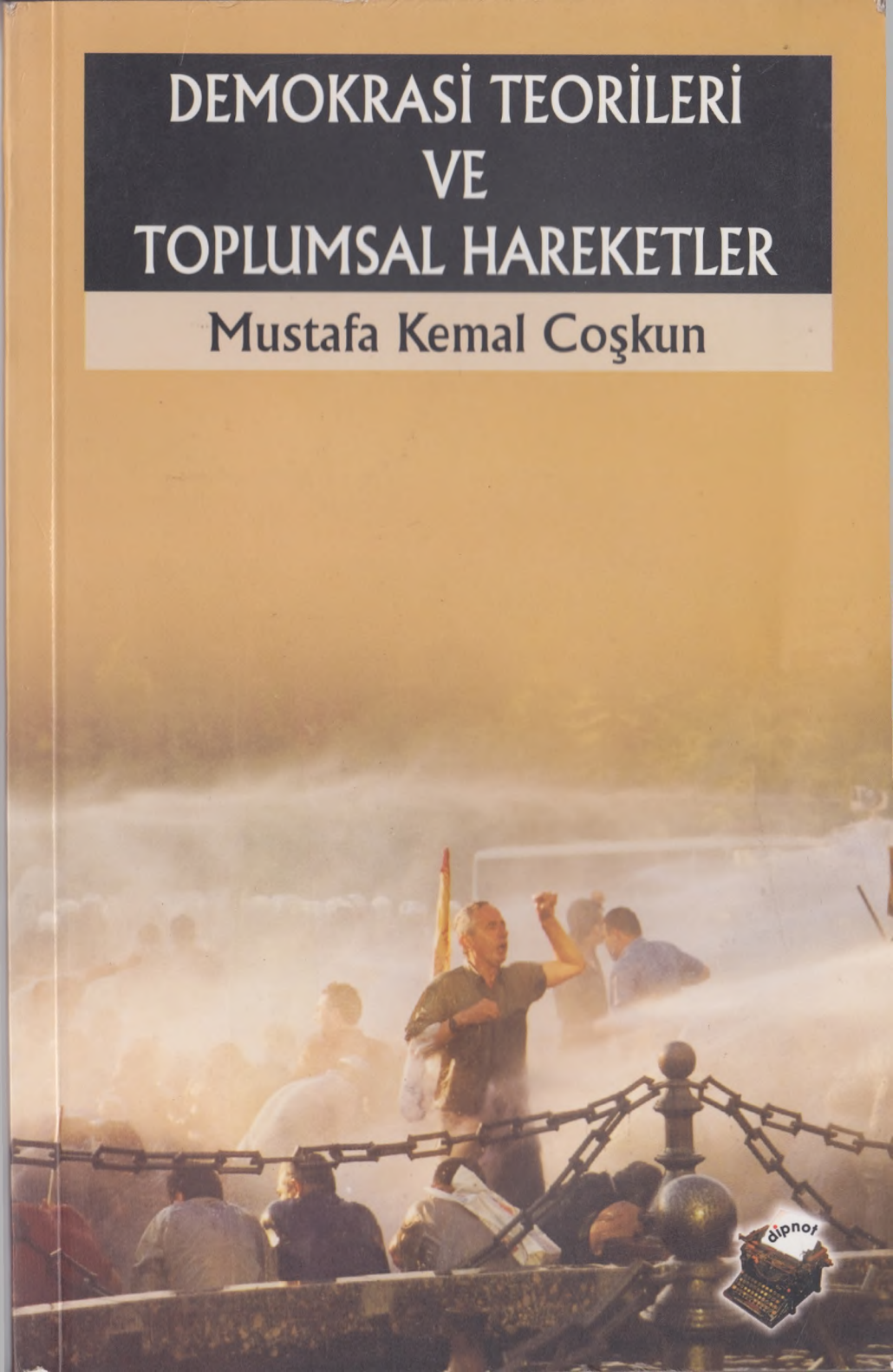
DEMOKRASİ TEORİLERİ VE TOPLUMSAL HAREKETLER

Mustafa Kemal Coşkun



Mustafa Kemal Coşkun

DEMOKRASİ TEORİLERİ VE TOPLUMSAL HAREKETLER



Mustafa Kemal Coşkun: 1970 İzmir doğumludur. 2000 yılına kadar Ankara'da Felsefe Öğretmeni olarak çalıştı. 1999'da ODTÜ Sosyoloji Bölümünde yüksek lisansını, 2005'de Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktorasını tamamladı. Aynı yıl TÜBA bursuyla altı ay süreyle SUNY Binghamton Fernand Braudel Araştırma Merkezinde ziyaretçi araştırmacı olarak bulundu. 2000 yılından itibaren DTCF Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. Toplumsal hareketler sosyolojisi, eğitim sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi ilgi alanlarından bazılarıdır.

■ ■ ■

Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler
© Dipnot Yayınları

■ ■ ■

Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti
Baskı: Seçil Yay. Tan. Mat. İthalat. İhraçat Tic. Ltd. Şti
Büyük san.1.Cad Sütçü Kemal İşhanı No: 7/198
İskitler/ Ankara

Dipnot Yayınları 38
1. Baskı 2007 / Ankara

ISBN:978- 975-9051-42-6

■ ■ ■

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / ANKARA
Tel: (0312) 4192932 ■ Faks: (0 312) 4192532
E-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Gelecek güzel ve aydınlık günler
için mücadele edenlere,
bu uğurda düşenlere,
ve elbette ki, anneme, babama.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ 13

I. Bölüm

RADİKAL DEMOKRASİ KURAMLARI 23

A. Liberal Demokrasinin ve Refah Devletinin Meşruiyet Krizi 23

1. Temsil Sisteminin Krizi 30

2. Siyasal Katılımdan Uzaklaşma 34

B. Liberal Demokrasinin Krizine Yanıtlar 37

1. İletişimsel Eylem, İdeal Konuşma Durumu ve Müzakereci Demokrasi 37

2. İletişimsel Eylem Kuramı ve Müzakereci Demokrasi Eleştirileri 55

3. Agonistik Demokrasi ya da Çatışmalı Çoğulculuk 70

4. Agonistik Demokrasi Eleştirileri 79

5. Örgütsel (Associative) Demokrasi 85

6. Örgütsel Demokrasiye Yöneltilen Eleştiriler 88

7. Türkiye'de Sivil Toplum ve Demokrasi Tartışmaları 92

II. Bölüm

YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER..... 107

1. İşçi Sınıfı Pratiğinden Yeni Toplumsal Hareketlere.....107
2. Yeni Toplumsal Hareket Teorileri.....134

SONUÇ YERİNE: TOPLUMSAL HAREKETLER VE PROLETER KAMUSAL ALAN..... 155

ÖNSÖZ

Bu çalışma, 2005 yılında tamamladığım doktora çalışmasına dayanmaktadır. Ancak, bu tez çalışması sırasında Türkiye'deki toplumsal hareketler ile yaptığım çalışmalardan elde ettiğim nitel ve nicel verileri çıkardım, onların yerine konu hakkındaki yeni tartışmaları ve tez çalışmasında ele almamış olduğum başka tartışmaları ekledim, bu nedenle de doktora çalışmasından bir miktar farklılaşan bu çalışma ortaya çıktı. Aynı zamanda bu durum bana, zaten demokrasi, sivil toplum, kamusal alan ve toplumsal hareketler konusunda sürekli genişleyen literatürü de yeniden gözden geçirme fırsatı verdi. Aslına bakılırsa, bu çalışma tam olarak ortaya çıktığında bile bu literatür yine bir hayli genişlemiş olacak. Bu nedenle, özellikle üzerinde tartışmaların hiç bitmediği konularda yapılmış olan her çalışmanın, bazı konuları, yeni tartışmaları ve yorumları ele almamış/eksik bırakmış olması gibi bir problem her zaman kendini hissettirir. Aynı sorun, elbette ki elinizdeki bu çalışma için de geçerlidir.

Garip ama anlamlı bir tesadüf olsa gerek, demokrasi, sivil toplum, kamusal alan gibi konuların tartışıldığı bu kitaba önsöz yazmak için oturduğumda, bu ülkede demokrasinin gelişmesi anlamında önemli mücadeleler vermiş, yargılanmış, hüküm giymiş bir gazetecinin, Hrant Dink'in öldürüldüğünü öğrendim. Bir ülkenin vatandaşlarını "sözde" ve "özde" vatandaşlar olarak ayırmanın, kimini vatansever dolayısıyla da kimini vatan haini ilan etmenin, gerek sağ ve

gerekse bazı sol(!) partilerin aşırı milliyetçi ve ırkçı söylemleri bu derece gündeme getirerek desteklemesinin ülkeyi nerelere kadar götürebileceğini bu cinayet üzerinden tekrar düşünerek hayıflandım. Ama hayıflanmamam gerekirdi, zira her türlü evrenselci ve toplumcu taleplerden vazgeçen bir solun ulaşacağı nokta tam da Schopenhauer'in belirttiğine denk düşmekteydi: "...dünyada gurur duyabileceği hiçbir şeyi kalmayan zavallı bir adam son çareye, ait olmakla gurur duyduğu ulusa uzatır elini; burada kendine gelir ve artık, şükran içinde ulusa özgü tüm hataları ve aptallıkları, dişiyle tırnağıyla savunmaya hazırdır". Bütün bunlara rağmen bu çalışmanın, milliyetçi ve ırkçı söylemlerin giderek yaygınlaştığı, bununla da kalmayıp giderek saldırganlaştığı ülkemizde, her türlü ırkçı saldırganlığın ortadan kalkmasına ve Türkiye'nin demokratikleşmesi sürecine küçük bir katkısının olmasından mutluluk duyacağımı belirtmek isterim.

Aslında bu milliyetçi ve ırkçı söylemin panzehiri olacakmış gibi ileri sürülen neo-liberal ve sol liberal söylemler başka bir sorunun baş nedeni olarak karşımıza çıkıyor. Zira bir taraftan sınıf hareketinin ve buna bağlı olarak sosyalizmin bittiği ilan edilirken diğer taraftan liberal kapitalizm insanlığın ulaştığı en ideal toplumsal-ekonomik sistem mertebesine yükseltiliyor. Aslında bittiği ilan edilen şey sadece sınıf hareketinden ibaret kalmıyor, giderek hümanizmin ve rasyonalizmin bitişinin ilanına kadar uzanıyor. Bu noktada küresel kapitalizmin küreselleşme/postmodernleşme/yerellik ekseninde bir sosyal süreç dayattığını, kendisini farklı sunan herhangi bir kültürel özelliği ya da kimlik inşasını şu ya da bu biçimde meşrulaştırdığını söylemek yerinde olacaktır. Buna bağlı olarak sınıf hareketine karşılık kültürel kimlik ve kimlik inşasına dayalı politikalar öne çıkarılıyor. Bu durum elbette ki paradoksal bir nitelik taşımaktadır: Zira bir taraftan sınıf hareketinin bittiği ilan edilip sivil toplumda kültürel

kimliğe dayalı politikalar/hareketler öne çıkarılırken diğer taraftan yine bir kültürel kimlik hareketi olarak değerlendirilebilecek milliyetçi, ırkçı, etnik milliyetçi hareketlerin gelişmesine hayıflanmamak gerekir. Kaldı ki, bu durum bir bakıma onların eseridir, zira yıllardır etnik, dinsel, mezhepsel, cinsel vb. kimliklerin insanları tanımlamada giderek daha fazla ön plana çıkar hale gelmesi, insanın kendisini yeniden keşfetmesi, insanın kendi özünü bulması olarak sunulurken, bunun ister istemez kültürel kimlikler konusunda bir fanatikliği teşvik edeceği gözden kaçırılmaktadır. Diğer taraftan kültür ve kimlik, sanki insanın ürettiği ve dolayısıyla değiştirebildiği şeyler değilmiş ve insanın bunlar üzerinde hiçbir tasarrufu yokmuş gibi sunulmakta, böylece de insanın kendisi karşısında bir aşkınlığa sahipmiş gibi gösterilmektedir. Aslında işin daha tuhaf olan yanı, bir sivil toplum söylemine dayalı kültürel kimlik politikalarının ülkenin demokratikleştirilmesinin de yolunu açacağının sürekli olarak dillendirilmesidir. Oysa kimlik politikalarının demokratikleşme için yeterli olamayacağını, giderek gerici politikalar geliştirebileceğini, hatta çokkültürlülüğe dayalı bir toplumda farklı kültürel gruplardan bir ya da bir kaçının otoriter bir yapıya bürünebilme olasılığının çok yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Aslında herkesin belirli bir kimliğini temel alacağı, bu kimliklerden her birinin de birer azınlık olacağı göz önüne alındığında hiçbir zaman bir çoğunluğun oluşturulamayacağı, dolayısıyla o kadar çok-kültürcülüğüne rağmen bir türlü demokratik olmayan/olamayan bir dünya kurgulanmaktadır. Zira herkes bir azınlık olacağına göre hiç kimse içinde bulunduğu toplumun işleyişi ile ilgili görüş oluşturma ve etkili olma hakkına sahip olamayacaktır. Böylesi bir düzende insanın bir temel hak mücadelesine girebilmesi ancak bir kimliğin fanatiği olmasıyla mümkün olabilecektir. Bu nedenle kimlik politikaları sadece bir muhalefet hareketine dönüştüklerinde eşitsizliklerin görülmesinde işe yarar so-

nuçlar doğurabilirler ancak, yoksa, iktidar olduklarında değil.

Ne var ki kültürel politikalar ve kimlik inşası üzerinde geliştirilen bütün bu söylemler bir taraftan neo-liberal ekonomik politikaların ülkenin her tarafına tam olarak uygulanmasının yolunu açarken, bu politikalara nesnel çıkarları gereği en etkili muhalefet yapabilecek olan sınıf hareketinin de bittiği ilan ediliyor, hatta işçi sınıfı özelleştirmeyi savunacak derecede bir yanılsamaya uğratılıyor ve böylece uygulanan ekonomik politikalara karşılık ortada muhalefet de kalmıyor, elbette ki küreselleşmenin selameti açısından.. Bu süreçte yok çok kültürcülük, yok kimlik inşası derken, sınıf, ekonomi ve siyaset arasındaki ilişki de koparılıp, bir sınıf politikasından bahsetmek abesle iştigale denk düşer hale getiriliyor. İşte ancak böyle bir durumda insan dahil olmak üzere dünyanın her yanını bir pazar yerine çevirmek de olanaklı hale geliyor. Zira en genel anlamıyla emekçilerin ekonomik-toplumsal politikalar ve uygulamalar üzerinde etkili olma/söz söyleme gücü ortadan kaldırılıyor. Sermaye, kendi krizini aşabilmek için tüm dünya emekçilerini ezerken, küreselleşmenin bir medeniyet ve demokratikleşme projesi olduğunu ileri sürmek de bu politikaların bir parçasını oluşturuyor. İleride görüleceği gibi burada tartışılan demokrasi yaklaşımları da aşağı yukarı aynı amaca hizmet etmektedir. Ne var ki, neo-liberal politikaların olumsuz sonuçları giderek daha fazla hissedilmeye başlandığında işçi ve emekçilerin önemli bir toplumsal muhalefet geliştirebilecekleri düşünülebilir. En azından bu yönde bir takım umutlar olduğunu söylemek mümkün. Elinizdeki çalışmanın böylesi bir muhalefetin gelişmesine ve bu umudun yeşermesine katkı sunması, yazarın bir başka mutluluk kaynağı olacaktır.

Söylemeye bile gerek yok, çalışmanın tüm eksiklik ve kusurları bana aittir. Bir başarı varsa, bu, çalışmanın ortaya

çıkmasında şu ya da bu şekilde katkısı olanlarla ilgilidir. Nitekim, tez çalışmam sırasında tartışmaları ve önerileriyle bana yön veren tez danışmanım Doç. Dr. Hayriye Erbaş'a ve jüri üyelikleri sırasındaki eleştiri ve önerileriyle eksiklerimi görmemi sağlayan Prof. Dr. Bahattin Akşit, Prof. Dr. İşaya Üşür, Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu ve Prof. Dr. Gencay Şaylan'a teşekkür etmeden geçemem.

Çalışmanın kitap haline getirilmesi sürecinde ise bana sürekli "ödevimi unutmamamı" öğütleyen Dipnot yayınlarından Emirali Türkmen'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ve elbette ki, bu çalışmanın yazım sürecinde karşılaştığım bütün sorun, sıkıntı ve strese katlanan, kendi işlerini ve sorunlarını bir tarafa bırakıp benimkilerle uğraşan, desteğini hiçbir zaman esirgemeyen eşim Canan'a şükranlarımı sunmak isterim. Bu kitap, yarı yarıya onun eseridir aslında.

Batıkent/Ankara

GİRİŞ

"Bazen işçiler zafer kazanırlar, ama yalnızca bir zaman için. Onların kavgalarının gerçek meyvesi bu dolaysız sonuçta değil, işçilerin giderek genişleyen birliğinde yatar"

Marx-Engels
Komünist Manifesto

Dünyamızın köklü bir alt-üst oluş sürecinde olduğu ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan uluslararası ilişkiler sisteminin, ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerdeki yapıların hızla değişmekte olduğu, neredeyse herkes tarafından kabul edilmektedir. Bu çerçevede, özellikle 20. yy.'ın son çeyreğine gelindiğinde, gerek sol değerlerin gerekse bu sol değerler tarafından savunulan işçi sınıfı hareketlerinin bir yenilgisiyle yüz yüze olduğu yorumları yapılmaktaydı. Nitekim, şimdilerde işçi sınıfının bittiği, dolayısıyla işçi hareketinin bittiği, üstelik işçi sınıfının artık sosyalizmden nesnel bir çıkarının olmadığı, sınıfa dayanmayan "yeni toplumsal hareketlerin" geliştiği, yeni bir hizmet sınıfının ortaya çıktığı, bunların da sosyalizm ile değil, Habermas'ın ve post-Marksistlerin deyişiyle "radikal bir demokrasi" anlayışıyla ilgisinin olduğu telkin edilmektedir. Buna ek olarak, sivil toplum, devletin karşısında yer alan

ayrı bir toplum olarak tasavvur edilerek, dolayısıyla, kendisi genişleyip büyüdükçe devletin küçülüp ufalacağı ve arkasından bunun da demokrasinin en önemli özelliği olduğu ileri sürülmektedir. Diğer taraftan, dillendirilen onca tartışma karşısında, Marx'ın yıllarca önce "*Alman İdeolojisi*"nde yazdığı cümle, daha bir önem kazanmaktadır: "Basit bir dükkancı bile, bir kimsenin olduğunu iddia ettiği ile gerçekten olduğu arasındaki ayrımı yapmasını çok iyi bilirken, bizim tarihimiz, her çağda, o çağın kendisi hakkında söylediklerine ve beslediği kuruntulara hemen inanır" (Marx-Engels, 1976: 85). Bu durumda, belki de ideolojik bir projenin yansıması ya da halihazırda oluşum halinde bir proje olabilecek bir iddia, bir gerçeklikmiş gibi hemen benimsenip içselleştirilmektedir. Antik Yunan sofist filozoflarından Trashymakhos, Protagoras ve sonrasında Nietzche gibi öncellerinden yola çıkarak, iktidarın kurumlar ve gündelik yaşam içerisinde üretildiği teziyle iktidarı bir merkezden uzaklaştırıp yerelleştiren ve böylece post-Marksist yaklaşımlara bir takım temellendirme olanakları sağlayan Foucault ve diğer post-modernistlerin yardımıyla post-Marksizm, bir taraftan demokrasinin önemini vurgularken, diğer taraftan işçi sınıfının yerine bütünüyle 'halk'ı geçirerek, aslında Marx'ı ve Marksizm'i tamamen dışlıyor. Nitekim, her şeyin göreli, tekil vb. olduğu bir durumda rasyonel olanla olmayan, insani olanla olmayan, bilim olanla olmayan, özne olanla olmayan, teori olanla olmayan, pratik olanla olmayan, gerçek olanla olmayan görecelilik ve tekillik adına birbirine karıştırılıyor. İşte bütün bu söylemler sonucunda ortaya çıkan asıl sorun, post-Marksistlerin, "özgürleşim" sağlamak amacıyla "yeni direnme alanları" oluşturduklarını söyleyip, tersine, insanlığı dönüştürülüp değiştirilmesini artık olanaksızlaştırdıkları bir düzen içine hapsetmelerinden kaynaklanıyor. Nitekim Laclau, bir kitabında "...hangi yöne gidersek gidelim, özgürleşim imkansızlaşıyor" (Laclau, 2000) demektedir. Böylece, Marx'ın, ya-

bancılaşma ve ekonomik fetişizmden kurtulma süreci olarak betimlediği, özne ile nesne, teori ile pratik, gerçeklik ile ideal arasındaki birliği kuran 'praksis' meselesi de tersine çevrilmiş/alaşağı edilmiş olmaktadır. Nitekim bütün bu tartışmaların temelinde praksis, yani, özne ve nesneyi, teori ile pratiği kimin, neden ve nasıl temsil ettiği sorunu yatmaktadır. Elbetteki, Troçki'nin de belirttiği gibi, "Marksizm her şeyden önce bir çözümleme yöntemidir, -yazılı metinleri değil, toplumsal ilişkileri çözümleme yöntemi" (Troçki, 1969: 1). Dolayısıyla, kendilerini Marksist olarak isimlendiren insanların belli bazı konularda farklı düşünüyor olmaları elbette ki oldukça normaldir.

Diğer taraftan buradaki temel vurgu, işçi sınıfının tarih içerisinde işgal etmiş olduğu merkezi konumunun artık ortadan kalktığı, doğrusu, işçi sınıfının artık bir toplumsal aktör/özne olarak düşünülmemesi gerektiği üzerine gelişmektedir.

> .....siyasal aktivizmin, sınıf mücadelesinin ve devrimci örgütlenmenin kimi biçimlerinin zamanının artık geçtiğini ve işe yaramaz hale geldiğini belirtelim. Bu biçimlerin kimisi taktik ve stratejik hatalar nedeniyle geçersiz kalırken kimisi de isyan bastırma hamleleri sonucunda etkisiz hale geldi; ama bunların ölümünün daha önemli bir nedeni bizzat çokluğun geçirdiği dönüşümdür. Günümüzde toplumsal sınıfların küresel bileşiminin dönüşümü, maddi olmayan emeğin hegemonyası ve ağ yapılarından kaynaklanan yeni karar alma biçimleri, bütün devrimci süreçlerin koşullarını köklü bir biçimde değiştiriyor. .....bugünkü ayaklanma deneyiminin çokluğun bağrında tekrar keşfedilmesi söz konusudur (Hardt ve Negri, 2004: 86).

Daha özel olarak işçi sınıfının yenilgisi, örneğin 1848 ayaklanmalarında ya da Paris Komünü'nde olduğu gibi doğ-

rudan bir siyasal çatışma sonucu olarak değil, daha çok, kapitalist sistemin içinde yeni ücretlilik sistemlerinin gelişmesi ve teknolojik gelişmelere paralel olarak işçi sınıfının dışında farklı ücretli çalışan kategorilerinin ortaya çıkması olarak sunulmaktadır (örneğin, Gouldner, 1978a ve 1978b; Giddens, 1999; Lash ve Urry, 1987). Ortaya çıkan bu "yeni sınıf" teorileri, her ne kadar birbirlerinden farklı anlam ve içerik taşıyor olsalar da, genellikle Marx'ın burjuva ve proleterya arasında gelişen "yeni orta sınıf"ı bütün olarak ihmal ettiğini (Burris, 1986: 320) ve kapitalizmden sonra sınıfsız bir topluma geçileceğine ilişkin umutlarının geçersizleştiğini ileri sürmekteydiler (Szelenyi ve Martin, 1988: 647). Gelişen bu yeni orta sınıf, işçi sınıfından sadece aldığı ücret ve yaptığı iş açısından ayrılmıyor, buna ek olarak materyalist değerlerden post-materyalist amaç ve değerlere de geçişin simgesi sayılıyor ve sınıf temelli siyasal kutuplaşmadan değer temelli siyasal kutuplaşmalara doğru bir gidiş olduğu ileri sürülüyordu (Gouldner, 1978a; 1978b; Inglehart ve Flanagan, 1987; Rohrschneider, 1990; Pakulski, 1993).[1] Hatta buradan yola çıkarak, sağ ve sol arasında herhangi bir anlam farkı kalmadığına ilişkin düşünceler geliştirildi (Giddens, 1999; 2000a). Yeni orta sınıfın benimsediği değerler en iyi ifadesini işçi hareketlerinde ya da herhangi bir sınıf hareketinde değil, "Yeni Toplumsal Hareketler" ya da "Kimlik Yönelimli Hareketler" adı verilen hareketlerde buluyordu.[2] Yeni toplumsal hareket kuramcıları, endüstriyel toplumun araçsal sorunlarından uzaklaşıldığına ve artık post-

[1] Değer ve amaçların dönüşümü düşüncesinin yeni hareketleri açıklamada basit ve yetersiz kaldığına ilişkin bir eleştiri için bkz. Cotgrove ve Duff, 1981).

[2] "Yeni Sosyal Hareketler" olarak adlandırılan hareketler, toplum bilimciler tarafından farklı biçimlerde adlandırılmakta ve açıklanmaktadır. İleride ayrıntılı olarak bu açıklamalara değinilecektir. Bir fikir vermesi açısından (Mamay, tarihsiz) ve (Cohen, 1999)'a bakılabilir.

endüstriyel dönemde yaşam sorunlarına geçildiğine vurgu yaparlar (Buechler, 1995; Inglehart, 1990; Parkin, 1968). Bu nedenle de bu kuramcılara göre yeni toplumsal hareketler işçi sınıfı hareketlerinden niteliksel olarak farklıdırlar.

Bu gelişmelere paralel olarak, artık sosyalist sistemler bir daha gelmemek üzere çöktüğüne göre, liberal demokrasinin açmazlarından kurtulunması ve daha fazla geliştirilmesi ihtiyacı doğmuştu. Çünkü, geç-modern olarak adlandırılan günümüz dünyasında devlet-toplum ilişkilerinin niteliği değişmiş ve dönüşmüştü (Keyman, 1998: 193). Bu durumda, kamusal alan, sivil ve siyasal toplum arasındaki ilişkiler ve ayrımlar yeniden tanımlanmayı gerektiriyordu. Nitekim, Habermas'a göre, modernizm endüstriyel gelişmeyi sağlayarak bireylerin bir kısım ihtiyaçlarını giderebilmiş, fakat sivil toplum özel alan olarak, siyasal toplum ise kamusal alan olarak ayrıldığından dolayı yeterince demokratik olamamış ve bireylerin hak ve özgürlüklerine yönelik demokratik taleplerin gerçekleştirilmesi eksik kalmıştı (Habermas, 1987). Modernliğin Habermas tarafından "bitmemiş bir proje" olarak adlandırılması da bu nedenledir. Habermas gibi başka düşünürler de (Arendt, 1994; Sennett, 1996; Bauman, 2000) günümüzde modern ulus-devlet tanımlamasındaki kamusallık fikrinin yeniden gözden geçirilmek zorunda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda, liberal demokrasinin işleyişinde bir "meşruiyet krizi" oluşmuş, bir tür devlet-toplum ilişkisi olarak düşünülen demokrasinin de geliştirilmesi ihtiyacı doğmuştu. Dolayısıyla, "radikal demokrasi" kuramları adı verilen yeni demokrasi kuramlarının; (a) liberal demokratik teori ve pratiğin yaşamış olduğu meşruiyet krizine bir yanıt olarak ve (b) çağdaş liberal temsil sistemine bir meydan okumayı amaçlayarak daha iyi bir demokrasinin geliştirilmesinin normatif kurallarının oluşturulması çabası olarak ortaya çıktığı söylenebilir (Smith ve Wales, 2000: 52).

Liberal demokrasinin daha fazla geliştirilmesi olarak işleyen radikal demokrasi kuramları üç temel başlık altında incelenebilir: Biri, Jürgen Habermas, Seyla Benhabib ve John Rawls tarafından, diğeri Ernesto Laclau, Chantall Mouffe ve William Connolly tarafından, ve sonuncusu Paul Hirst, Joshua Cohen ve Joel Rogers tarafından geliştirilen, sırasıyla "müzakereci demokrasi", "agonistik demokrasi" (çatışmalı çoğulculuk) ve "örgütsel demokrasi" (associational) teorileri.[3] "Müzakereci demokrasi" teorisi sivil toplum alanını, kamusal alanda siyasi ve ahlaki açılardan özgür ve eşit bireylerin rasyonel bir diyalog ile konsensüse varabilecekleri bir alan olarak kavrar. Buna bağlı olarak, ileride daha ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi, "müzakereci demokrasi" teorisi iki nedenle yeni toplumsal hareketler ile ilişkilendirilmektedir: Bu hareketler (a) müzakere yoluyla ortak bir konsensüse varabilmenin ve kamusal konuşmanın gerçekleşmesinin koşullarını yaratmaktadırlar ve (b) yaşam alanına yönelik taleplerde bulunmaktadırlar (Benhabib, 1999). Diğer taraftan, "agonistik demokrasi" modeli, kamusal alandaki ilişkileri kimlik ve fark temelinde kurarak, ortak bir konsensüse varmak yerine bir "kimlik siyaseti" geliştirme gerekliliğine vurgu yapar. Bunun nedeni ise, II. Dünya Savaşı sonrasında gelişen yeni hegemonik formasyonun, toplumsal ilişkilerin metalaşmasına, bürokratikleşmesine ve homojenleşmesine neden olmasıdır (Laclau ve Mouffe, 1992). Bu çerçevede düşünüldüğünde, yeni toplumsal hareketler Laclau ve Mouffe tarafından bu üç etkene karşı olarak

[3] Demokratik teori konusunda yapılan çalışmaların hemen hemen hepsi de katılımcılık düşüncesi etrafında toplanır. Bu nedenle birbirleri arasında sürekli geçişlerin olması şaşırtıcı gelmemelidir. Örneğin, yukarıda bahsedilen üç teoriden üçüncüsü (örgütsel demokrasi), aslında müzakereci demokrasiye oldukça benzer özelliklere sahiptir ve hatta müzakereci demokrasi yaklaşımının örgütsel demokrasi yaklaşımının öncüsü olduğu bile söylenebilir. Ancak ileride görüleceği gibi bu teoriler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu nedenle her biri ayrı değerlendirilecektir.

gelişmiş hareketler biçiminde değerlendirilir (1992: 201) ve bu hareketler kimlik ve fark temeline dayalı agonistik bir demokrasinin geliştirilmesinin koşullarını yaratırlar. Örgütsel demokrasi anlayışı ise, yukarıdaki ilkinden farklı olarak devlet, sivil toplum ve piyasa ayrımında, bu üç alanın birbirlerine müdahale etmemesi değil, tersine, toplumsal sorunları çözme konusunda işbirliği içinde olmaları ilkesine dayanır. Böylece de, sivil toplum mu devlet mi tartışması, yerini, her ikisinin bir arada iş görmesinin, devletin çoğulculaştırılmasının ve sivil toplumun kamuya açılmasının olanaklılığı ve sınırları tartışmasına bırakmıştır. Bu üç önerinin de sosyalist filan değil ama "sol-liberal" söylemler olduğunu söylemeye bile gerek yok elbette. Bu tür bir demokrasi anlayışında ise sivil toplumda faaliyet gören yeni toplumsal hareketlere çok fazla görev düşmektedir.

Yeni toplumsal hareketler ve bu hareketlerin demokratik süreçleri deneyimleme potansiyellerine ilişkin çok çeşitli yaklaşımların varlığından bahsetmek olanaklıdır. Bu yaklaşımların bir kısmı ilerleyen bölümlerde ayrıntılarıyla tartışılacaktır. Burada bir ilk yaklaşım olarak şu iki farklı bakış açısına vurgu yapmak yerinde olacaktır: Yeni toplumsal hareketlere ilişkin yaklaşımlardan birincisi, eski ve yeni hareketler arasında önemli bir "kopuş" (break) olduğunu ileri sürerek ve her iki hareket tipi arasına keskin ayrımlar koyarak bunlar arasındaki çok temel farklılıklara vurgu yapar (Habermas; 1984; Laclau ve Mouffe, 1992; Inglehart, 1990; Touraine, 1988; Melucci, 1995; Castells, 1996; ve Cohen ve Arato, 1992). İkincisi ise, bunun tam da tersi olacak biçimde eski ve yeni hareketler arasında bir "süreklilik" (continuity) olduğuna vurgu yaparak bu iki hareket tipi arasında önemli bir takım benzerlikler olduğunu ileri sürer (Offe, 1985; 1988; Wallerstein, 1993; ve Raymond Williams, 1989). Eski ve yeni tip toplumsal hareketler arasında bir takım farklılıklar oldu-

ğunu kabul etmek pek de yanlış olmamakla birlikte, bu farklılıkların kopuş teorilerinin bahsettiği "amaçlar", "katılımcıların özellikleri" ve "örgüt yapısı" gibi noktalarda değil, fakat başka bir takım ölçütlerde aranması gerektiğini ileri süreceğiz. Bu farklılıkların ise, çoğu kez toplumsal hareketlerin kendilerine içkin özelliklerinden değil, daha çok Türk toplumsal, siyasal ve ekonomik yapısından kaynaklanan, dolayısıyla toplumsal hareketlere dışsal olan bir takım etkenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak bundan daha da önemlisi, ekonomik, siyasal ve toplumsal yapının eski ve yeni hareketler arasında bir takım benzerlikler yarattığıdır. Bu nedenle, ileride tartışılacağı gibi, Türkiye'deki eski ve yeni toplumsal hareketlerin birbirlerini tamamladıkları, birbirlerinden oldukça etkilendikleri ve dolayısıyla bu iki hareket arasında bir sürekliliğin bulunduğu söylenmelidir.

Toplumsal hareketlerin bu özelliklerine bağlı olarak, bu iki hareket tipinin deneyimledikleri demokrasi pratiklerinin de birbirlerine oldukça benzediğini söylemek olanaklıdır. Bu noktada, müzakereci, agonistik ve örgütsel demokrasi kavramları adı altında toplanan radikal demokrasi teorilerinin hayata geçirilmesinde yeni toplumsal hareketlerin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenemez. Benhabib'in yaklaşımında yeni toplumsal hareketler, bir taraftan "yaşam alanı"na yönelik taleplerde bulundukları için, diğer taraftan müzakere yoluyla ortak bir konsensüse varabilmenin ve kamusal konuşmanın gerçekleşmesinin koşullarını yarattıklarından dolayı müzakereci bir demokrasinin uygulanması için en uygun örgütlenmeler olarak değerlendirilmektedir (Benhabib, 1999). Bu yaklaşımdan farklı olarak agonistik demokrasi teorisi, yeni toplumsal hareketlerin bir "kimlik siyaseti" uyguladığına vurgu yapar. Bu nedenle de bu hareketler kimlik ve fark temelinde çatışmayı da içine alan bir demokrasinin geliştirilmesinin koşullarını yaratırlar (Laclau ve Mouffe,

1992). Ne var ki, ister müzakereci, ister agonistik, isterse örgütsel demokrasi olsun, radikal demokrasi teorilerinin hemen hemen bütününde bir takım sorunların var olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Zira radikal demokrasi yaklaşımları, bu demokratik süreçlerin uygulanmasının yeni toplumsal hareketlerin ya da daha geniş anlamda sivil toplum örgütlerinin kendilerine içkin bir özellikmiş gibi algılarlar. Oysa bu türden demokrasi süreçlerinin pratiğe aktarılması, yaşanan ekonomik, toplumsal ve siyasal süreçlerden bağımsız değildir ve gerek eski gerekse yeni hareketlerde uygulanamamalarının nedeni sadece onların taleplerinde (sistem alanına ilişkin ya da yaşam alanına ilişkin taleplerde bulunmak gibi) aranamaz. O halde, toplumun ekonomik ve siyasal yapısı, devletin örgütlenme biçimi, kapsayıcılığı ve sivil toplum alanına nüfuz etme biçimi gibi etkenler bu türden demokrasi pratiklerinin yaşama geçirilmesinde önemli etkenler olarak düşünülmelidir.

1960'lı yıllarla birlikte, hem kapitalist sistemin işleyişinde hem de Marksizmde yoğunlaştığı iddia edilen ve yeni arayışların ortaya çıkmasına neden olan bunalım ile kendisini temellendiren radikal demokrasi kuramları, günümüz dünyasında demokratik hak ve özgürlüklerin çoğulculaştırılması çerçevesinde bir politik platform sunmaktadır. Klasik liberalizme ve Marksizme bir alternatif olarak sunulan radikal demokrasi kuramları eskiden beri yapılan bir tartışmayı bu sefer başka biçimlerde solun gündemine sokmaya çalışmaktadır: Bu tartışma, bir toplumsal devrim programına başvurmaksızın kapitalizmin dönüşümünün olanaklı olduğu meselesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla sol için yeniden diriliş olanağının gerek sosyalizmin gerekse liberalizmin çöküşünde önemli bir fail olarak görülen 68 hareketinde aranması gerektiği ileri sürülmektedir. Ne var ki radikal demokrasi teorilerinin gerek yola çıktığı öncüller gerekse

ortaya koyduğu strateji açısından var olan sisteme alternatif oluşturduğunu söylemek son derece zordur. Neyin, kimin için, kime karşı istendiği türünden sorular yanıtlanmamakta, bunun yerine solun sınıftan arındırılması çabası, yerine kimlik siyasetinin geçirilmesi temel politik stratejiyi oluşturmaktadır. Bu çerçevede değerlendirilen yeni toplumsal hareketler, radikal demokrasi teorilerinin her biri için bir uygulama alanı olarak görülmektedir.

Diğer taraftan, Habermas'cı burjuva kamusal alan anlayışına karşılık geliştirilen çoğul kamular ve bunlar arasında proleter bir kamusal alan anlayışı yeni bir çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşımın temel önemi, hem burjuva kamusal alanın örgütlü çıkarlarına muhalefet etme olanağını yaratması hem de gerek eski gerek yeni toplumsal hareketler arasında kurulabilecek ittifakları olanaklı kılmasında yatmaktadır. Çoklu kamular ve proleter bir kamusal alanın varlığının kabulü, aynı zamanda, burjuva kamusal alanın idealleştirilmesine karşılık bu alanın aslında sınıf tahakkümünün bir aracı olarak kurulmuş olduğunu ve "ideal" ile "gerçekte ne olduğu" arasındaki farkı (Bunte, 1975: 53-55) anlamamıza yarayacaktır.

I. Bölüm

RADİKAL DEMOKRASİ KURAMLARI

"....görünüşte bireyler burjuvazinin egemenliği altında daha özgürdürler,..... gerçekte ise kuşkusuz, daha az özgürdürler, çünkü nesnel bir güce daha fazla bağımlı durumundadırlar"

K. Marx
Alman İdeolojisi

A. Liberal Demokrasinin ve Refah Devletinin Meşruiyet Krizi

Çağdaş dünya, krizlerle beraber anılır olmuştur, zira, yaklaşık son otuz yıldır sürekli olarak çevremizi sarmalayan krizlerden bahsedilmektedir. "Ulus-devletin ekonomik, siyasal ve kültürel krizi" yanında, "meşruiyet krizi", "birikim krizi", "motivasyon krizi", "yurttaşlık krizi", "çelişki olarak kriz" türünden kriz çözümlemeleri toplum bilimlerinde bir kriz

söyleminin yerleşmesine neden olmuştur.[4] Örneğin, Habermas'ın yaptığı kapitalizm çözümlemesi, sistemin içine düştüğü bir takım krizler tespit eder. Aynı zamanda, liberal demokrasinin "bilgi ve siyaset hakkında gerçekten de liberal, fakat özünde demokratik olmayan öncüllere dayandığı" ve liberal demokrasinin birey ve bireysel çıkar kavrayışının "bireylerin ve çıkarlarının dayandığı demokratik pratikleri zayıflattığı" ileri sürülmüştür (Barber, 1995: 32). Nitekim, gerek "müzakereci demokrasi" gerek "agonistik demokrasi" ve gerekse "örgütsel demokrasi" yaklaşımları, liberal demokrasinin şimdilerde yaşamış olduğu meşruiyet krizine verilen normatif yanıtlar olarak görülebilir.[5] Kapitalist sistemin ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda yaşadığı krizler birbirleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmaktaysa da, bu bölümde asıl olarak üzerinde durulacak olan konu, liberal demokrasinin yaşadığı krizi de içine alan siyasal alanda yaşanan krizler olacaktır. Ne var ki, yaşanan bütün krizler, örneğin Habermas'a göre birbirleriyle bağlantılı olan alt sistemlerle ilişki içinde ortaya çıktığı için, siyasal alanda yaşanan krize geçmeden önce, bu krizin ortaya çıkmasına neden olan ve birbirleriyle bağlantılı olan diğer krizlerden de bahsetmek gereklidir.

---

[4] Özellikle yurttaşlık krizi, meşruiyet krizi ve çelişki olarak kriz yaklaşımlarının tartışıldığı bir çalışma için bkz. Moran, 1988. Kriz söylemlerinin toplum bilimleri için analitik faydası üzerine önemli bir tartışma (Holton, 1987)'de yapılmaktadır.

[5] Müzakereci, agonistik ve örgütsel demokrasi yaklaşımları liberal demokrasinin krizine verilen yanıtlardan sadece üçüdür. Bunların dışında, özellikle müzakereci demokrasiyi temel alan ancak müzakereci demokrasinin sorunlarını gidermeye yönelik olarak Barber "güçlü demokrasi", Mansbridge "birimsel (Unitary) demokrasi", Dryzek "söylemsel (discursive) demokrasi", Young "iletişimsel demokrasi", Cohen "doğrudan müzakereci poliarşi" kavramlarını geliştirmişlerdir. Agonistik demokrasi teorisi dışındaki diğer demokrasi teorileri, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramını temel alır.

Habermas kendi teorisini birbiriyle bağlantılı üç düzeyde/uğrakta oluşturur: (a) Bilgi ve bilginin kökenleri, (b) Toplumsal sistem, ve (c) İleri kapitalizm ve bunalımları. Bu bölümde bu üçüncü düzey üzerinde durulacaktır, ancak bundan önce diğer iki düzeyden bahsetmek bağlantıları kurmak açısından yararlı olacaktır. (a) Habermas, Marx'dan farklı olarak, insanı hayvandan ayıran iki nokta belirler. Bunlardan birincisi, Marx'ın da kendi teorisini üzerine inşa ettiği "emek"ken, Habermas, Marx ve Marksistlerin ihmal ettiklerini vurguladığı ikinci bir farklılık daha belirler. Bu ise "dil"dir (İnsanı hayvandan ayıran özelliklerin neler olduğuna ilişkin bu tartışma ve Marx'ın tarihsel materyalizm eleştirisi özellikle Habermas, 1975'de yapılmaktadır). Dolayısıyla, birer insan etkinliği/insanı insan yapan birer etkinlik olarak "emek" ve "dil", farklı bilgi tipleri üretir aynı zamanda. Emek, doğal süreci kontrol etme ve onları yararımıza kullanma anlamında teknik bir istem (interest) geliştirirken, dil ise birbirimizi anladığımız, birbirimizin eylemlerini yorumladığımız biçimler anlamında pratik/iletişimsel bir istem (interest) üretir (Craib, 1984: 204-5). Teknik istem, amprik bilgiye dayalı teknik kurallarla yönetilen "araçsal" ve analitik bilgiye dayalı stratejiler tarafından yönetilen "rasyonel seçme" eylemlerinden oluşan bir "amaç-rasyonel eylem" tarafından yönetilir. İlletişim istemi ise, en az iki eylemci özne tarafından anlaşılabilir ve tanınabilir olan bağlayıcı ortak normların yönlendirmelerine bağlı olan bir "iletişimsel eylem" üretir.

> Çalışma veya amaç-rasyonel eylemden ya aletli eylemi ya rasyonel seçimi ya da bu ikisinin bir kombinasyonunu anlıyorum. Aletli eylem amprik bilgiye dayalı *teknik kurallara* uyar. Rasyonel seçim tavrı analitik bilgiye dayalı *stratejilere* uyar. Öte yandan *iletişimsel* eylemden, sembollerle sağlanan bir etkileşim anlıyorum. Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından

iki eyleyici özne tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu *geçerli normlara* uyar (Habermas, 1993: 39).

Habermas'a göre bu iki bilgi türü toplumsal sistemlerin varlıklarını sürdürmesini sağlar (Habermas, 1976: 5). İşte asıl sorun bu noktadan sonra başlar: Marx, iletişimsel istemi teknik isteme indirgemekle, yani iletişimsel eylemi emek sürecinin ve üretici güçlerin bir türevi olarak görmekle tam da positivist bir yaklaşım geliştirmiştir. Burada sorun, teknik istem ile iletişim isteminin tek boyuta indirgenmiş olmasıdır. Liberal toplumun temel bunalımları da bu noktada başlar. İletişimsel istemin neden olduğu üçüncü bir istem daha vardır ki, bu da özgürleşim istemidir (emancipatory interest). Bu istem, yine dil ile ilgilidir ve bir taraftan eleştirel bilimlerin ortaya çıkmasına neden olurken (psikoanaliz gibi), diğer taraftan bireylerin kararlar vermelerine, öz bilinçli olarak düşünme ve eyleme yeteneklerinde köklenmiştir (Craib, 1984: 206). Dolayısıyla bu istem, bireylerin karar alma süreçlerine katılımını sağlayan bir "praksis" olarak ortaya çıkar. (b) Yukarıda bahsedilen bilgi türleriyle bağlantılı olarak Habermas, toplumsal sistemi biri dış doğaya karşı "amaçrasyonel eylem" ile varlığını sürdüren "sistem alanı", diğeri iç doğaya karşı "iletişimsel eylem"le varlığını sürdüren "yaşam alanı" olmak üzere iki alana böler. Toplum, sistem alanı aracılığıyla, belli amaçlara yönelik olarak kendi varlığını sürdürme ve bu amaçlara ulaşmak için manevra (steering) yapma olanaklarına sahiptir. Ancak toplum, kendi kendini düzenleyen bir organizma olduğu kadar aynı zamanda bir yaşam alanıdır. Bu açıdan bakıldığında toplum, konuşan, eylem yapan ve birbirleriyle etkileşim içinde olan insanlardan oluşur (Habermas, 1976). Buradaki sorun ise şudur: sistemin bütünleşmesi için sürdürülen manevralar, yaşam dünyasını oluşturan insanların güdülerini ters yönde etkileyerek toplumsal bütünleşmeyi tehlikeye sokabilirler

(Habermas, 1976). Bu paradoksal durum, ileride tartışılacak olan ileri kapitalist toplumun bunalımlarını ortaya çıkarır ve bu nokta Habermas'ın analiz ettiği üçüncü düzeydir.

Habermas, ileri kapitalist sistem ve bunalımlarını analiz ederken, liberal toplumsal sistemi, daha doğrusu onun kullandığı terimle "sistem alanı"nı üç temel alt sisteme ayırarak analiz eder. Bu alt sistemlerden birincisi *ekonomik* sistemdir. Ekonomik sistem, iktisadi gücün dağılımını ve üretim güçlerini içeren ekonomik kurumları, yani, Habermas'ın deyişiyle üretim ilişkilerini içerir (Habermas, 1976: 6). Ekonomik sistem bir emek ve sermaye girdisi gerektirir ve sistemin çıktısı toplumsal tabakalar arasındaki sayı ve tipe göre dağıtılan tüketilebilir değerlerden oluşur. Liberal kapitalizmdeki ekonomik sıkıntılar daha çok sistemin çıktısı ile ilgilidir. Ekonomik sistemde amaç, sermaye birikiminin gereklerinin yerine getirilmesidir ve eğer bu gereklilikler yerine getirilmezse ekonomik kriz ortaya çıkar (Habermas, 1976: 45-46). İkinci alt sistem, girdisi sosyo-kültürel sistemden gelen kitle sadakati ve çıktısı yönetimin aldığı kararlardan oluşan *siyasal* sistemdir ki, siyasal sistemin girdisine ilişkin bunalımlar rasyonalite bunalımlarını, çıktıya ilişkin bunalımlar ise meşruiyet bunalımlarını ortaya çıkarır. Basitçe söylenirse, ekonomik sorunları çözmek için yapılan siyasal müdahaleler, yine Habermas'ın tanımıyla, siyasal sistem içinde istikrarsızlaşmış bir piyasa ekonomisinde daha istikrarlı bir toplumsal düzen kurmanın olanaksızlığına dayanan bir rasyonalite krizi ortaya çıkarmaktadır. Buradaki problem, siyasal olarak işlev gören bir kamunun kurumlaştırılması yoluyla devletin burjuva çıkarlarına uyum sağlama eğilimi içine girmesidir. Ne var ki, "toplumun devletleştirilmesi" ve "devletin toplumsallaştırılması" olarak işleyen bu süreç devlet ile toplum ayrışmasını tahrip eder (Habermas, 1997: 256). Modernliğin krizi de işte budur: Manevra araç-

ları, sadece sistem alanını düzenlemekle kalmaz, bütün kurumsal alana kendi eylem mantığını empoze ederek yaşam dünyasını kolonileştirir (Habermas, 1993; ve bkz. Mouzelis, 1992: 272). Devletin varlığı, bu durumda, sermaye birikiminin gereklerine uygun politikalar geliştirmek ve uygulamaktan başka bir şey değildir. Diğer taraftan, kamusal yönetimde ortaya çıkan bir rasyonellik krizi devlet araçlarının ekonomik sistemi uygun biçimde yönlendiremediği anlamına gelir (Habermas, 1976: 47). Bu da, diğer taraftan, devletin ekonomik sistemi planlama gerekliliğinin doğurduğu uzlaşmaz talepleri uzlaştıramamasından dolayı meşruiyetini kaybettiği bir meşruiyet krizine yol açabilmektedir. Meşruiyet kaybedilmiştir, çünkü refah devleti çelişkili bir takım zorunluluklara tabidir (Moran, 1988: 404). Meşruiyet krizi de, yönetimsel araçlarla etkili normatif yapıların kurulmasının olanaksızlaşması anlamına gelir (Habermas, 1976: 47). Bununla birlikte, eğer devlet farklı çıkarları uzlaştırmakta başarılı olursa, bu sefer çalışma etiği ve rekabet dürtüsü zayıflar ve sosyo-kültürel sistem içinde toplumsal bütünleşmeyi de tehdit eden bir motivasyon krizine yol açar. İleri kapitalist toplumların meşruiyet krizi, sivil ve ailesel-mesleki yoksunluğun sendromlarına karşı pratik bir meydan okuma aracılığıyla yaratılan bir motivasyon krizine dayanır (Rootes, 1980: 484). Üçüncü alt sistem *sosyo-kültürel* sistemdir. Sosyo-kültürel sistemin çıktısı toplumsal bütünleşme ve kitlelerin sisteme olan sadakati iken, ileri kapitalist sistemin yeni insan ihtiyaçlarını karşılayamaması, yani devlet aygıtlarının insanların genel ihtiyaç ve beklentilerini tamamlayamaması, sosyo-kültürel sistemin bu çıktısı üzerinde bireysel düzeyde bir motivasyon krizine neden olur. Dolayısıyla Habermas, modern toplumların yaşamış olduğu krizi Marx gibi ekonomi içine yerleştirmez. Kriz, daha çok, yaşam ala-

nında ortaya çıkan toplumsal bütünleşme sorunlarıyla ilgilidir.[6]

İleri Kapitalist Toplumun Alt Sistemleri	*Normatif Yapılar*	*Sistem Krizi*	*Kimlik Krizi*
Ekonomik Sistem	Ekonomik kurumlar (Üretim ilişkileri)	Ekonomik kriz	----
Siyasal Sistem	Siyasal kurumlar (Devlet)	Rasyonalite krizi	Meşruiyet krizi
Sosyo-Kültürel Sistem	Statü sistemi; alt kültürel yaşam biçimleri	----	Motivasyon krizi

Kaynak: Habermas'ın (1976: 45) ve (2001)'de yaptığı açıklamalar birleştirilerek oluşturulmuştur.

Birbiriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan bu krizlerden kurtulmanın bir yolu olarak geliştirilen müzakereci demokrasi kuramı şu temel tez üzerine kuruludur: Liberal demokrasilerde demokratik yönetim "hukukun üstünlüğü" ilkesiyle denetlenme özelliğine sahipse de, bu yeterli değildir. Daha doğrusu, tek başına hukukun üstünlüğü ilkesi böylesi bir demokrasinin meşruiyetini sağlamaz. Demokratik bir yönetim için olması gereken koşullardan biri, "kamusal iletişim

[6] Bu nedenle de, yeni toplumsal hareketler refah ve ekonomik yeniden dağıtım sorunlarından çok, kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve sosyalizasyon üzerine odaklanmıştır. Habermas'ın Sosyal ve sistem bütünleşmesi hakkındaki görüşleri Mouzelis (1992)'de eleştirel olarak tartışılmaktadır. Ayrıca bkz. Meadwell, (1994).

mekanı"nın varlığıdır (Habermas, 1999).[7] Böylece meşruiyet, herkesin katıldığı özgür ve kısıtlamasız bir kamusal müzakereye dayandırılmalıdır (Benhabib, 1999b: 102). Dolayısıyla bir meşruiyet krizi, birbirlerinden farklı ama birbirleriyle ilişkili olan iki temel üzerine oturur: (a) temsil sistemi modelinin krizi, ve (b) bireylerin siyasal sürece katılımdan uzaklaşmaları.[8]

1. Temsil Sisteminin Krizi

Temsil krizinin temel nedeni, siyasetin sürekli olarak tekrar tekrar yinelenen seçimlere indirgenmiş olması ve meşrulaştırmanın da buna dayandırılmasıdır. Sanayi toplumlarında gelişen teknokratik yönetim altında demokratik seçimler kamusal tartışmaya değil, daha çok onaylamaya dayanmaktadır. Bu ise, siyasetin bilimselleşmesine neden olurken, diğer taraftan da demokratik karar alma sürecini "iktidarı uygulamak üzere birbirlerinin yerini alarak iş başına getirilen seçkinleri onaylamak için düzenlenmiş bir usule indirger" (Habermas, 1992a: 80). Habermas'a göre bu, iktidarın meşrulaştırılması yollarından biridir, ancak kesinlikle rasyonelleştirme anlamına gelmez. Çünkü teknokratik yönetimin varlığı bir demokratik karar alma sürecini nesnesiz bırakacaktır (1992a: 81).

---

[7] Dahl'a göre demokratik sürecin kriterleri beş temel standarta sahiptir: Etkin katılım, oy kullanmada eşitlik, bilinçli anlayış, gündemin kontrolü ve bu dört kritere yetişkinlerin sahip olması (Dahl, 2001: 39). Ne var ki Dahl'a göre, varolan hiçbir demokrasi bu kiriterleri yerine getirememiştir (2001:87) ve demokrasi krizinin de anlamı budur. Dahl'ın öne sürdüğü bu kriterlerin değişik demokrasi biçimlerinde uygulanabilirliğine ilişkin bir tartışma için bkz. (Dalton, vd. 2004).

[8] Köker, bu ikisine ek olarak krizin üç boyutundan daha bahsetmektedir: Kolektif kimliklerin tanınması taleplerinin meşruiyet krizini derinleştirmesi, "iyi yaşam" tercihlerinin özel alana atfedilmesi ve siyasetin sadece devletin bekası ile ilgili olan bir teknik faaliyetler biçimine dönüşmesi (Köker, 1996).

.... politik iktidarın rasyonel yönetime indirgenmesi, burada ancak demokrasiden vazgeçme pahasına düşünülebilir. Politik olarak görev yapan bir kamusal alan, politikacılar şeysel zorlamaya kesin olarak boyun eğdikleri sürece, olsa olsa yönetim personelini meşrulaştırabilir ve uzmanlık niteliğine göre sipariş edilmiş görevliler bulunabilir;...Endüstriyel toplumun teknokratikleştirilmiş yönetimi her türlü demokratik irade oluşumunu anlamsızlaştırmaktadır (Habermas, 1993: 80).

Habermas'a göre kamusallığın teknokratik yönetimle birlikte dönüşüme uğraması, temsili demokrasinin geniş bir nüfusa yayılmasının ve bireylerin yasama sürecine katılmasının bir aracı olan parti sisteminin, giderek bu özelliğini yitirerek, kamusal topluluğun elinde değil fakat parti aygıtını belirleyenlerin ellerinde irade oluşturan araçlara dönüşmesine neden oldu. Parlamento da, dolayısıyla, partinin emredici vekaletine sahip milletvekillerinin daha önce verilmiş olan görevleri tescil etmek üzere bir araya geldikleri bir mekan haline dönüştü (Habermas, 1997: 340-343).

> Müzakerelerin kamusallığı, bir vakitler parlamento-öncesi tartışmayla parlamentodaki tartışma arasındaki sürekliliği, kamusallığın ve onun içinde oluşan kamu oyunun birliğini, kısacası tüm olarak kamusal topluluğun hem merkezi ama hem de parçası olan istişari parlamentoyu güvencelemesi gerekirken ve bir müddet sahiden güvencelemişken, bugün buna benzer her hangi bir işlevi yerine getirmez. Yerine getirmesi mümkün de değildir, çünkü gerek parlamento içinde gerek parlamento dışında kamusallığın kendisi yapısal dönüşüme uğramıştır.....Genişleyen kamusallık önünde müzakereler şov tarzına bürünüyor. Aleniyet, eleştirel işlevini gösteri işlevi lehine[9] kaybediyor; bizzat savlar bile simgelere çev-

[9] Türkçe çeviride burası "aleyhine" biçiminde çevrilmiş. Ne var ki, ingilizce basımında cümle aynen şöyle: "Publicity loses its critical

riliyor, sonra da bunlara yine savlarla değil ancak özdeşleşmelerle cevap verilebiliyor (1997: 343-344).

Temsil sisteminin krizine ilişkin bir diğer sorun, küreselleşmeyle birlikte uygulamaya sokulan neo-liberal politikalar aracılığıyla devletin hem ekonomik hem de sosyal işlevlerinin aşınmasıyla ilgilidir. Küreselleşme, bu anlamıyla, modernite projesinin ulus-devlet-ulusal toplum ekseninde kurduğu ve devlet egemenliği söylemiyle sınırlandırılmış siyaset anlayışını meşruiyet krizine sokmaktadır (Keyman, 1995: 62). Sorun basitçe şöyle belirtilebilir: Temsili demokrasi, belli bir ulus-devlet içerisinde gerçekleşebilir ve bu yüzden de sınırlı bir alana sahiptir. Ne var ki, küreselleşme süreci boyunca üretim, dağıtım ve bölüşüme ilişkin ekonomik kararlar ulus-devletin sınırlarını aşmakta, tersine, yeni küresel ağlar tarafından belirlenmektedir (A. G. Frank, 1995: 70). Uluslar arası kapitalizmin egemen olduğu bir dünyada ekonomi ile ilgili en önemli kararlar ulusal iktidarı ellerinde tutanların denetiminin ötesindedir denilerek, bu koşullar altında demokrasinin olanaksız olduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla, devletin ekonomik-toplumsal işlevleri neredeyse sıfırlanmakta, "kır ve kent emekçilerinin ekonomik-toplumsal işlevler üzerinde belli bir rol oynama gücünü ortadan kaldırmaktadır" (Boratav, 2000: 28). Bu durum, Castells'in "enformasyon toplumu" çağında sermaye serbestçe dolaşırken siyasetin yerel kaldığı iddiasına denk düşmektedir (Castells, 1996). Held (1991: 207-208), ulusal ve uluslar arası politikaların yapısı ve biçimi açısından küreselleşme sürecinin önemini şematik bir biçimde şöyle özetler: (a) Küresel ilişkiselliğin artışıyla birlikte, hükümetler için kullanılabilir siyasal araçların sayısı azalır. Sonuç, devletin sınırlarının içinde ve ötesindeki hareketleri kontrol edebilme

---

function in favor of a staged display" (bkz. Habermas, 1989: 206). Bu nedenle burada "lehine" olarak değiştirilmiştir.

yeteneğinin azalmasıdır. (b) Ulus aşırı güçler ve etkileşimlerin artışından dolayı devletin yetkilerinde azalmalar ortaya çıkar. (c) Küresel düzen içinde, devletin geleneksel işlev ve sorumlulukları (savunma, ekonomi yönetimi, idari ve yasal sistemler) uluslar arası işbirliği biçimlerine başvurmadan yerine getirilemez. (d) Devletler, diğer devletlerle siyasal bütünleşme düzeylerini ve ilişkisellikle yan yana giden denge bozucu etkileri kontrol etmek için çok taraflı anlaşmaları ve düzenlemeleri artırmak zorundadır (IMF, GATT anlaşmalarında olduğu gibi). (e) Sonuç, küresel yönetişim temeline dayanan kurumlar ve örgütlenmelerin büyümesidir. Yeni küresel politikalar, devletin hakları ve yükümlülüklerinin, gücü ve kapasitesinin yeniden tanımlandığı bir çatı yaratmıştır.[10] Bu durumun, parti ve parlamento sistemine bir güvensizlikle, dolayısıyla bu sistemin meşruluğunu kaybetmesiyle sonuçlanacağı açıktır.[11] Dolayısıyla, küreselleşen dünyada hem ekonomik yapının hem de siyasetin işleyişinde ulus-devletin rolünün azalması, hükümetlerin parlamento aracılığıyla karar almalarını etkisizleştirmiş, ülke içinde işleyen siyasal süreç anlamsızlaşmıştır. Temsil sisteminin ve

[10] Küreselleşme sürecinin ulus devletler üzerine etkisi ve özellikle de toplumsal hareketlerin her hangi bir devletin kontrolünden kurtulmasına ve teknolojik gelişmenin bu toplumsal hareketlerin manevra kabiliyetini geliştirerek uluslararasılaşmasına ilişkin açıklayıcı bir tartışma için (bkz. Tilly, 2001).

[11] Şimdilerde tartışılan ve reform olduğu öne sürülen "Kamu Yönetimi Yasa Tasarısı" da bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim, ademimerkezileştirme, küresel kurumların yoksullukla mücadele edilebilmesi için uygulamaya soktukları bir düşüncedir. İlginç olan, bir taraftan devletin işlevleri daraltılıp toplumun bu kararlar üzerine düşünce üretme, söz söyleme hakkı kısıtlanırken ya da anlamsızlaşırken ve bunun, parlamenter sistem üzerine bir güvensizlik yaratacağı ortadayken, bu kararın yine parlamento tarafından alınmasıdır. Bu durum, kararların parlamento üyelerinin akılcı bir müzakere sonucu kendi özgür iradeleriyle alınmadığını, tersine, küresel ölçekte gelişen ekonomik zorunlulukların ve küresel kurumların zorlamaları sonucu alındığını da kısmen doğrular niteliktedir.

temsili demokrasinin yaşamış olduğu kriz, devletin yeniden yapılanması tartışmalarını da beraberinde getirmiş, böylece de, adına "yönetişim" (governance) denilen yeni bir bakış açısı giderek popülerlik kazanmıştır.[12]

2. Siyasal Katılımdan Uzaklaşma

Temsili demokrasinin yukarıda bahsedilen kriziyle bağlantılı olarak ortaya çıkan bir diğer kriz, halk kitlelerinin siyasete olan ilgisinin giderek azalmasıdır. Vatandaşların temsil sürecine gösterdiği ilginin azalmasının yanı sıra, temsili demokrasinin kurumlarından biri olan parti sistemine de gösterdiği ilgi azalmış, örneğin, gelişmiş ülkelerin demokrasilerinde vatandaşların seçimlere ve parti üyeliğine gösterdiği ilgide bir azalma olmuştur (Dalton, vd., 2004: 124; Dalton, vd., 2001). Yurttaş ile devlet arasındaki ilişkiyi kurabilecek organlar olan partilerin hiyerarşik yapısı bireylerin partiler aracılığıyla siyaset yapmalarının önünde engel oluşturmaya başlamıştır. Weber örneğin, modern rasyonelliğin araçsal bir rasyonellik olduğunu ileri sürerek, bu tür bir rasyonellik altında siyasal partilerin giderek daha fazla bürokratikleştiğini ve bu nedenle de kamusal fikirlerin (sentiments) harekete geçirici etkilerinden kendisini izole ettiğini ileri sürer (Kelly, 2004: 40).[13] İrade oluşturan araçlar olarak partiler, bu iradeyi bir kamusal topluluk aracılığıyla değil fakat parti aygıtını belirleyenler aracılığıyla oluşturmaya başlayınca (Habermas, 1997: 340) partilerin kamusal toplulukla olan ilişkisi de kesintiye uğramıştır.

---

[12] Yönetişim kavramının, demokratik bir toplum oluşturmaktan çok, gelişmekte olan ülkeleri küresel pazara daha fazla bağımlı kılmanın meşrulaştırılması olarak yapılan değerlendirmeler için bkz. Zabcı, (2002) ve Bayramoğlu, (2002).

[13] Habermas Weber'le aynı fikirde olmasına rağmen, araçsal akılcılığın modern rasyonelliğin temel biçimi olduğu fikrine karşı çıkar (Kelly, 2004: 41 vd.).

> Şebekeler çağında yurttaşların siyasal birlikle ilişkisi, kendileri dışında kurabilecekleri bağların sınırsızlığıyla rekabet halindedir; öyle ki, siyaset insanların toplum içindeki yaşamının düzenleyici ilkesi olmanın uzağında ikincil bir iş, hatta çağdaş dünyanın sorunlarına bulunacak pratik çözümlere pek uymayan yapay bir kuruluş olarak görünmektedir (Guehenno, 1998: 26).

Aynı zamanda, herhangi bir ulus-devlete ilişkin ekonomik kararların, ulus üstü kuruluşlar tarafından alınarak uygulanması, parlamentoyu işlevsizleştirdiği gibi, bireylerin siyasete katılımını da anlamsızlaştırmaktadır. Kararlar bireylerin aktif katılımıyla değil fakat "modern demokrasinin karar sürecinde meydana gelen temel sarsıntı" (Guehenno, 1998: 27) olarak karşımıza çıkan lobicilik gibi faaliyetlerin etkisiyle alınmaktadır. Bu anlamda, seçimler, Duverger'nin deyişiyle, siyasal oligarşilerin yeniden onanmasından başka bir şey olmamakta (akt. Mısır, 1998: 30), bu ise sistemden memnun olmamayı, güvensizliği ve motivasyon krizini peşinden getirmekte, dolayısıyla da seçmenler oy kullanmaya daha az eğilimli olmaktadırlar.

Yukarıda bahsedildiği gibi, modern liberal demokrasinin yaşamış olduğu kriz, sistem alanında bir rasyonalite krizi, kimlik alanında bir meşruiyet krizidir. Habermas'a göre küresel ekonomik sistemin yarattığı bu sorun, "ulus aşırı (transnational) ekonomiyi geriye sarmakla değil, fakat bu ekonomiyi düzenleyici bir çatı içine yerleştirmek"le aşılabilir. Böylesi bir düzenleme, ulus devletin terk edilmesinden sonra bile meşruluğu emniyet altına alacaktır. Düzenleme ve dayanışma olmaksızın toplum, toplumsal aktörlerin ihtiyaçlarına vurdumduymaz kalma eğiliminde olan küresel ekonomik sistemin oburluğuna yenik düşecektir (Grant, 2000: 135-136). Dolayısıyla, yaşanan bu krizlere ilişkin olarak ortaya çıkan radikal demokrasi kuramları, bir taraftan siste-

min meşruluğunu yeni temellere oturtmaya çalışırken, diğer taraftan bireylerin karar süreçlerine katılımını artırmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda müzakere politikaları, siyasal meşruiyet krizlerini durdurmak ve bu sorunun bütünüyle üstesinden gelmek olarak değerlendirilebilir. Nitekim hem Benhabib hem de Manin, müzakereci bir demokrasinin "siyasal düzenlemeleri ve çıktıları/sonuçları meşrulaştırmak için" merkezi bir öneme sahip olduğuna vurgu yaparlar (Cunningham, 2002: 165). Ne var ki, burada yapılan, liberal demokrasinin daha fazla geliştirilmesi çabalarından başka bir şey değildir.

> .....yapılması gereken, devlet erkleri arasında değil, toplumsal entegrasyonun değişik kaynakları arasında yeni bir denge kurulmasıdır. Hedef artık kapitalist doğrultuda özerkleşmiş egemenlik sisteminin 'ilgası' değil, sistemin emredici kiplerinin yaşam dünyası alanlarına dönük sömürgeleştirici tecavüzlerine set çekilmesidir (Habermas, 1997: 41).

Yine de, müzakereci bir demokrasi anlayışının, bireysel özgürlük ve hukukun üstünlüğü ilkesine ve olumlu ve olumsuz özgürlük anlayışlarının dengelenmesine dayalı liberal demokrasi teorisini aşan/aşmaya çalışan bir demokrasi kavrayışı geliştirdiğini belirtmek gerekir. Böylesi bir demokrasinin oluşumu ise, hem meşruiyet hem de motivasyon krizlerini ortadan kaldıracak bir devlet/sivil toplum/ekonomi ayrımıyla mümkün kılınmaktadır. Nitekim, gerek Habermas ve diğer müzakereci demokrasi kuramcıları gerekse Laclau ve Mouffe ile diğer postmarksistler ve agonistik demokrasi kuramcıları, böylesi bir sivil toplum/siyasal toplum/ekonomik toplum ayrımıyla işe başlamaktadırlar.[14] Diğer taraftan örgütsel demokrasi yaklaşımı da her ne kadar böyle bir ayrımı kabul etse de, demokrasinin inşasını, bu üç

[14] Benzer bir ayrım, Touraine (2000a) tarafından yapılmaktadır.

düzeyin birbirleriyle ilişkisinde arar. Bu nedenle de kısmen de olsa diğer iki demokrasi teorisinden farklılıklar gösterir. Bu türden ayrımların ve bu ayrımlar arasında kurulan ilişkilerin nasıl bir demokrasi anlayışı ortaya çıkardığı ve sistemin meşruiyet krizine nasıl yanıtlar geliştirdiği ileriki bölümlerde ele alınacaktır.

B. Liberal Demokrasinin Krizine Yanıtlar

1. İletişimsel Eylem, İdeal Konuşma Durumu ve Müzakereci Demokrasi

Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının ve "söylem teorisi" türünden kavramlar aracılığıyla ifade edilebilecek olan siyasal kuramının, en genel anlamda bir yandan Kantçı biçimselci/yöntemci[15] (prosedürel) özellikleri korurken, diğer yandan Hegelci anlamda normatif, belirli bir zaman aralığında varlığı süren bir topluma özgü etik[16] kuralları da dikkate alan bir kuram olduğu söylenebilir. İletişimsel eylem kuramının temelini oluşturan söylem teorisi, Hegel ve Kant'ın soyut evrensel ahlak anlayışına yönelttiği -yani bu evrensel ahlak anlayışının salt biçimselci, soyut bir şekilde evrenselci, yapılması gerekeni gösterirken onu zorunlu kılamayan bir anlayış olduğu yönündeki- eleştirilere, Hegel'in de vurgu yaptığı toplumlara özgü etik anlayışları, Kantçı bir biçimselcilik (formalism) içerisinde kapsayarak güncel bir yanıt oluşturur. Söylem teorisinin bunu gerçekleştirebilmesi

---

[15] Buradaki prosedürellik, bir yandan ahlak ilkelerine ilişkin tözsel bir içeriğin var olamayacağını anlatırken, dolayısıyla tözsekilik karşısında bir biçimselciliğe işaret ederken, diğer yandan da, bu ilkelerin özneler arası iletişim süreçleri sonucu ortaya çıktığını, dolayısıyla yöntemsel yanını vurgular.

[16] Habermas'a göre, ahlak anlayışı, evrensel ahlak kurallarına ilişkin iken, etik, belirli bir zaman ve uzamda yer alan belirli bir topluluğun pratik yaşamına ilişkin kurallara ve kabullere gönderme yapar.

ise, Kant'ın *kategorik imperatif*'inin[17] yerine bir tartışma yöntemi koyarak, bir yandan etik normların soyut ve evrensel bir alandan kişiler arası bir alana taşınması ile –çünkü bir karar ya da kuraldan etkilenen herkesin bu karar veya ilkelerin/kuralların oluşturulmasında söz sahibi olduğu düşünülür-, diğer yandan karşılıklı iletişime giren bireylerin, önceden varsaydığı koşulların, sözü geçen ilkelere bir de normatif içerik vermesi ile mümkün olur (Habermas, 1995: 195-198). Benhabib'e göre bu türden bir normatif model, hem toplumlarımızın genel toplumsal eğilimleriyle hem de kadın hareketi gibi yeni toplumsal hareketlerin özgürleşimci istekleriyle uyumlu olan tek modeldir (1999a: 161). Bu nedenle yeni toplumsal hareketler, Habermas ve takipçileri tarafından gerek iletişimsel eylemin gerekse müzakereci demokrasinin uygulanabileceği en uygun mekanlar/oluşumlar olarak görülür.

Habermas'ın her iletişim eylemine içkin olduğunu varsaydığı normlar; her konuşmacının;

a. söylediği şeylerin anlamlı ve akıl yoluyla kavranabilir olması,
b. söylediklerinin, ifadelerin savladıkları anlamında doğru olması,
c. hakiki niyetini ortaya koyarak konuşması,
d. söylediklerinin akıl yoluyla gerekçelendirilebilir olmasıdır (Habermas, 1973: 16-18).

[17] Kantçı anlamıyla kategorik imperatif, hiçbir doğal nedene dayanmayan, salt formel ve eylemi yönlendiren bir yasaya tabi genel bir buyruğu ifade eder. Bu buyruk, "eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir" (Kant, 2002: 33). Kant'ın ifadesiyle kategorik imperatif şudur: "Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" (Kant, 2002: 38).

Habermas'a göre, her türlü ahlak anlayışında varolan karşılıklı saygı, dayanışma ve ortak değerler gibi temel ilkeler, iletişimsel eyleme içkin olan simetri ve karşılıklılık ilişkilerine indirgenebilir (Habermas, 1995: 201). Söylem, toplumsal bağlamlara özgü olan iletişimsel eylemleri genelleştirir ve soyutlar. Söylemde toplumsal aidiyet bağlarına dokunulmazken, bencil bakış açılarının öne geçmesine de izin verilmez; söylemin olanak verdiği anlaşma, bireylerin özerkliği ve karşılıklı paylaşılan bir ilişkiler ağının içinde varolmalarına dayanır (Habermas, 1995: 202). Ortak çıkarlar ve faydalar, özneler arasında kurulan kamusal söylemin sonucudur ve dilin evrenselliğine dayanır (Habermas: 1995: 203). Ancak siyaset, ortak bir yaşam biçiminin ya da ortak bir kimliğin yorumsamacı (hermeneutical) bir kendini açıklama sürecine indirgenemeyeceği gibi, siyasal sorular da, bir topluluğun üyeleri olarak kim olduğumuza ve kim olmak istediğimize ilişkin sorduğumuz sorulara indirgenemez (Habermas, 1996: 296-302). Habermas, çeşitli müzakere biçimlerinde daha iyi tezlerin ortaya çıkmasını ve katılımcıların adil bir biçimde içerilmesini sağlayan iletişimsel önvarsayımların (communicative presuppositions) önemini vurgular. Dolayısıyla, bu varsayımlara dayanan evrensel ahlak anlayışı, kimlik siyasetlerini ve kültürel bağlamları aşar. Ayrıca Habermas'ın söylem teorisi, dünyayı ve yaşamı sonsuz yorumlara açık bir metin olarak değil, üzerinde düşünülmesi ve rasyonel olarak örgütlenmesi olanaklı olan bir süreç olarak gördüğü için postmodernist söylem teorisinden de ayrılır. ".....bir post-metafizik evrenselci konumun formülleştirilmesi esnasında atılacak ilk adım, tözselci bir rasyonellik kavramından uzaklaşarak söylemsel, iletişimsel bir rasyonellik kavramına geçmek olacaktır" (Benhabib, 1999a: 21). Söylem etiği aşağıda anlatılacak olan gerçek yaşam dünyaları bağlamlarına dayanmalıdır.

Habermas'a göre toplumsal eylem ya iletişimsel ya da stratejiktir. Aşağıdaki tablo eylem tiplerinin bu açıdan sınıflanmasını göstermektedir (bkz. Habermas, 2001: 305, Şekil 14).

Eylem Yönelimi *Eylem Konumu*	*Başarı Yönelimli*	*Anlaşma Yönelimli*
Toplumsal olmayan	Araçsal eylem	-
Toplumsal	Stratejik eylem	İletişimsel eylem

Habermas'a göre araçsal ve stratejik eylemler başarılı olmaya yönlenmiş eylemler olarak etkisözel, yani karşısındakini etkilemeye yönelmiş eylemlerdir. Anlaşma yönelimli eylemler ise edimsözel eylemler olarak, eylem planlarının anlaşma edimleri üzerinden koordine edildiği eylemler, yani iletişimsel eylemdir (Habermas, 2001: 305-313). Bu ayrım, bireysel sosyal eylemlerin nasıl etkileşim içine girdikleri temel alınarak yapılır. Burada, "özgül bir sorunu meram eden tek bir failin amaç yönelimli ya da stratejik eylem modelinden, ötekilerle paylaşılacak söz ve eylem olan iletişimsel eylem modeline geçiş" (Benhabib, 1999a: 52) söz konusudur. Bu anlamda, Habermas'a göre, Marx'ın "araçsal eylem" tanımı üretici güçler alanında geçerliyken, "iletişimsel eylem" tanımı üretim ilişkileri alanında geçerlidir (Livesay, 1985: 67). İletişimsel eylem, birlikte yürütülen bir yorumlama sonucu varılan bir anlamayı hedeflerken, stratejik ya da amaç yönelimli eylem, bencil fayda hesaplarını temsil eder (Habermas, 1984: 101). Sözü geçen yorumlama süreci, tabii ki dilin kullanımını içerir, ancak dilin kullanıldığı her etkileşim iletişimsel değildir. Dolayısıyla Habermas'ın hangi ko-

nuşma edimlerinin (speech acts) iletişimsel eylemin kurucu öğeleri olduğuna karar vermek ve ulaşılan anlayışın etkileşimi nasıl düzenleyeceğini açıklamak için başvurduğu "karşılıklı anlayışa ulaşma mekanizmaları", onun "yaşam dünyası" kavramı açısından çok önemlidir. İletişimsel eylemi diğerlerinden ayırt etmemizi sağlayan birinci ölçüt, konuşmacının bütün "niyetleri"nin açıkça görünebilir olmasıyken, ikinci ölçüt konuşma ediminde dile getirilen iddianın kabul edilebilirlik koşullarına dayanır. İletişimsel eylemde, konuşma edimi normatif bir doğruluk/geçerlilik iddiası (validity claim) taşır. Konuşmacı bu iddiasını akılcı kanıtlar ve argümanlar yoluyla savunmaya hazırdır. Dolayısıyla Habermas, rekabet halindeki doğruluk iddiaları arasındaki tartışmayı akılcı bir oydaşma yoluyla çözümleme olanağının iletişimsel eyleme 'içkin' olduğunu iddia eder. Akılcı gerekçelere ve tezlere açık olma olasılığı iletişimsel eylemin "akılcı potansiyeli"ne işaret eder (Habermas, 1984:301-305).

İletişimsel eylem, Habermas'ın "yaşam dünyası" (life world) diye tanımladığı bir toplumsal bağlam içerisinde gerçekleşir. Habermas için yaşam dünyası, "katılımcıların iletişimsel iş birliğini yorumlama süreçlerini içinden devşirdikleri sarsılmaz kesinlikler ve inançlar haznesi" (Gorz, 2001: 178-179)[18] olarak, "durumlarla başa çıkma" (Habermas, 2001: 559) çabasıyla eylemde bulunan insanın iletişimsel eylemde bulunduğu alandır. "İletişimsel eylemde bulunanlar her zaman, yaşama evrenlerinin ufku içinde devinirler; bu ufuktan dışarı çıkamazlar.....Yaşama evreni, yaşama evreni olarak anlaşma için kurucudur" (Habermas, 2001: 558). Diğer taraftan, sistem alanı, bireylerin araçlar olarak kurulduğu, para ve iktidar mekanizmalarıyla yönetilen bir zorunlu-

[18] Gorz, "Yaşadığımız Sefalet" (2001) çalışmasında, Touraine ve Habermas'ın yaşam dünyası anlayışlarını karşılaştırmalı olarak tartışmaktadır.

luklar alanıyken, yaşam alanı özerklik, anlam ve ahlaki seçim alanıdır (Meadwell, 1994: 721; Kelly, 2004: 42; Blaug, 1997: 102; Callinicos, 2001: 155-156). Sistem alanından farklı olarak yaşam dünyası, bireylerin niyetleriyle ilgili olarak onların ortak bir dünya kavrayışına ulaşmak için kullandıkları mekanizmaları içerir. Yaşama evreninin toplumsal bileşenleri *kültür, toplum* ve *kişilik*'tir (Mouzelis, 1992; Baxter, 1987).

> Kültür deyince, iletişime katılanların dünyada yer alan bir şey hakkında anlaşmaları için, kendilerine gereken yorumları tedarik ettikleri bilgi stokunu anlıyorum. Toplum deyince, iletişim taraflarının, toplumsal gruplara aidiyetlerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvenceledikleri meşru düzenlemeleri anlıyorum. Kişilik deyince, bir özneye konuşma ve eyleme yetisi veren edinçleri, yani düzeltme, anlaşma süreçlerine katılma ve bu sırada kendi kimliğini kanıtlama edinçlerini anlıyorum (Habermas, 2001: 571).

İletişimsel eylemde katılımcılar kendi bireysel amaçlarını, eylem planlarını ortak durum tanımları ile uyumlu hale getirebilmeleri koşuluyla takip eder. Durum, belirli bir zamanda dünyanın katılımcıların hedefleri ve çıkarları ile ilgili olan bölümüdür; bu katılımcılar, durumu, mevcut kültürel yorumlama, değer ve ifade ölçütleri ile yorumlar ve denetim altında tutmaya çalışır (Habermas, 1984: 286). Bu noktada "bilgi birikimi" katılımcılar için bir kaynak haline gelmiş olur. Aynı zamanda toplumun kurumsal düzeni de yaşam dünyasının yapısal bir bileşenidir. Dolayısıyla, yukarıda aktarıldığı gibi "yaşam dünyası"nın iki yapısal bileşeni, kültür ve toplum/veya bir toplumun kurumsal düzenidir, bir üçüncü bileşeni de "kişilik yapıları", yani bireylerin eyleme, konuşma, dolayısıyla ortak anlayışa ulaşma süreçlerine katılma ve kimliklerini ortaya koyma yetileridir (Habermas, 1984: 204-205). Herhangi bir toplumsal eylem bu üç bileşe-

ne, yani kültür, toplum ve kişiliğe dayanır. Yaşam dünyasının simgesel yeniden üretimi de iletişimsel eylem ya da kültürel yeniden üretim, toplumsal kaynaşma ve toplumsallaşma yoluyla gerçekleşirken yaşam dünyasının akılcılaşması bu üç yapının birbirinden farklılaşmasıyla olur (Habermas, 1984: 212-216).

Yaşam dünyasının akılcılaşması, "iletişimsel akılcılaşma" ya da "iletişimsel eylemin akılcı potansiyelinin özgürleşmesi" olarak anlaşılır. Marx'a göre proleterya, "kendinde" bir sınıftan "kendisi için" bir sınıfa doğru gelişir ve böylece de tarihsel misyonunu yerine getirir. Oysa Habermas'a göre, bozuk iletişim (distorted communication) "kendinde akıl", tahakkümden bağımsız tartışma (domination-free argumentation) ise "kendisi için akıl"dır. Bu ikincisi, pratik aklın tarihsel misyonunun gerçekleştirilmesi demektir (Heller, 1982: 24). Kültürel alanda eleştiri ve araştırmanın kurumsallaşması, toplumsal alanda demokratik siyasal kurumların gelişmesi ve kişilik yapılarında da temel eğitimin evrenselleşmesi, bilişsel ve ahlaki yüksek düzeydeki yetilerin önem kazanması anlamına gelir. Her alanda yaşam dünyasının akılcılaşması, eleştiri ve akılcı tartışmanın önemine vurgu yapar (Habermas, 1984: 220-221). Dolayısıyla, Habermas için ileri kapitalist toplumlardaki sorunun, tek başına/kendinde araçsalcı/teknokratik akıl olmayışıyla birlikte, teknokratik akıl karşısında, iletişim alanındaki toplumsal normların da akılcılaştırılmasının gerçekleşmemesi olduğu söylenebilir. Toplumsal normların akılcılaştırılması ile kastedilen şey, sağlıklı iletişime ve evrensel ve akılcı bir oydaşıma olanak verebilecek olan katılımcı bir demokrasinin kurulmasıdır. Nitekim, insan iletişiminin diyaloga dayanan yönünü vurgulayarak Habermas, hem konuşanın hem de dinleyenin zorunlu olarak karşılıklı anlaşmaya yöneldiklerini, dolayısıyla da bura-

dan anlaşmaya yönelik normatif önermeler türeyeceğini ileri sürer (Harvey, 1999: 69).

Tam da bu noktada artık, müzakereci bir demokrasiden ne anlaşıldığına ve bu türden bir demokrasinin yaşam dünyasının teknikleştirilmesini nasıl ortadan kaldıracağına/engelleyeceğine geçilebilir. Bu tartışmada, sırasıyla önce Habermas, Benhabib ve takipçilerinin, sonra diğer müzakereci demokrasi savunucularının ileri sürdükleri düşünceler ele alınacaktır.

Habermas, iktidardan ve hukuktan demokratik meşruiyet unsurunu ortadan kaldıran indirgemeci bir demokrasi kavramı karşında, demokratik sürece ilişkin prosedürel bir kavramsallaştırma geliştirir. Bu kavramsallaştırma, devlette merkezileşen bütüncül toplum anlayışından ayrıldığı gibi, farklı dünya görüşleri ve yaşam biçimleri karşısında tarafsız olduğunu da iddia eder (Habermas, 1996: 288). Dolayısıyla, modern toplumun tek taraflı bir ussallık (araçsal ussallık) tarafından yönetilmesine karşılık Habermas'ın önerdiği, iletişimsel ussallıktır. Çünkü araçsal ussallık kamusal alanı sömürgeleştiren bir ussallıkken, iletişimsel ussallık kamusal alanı canlandırarak demokratikleşmenin de yolunu açacaktır.[19] Dolayısıyla, "müzakereci demokrasi açısından kilit nokta, bir yönetim birimindeki yurttaşlar, gruplar, hareketler ve örgütler arasında görüş oluşturma, tartışma, müzakere ve çekişmeden oluşan bir "kamusal alan"ın bulunduğu fikridir" (Benhabib, 1999b: 121) ve kamusal bir müzakere alanı demokratik kurumların meşruiyeti açısından zorunludur.

---

[19] Dryzek, araçsal ussalcı bir rasyonelliğin özelliklerini şöyle sıralar: Araçsal ussalcılık; (a) insanın daha cana yakın, eşitlikçi ve insana has anlamlı görünümlerini ortadan kaldırır; (b) anti-demokratiktir; (c) bireylere baskı yapar; (d) karmaşık toplumsal sorunlarla karşılaştığında etkisizdir; (e) etkili ve uygun bir siyasal çözümlemeyi olanaksız kılar; (f) verimsiz ve uygun olmayan sosyal bilim araçları ve yöntemleri ortaya koyar (1990: 4-6).

(Benhabib, 1999b: 102). Müzakereye dayalı bir demokrasi için sivil toplumun yapısının "maksimalist, uzlaşmaz çıkar gruplarından ve anti-demokratik amaç ve yöntemleri kullananlardan" (Diamond, 1994: 11) oluşmaması gerekmektedir. Stratejik ve araçsal eyleme zıt olarak, demokratik diyaloga temel olan şey 'müzakeredir'. Böylesi bir müzakereci akıl, eşitlikçi, zor yoluyla olmayan, aldatma, hile, güç ve stratejiden bağımsız olarak işler (Smith ve Wales, 2000: 53).

İletişime dayalı demokrasi anlayışı, devlette merkezi bir biçim almış toplumsal bütün anlayışıyla değil, merkezi olmayan bir toplum modeliyle işler. Çünkü demokrasi, "özerk yurttaşların kamu yararına akıl kullanımının kurumsallaştırılması" (Habermas, 1999) olarak algılandığında, devletin ya da herhangi başka bir kurumun merkezi rolüne gerek kalmaz. Müzakereci demokrasi modeli; (a) değer çoğulculuğuna rağmen ortak yarara ilişkin kabul edilebilir formülasyonlara ulaşmayı amaçlar; (b) çıkar çatışmalarının varlığına rağmen, insanı ortak işbirliği koşullarının varlığına ikna etmelidir; ve (c) mağdur herkesin kendi bakış açısını dile getirme şansına sahip olacağı bir "birlik oluşturma tarzları çoğulculuğuna" öncelik tanır[20] (Benhabib, 1999b: 110-111). Demokratik prosedürde, pratik aklın ideal içeriği, pragmatik bir biçim alır, haklar sisteminin gerçekleştirilmesi, bu içeriğin kurumsallaştığı biçimlere dayanılarak ölçülür. Demokratik yöntem, söylemde ve pazarlık süreçlerinde, bu yöntemle uyum içerisinde ulaşılan bütün sonuçların makul olmasını sağlayacak iletişim biçimlerinin uygulanmasıyla

[20] Burada özellikle belirtilmesi gereken nokta, müzakereci demokrasi anlayışının, değer çoğulculuğunu, çatışan çıkarların varlığını kabul etmesi ve bunların müzakere edilme yerleri olarak "birlikler"i göstermesidir. Kamusal konuşma, bu birliklerin/örgütlerin/hare-ketlerin oluşturduğu ağlar aracılığıyla oluşur ki, daha önce değinildiği gibi tam da bu noktada, "yeni toplumsal hareketlerin" müzakereci demokrasi açısından önemi bir kez daha ortaya çıkar.

kurumsallaştırılır. Dolayısıyla temel gereksinim, müzakerenin, tartışmanın ve ikna etmenin yöntemlerini geliştirmektir. Müzakereci siyasetler, meşrulaştırıcı güçlerini, toplumsal bütünleştiricilik işlevini yalnızca yurttaşlar ortaya çıkan sonuçların makul bir nitelik taşımasını beklediği için yerine getirebilen bir düşünce ve irade şekillendirme sürecinin söylemsel yapısından alırlar (Habermas, 1996: 304). Habermas'ın yöntemsel olarak 'doğru' kararların meşruiyetlerine temel oluşturduğunu söylediği prosedür, bütün toplumsal kurumlar için bir model değil, ayrı, anayasal olarak düzenlenmiş siyasal sistemdeki esas yapıdır (Habermas, 1996: 305).

Liberal teoriden farklı olarak müzakereci/söylemsel bir teori, toplumsal bilginin kendisinin, bireyin ve kolektif kimliğin oluşturucusu olarak etkileşim üzerine özel bir vurgu yapmasından kaynaklanır (Blaug, 1996: 50). Dolayısıyla, liberal görüşte siyasetin temel paradigması piyasa, güç ilişkileri ve kişisel çıkarlar üzerine kurulmuşken, cumhuriyetçi modelde siyasetin temel paradigması piyasa değil diyalogdur.[21] Bireyler ve kolektif kimlikler kendi tercihlerini etkileşim sürecinde oluşturdukları için, meşruiyet, katılımcıların bilgi alıp verdikleri, ihtiyaçlarını ve fikirlerini açıkladıkları yüz yüze bir tartışmada üretilebilir sadece. Habermas'a göre söylem kuramı, hem liberal hem de cumhuriyetçi teorilerde bulunan özellikleri temel alarak bunları "ideal bir usul" kavramında bütünleştirir. Burada *usul*,[22] siyasetin iletişimsel

[21] Buna rağmen Habermas cumhuriyetçi modeli de eleştirmektedir. Çünkü ona gore, çağdaş cumhuriyetçi yaklaşım bu kamusal iletişime toplulukçu bir anlam yüklemektedir ve bu durum fazlasıyla idealisttir. Çünkü bu anlamıyla demokratik süreç, kendisini kamu gönencine adamış yurttaşların erdemlerine bağlıdır (Habermas, 1999: 41).

[22] "Müzakereci demokrasi modeli, herkesi bağlayıcı meselelerde karar almak için belli kurumsal usulleri ve uygulamaları vurguladığı için usulcüdür" (Benhabib, 1999b: 110). Usulcülük ile ilgili olarak bu çalışma açısından önemli olan ve ileride tartışılacak nokta, müzakere sonucu

biçimlerinin ve koşullarının kurumsallaştırılması, yani, toplu eylem aracılığıyla değil fakat, müzakere ve diyalog yoluyla siyasete katılma anlamına gelir ki, Habermas'a göre halk egemenliği ve siyasal kamusal alanın çevre alanına bağlanmış böylesi bir siyasal sistem, merkezsizleştirilmiş bir toplum imgesiyle de uygun düşer (1999: 46). Bu anlamda Habermas, biri siyasal, biri ekonomik, biri sivil olmak üzere üç toplumu birbirinden ayırarak, kamusal alanı sivil toplum alanına yerleştirir. Bu, hem liberal (örneğin Rawls'da) hem de cumhuriyetçi modellerden farklı olarak, demokrasinin bir tür devlet toplum ilişkisi olarak anlaşılması yerine, ahlaki ve siyasal olarak eşit kabul edilen bireysel ve kolektif kimliklerin kendi yaşam tarzlarını etkileyen kararlar üzerinde makul ve özgür sorgulama olanağı buldukları ve bu anlamda karar alma süreçlerine katıldıkları bir kamusal iktidar pratiği olarak (Benhabib, 1999b: 104-105; Kapoor, 2002: 459: Charney, 1998: 97) anlaşılması demektir ki, bu durumda politikalar, en güçlü çıkarlar galip geldiği için değil fakat, vatandaşlar gerçekleri dinleyip eleştirdikten sonra beraberce onların doğruluğuna karar vermişlerse eğer benimsenmelidir. Bunu sağlayabilmek; (a) müzakereye katılımda eşitlik ve simetri; (b) herkesin belirlenen konuları sorgulama hakkı; ve (c) herkesin söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma tarzı hakkında savlar ortaya atma hakkına sahip olmasıyla olanaklı olabilir (Benhabib, 1999b: 105). Örneğin Benhabib'e göre, Habermas'ın "ideal konuşma durumu" dediği şey, şu türden güçlü etik varsayımları içermektedir: (a) Evrensel ahlaki saygı ilkesi: Ahlaki söylemin katılımcısı olma hakkı. (b) Eşitlikçi karşılıklılık: Söyleşinin katılımcısı olan her kişinin çeşitli söz edimlerini icra etme hakkı (1999a: 53-

ortaya konan "çıktı"dan çok prosedürün önem taşıması, çünkü, "usul adilse, çıktının da adil olacağı" yaklaşımıdır. Kamusal müzakere 'usul'ünün (procedure) adilliği açıklamasının yetersiz ve tamamlanmamış olduğu üzerine bir tartışma için bkz. (Cooke, 2000).

54). Bu iki temel ilke, Benhabib'in müzakereci demokrasi modelinin temelinde yer alırlar. Bu durumda, müzakere için önemli olan, "neyin" tartışıldığı ve "ne" karara varıldığından çok, "nasıl" tartışıldığıdır ki, böylesi bir prosedür meşruluğun temel kaynağıdır (Örneğin, bkz. Cohen, 1999a; Benhabib, 1999a; 1999b; Dryzek, 2001). Bu anlamda, Habermas'cı müzakereci demokrasi süreci için önemli olan noktalar şunlardır; (a) geniş halk katılımının varlığı; (b) kamusal tartışma ve sorunlardan haberdar olma; (c) bir yargıya ulaşmak için müzakereler yapma (Weeks, 2000); (d) müzakerede güç ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak her birey için eşit koşullar oluşturma; ve (e) müzakere edilen konuda konsensusa ya da güvenilir bir takım sonuçlara/yargılara ulaşma.[23] Nitekim, müzakereci demokrasiyi, Cohen, eşit yurttaşlar arasında kamusal tartışma ve akıl yürütme; Benhabib, kolektif karar almaya bağlı olarak rasyonellik ve meşruiyetin devamı için gerekli bir koşul; ve Habermas, bireylerin söylemsel irade oluşumuna katılımları süreci olarak değerlendirir (Cunningham, 2002: 163).

Habermas'ın sistem ve yaşam alanı ayrımıyla yola çıkarak yeni toplumsal hareketlerle ilgili bir siyasal teori geliştiren Cohen ve Arato'nun teorilerinin merkezinde, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına ve sistem/yaşam

[23] Ancak bu yeterli değildir. Kozmopolitan bir demokrasi için; (a) bir dünya parlementosu içinde vatandaşlarının siyasal statüsü; (b) uluslar arası bir suç mahkemesi; (c) Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin *de facto* yürütmeye yayılması gereklidir (bkz. Grant, 2000: 146) Habermas yine de kozmopolitan bir demokrasi fikrini çok uygun bulmaz. Ona gore böyle bir demokrasiyi öngörmek oldukça zordur. Çünkü, müzakereci bir meclis ve kozmopolitan bir parti sisteminin nasıl kurulacağı (temsil sorunu), demokratik kararların nasıl yerine getirileceği (yönetim sorunu) ve insanların kozmopolitan kurumlarla nasıl özdeşleşeceği, bu kurumların kararlarını nasıl kabul edeceği, özgür ve eşit vatandaşlar olarak diğer üyelere nasıl güveneceği (meşruiyet sorunu) gibi bir takım sorunlar ortaya çıkarır (Fine ve Smith, 2003: 474-475).

alanı ayrımına uygun olarak sivil toplum kavramı yer alır. Sivil toplum, ekonomi ve devlet arasında yer alan, kişisel alan (özellikle aile), birlikler/dernekler (associations) alanı, toplumsal hareketler ve kamusal iletişim biçimlerinden meydan gelen bir toplumsal etkileşim alanıdır. Modern sivil toplum, kendini oluşturma ve kendini harekete geçirme (mobilization) süreçleriyle oluşturulur. Yasalar, kişisel haklar yoluyla kurumsallaştırılır ve genelleştirilir. Sivil toplumu, partilerin, siyasal örgütlerin siyasal toplumundan ve üretim ve dağıtım kurumlarının ekonomik toplumundan ayırt etmek gerekli ve anlamlıdır (Cohen ve Arato, 1992: IX). Sivil toplumun siyasal rolü, doğrudan iktidarın kontrolü ya da ele geçirilmesi ile değil, demokratik birlikler yoluyla ve kültürel kamusal alanda özgür tartışma yoluyla etkide bulunmaktır (Cohen ve Arato, 1992: X). Sivil toplum söyleminin yeniden canlandırılması, yalnızca modernitenin ütopik ideallerinin yeniden canlandırılması anlamına gelmez, sivil toplumun kendisi de, demokrasiyi tamamlayıcı unsurlar bütünü ve modern toplumdaki farklılaşmaya uyum sağlayabilecek olan karmaşık medeni, siyasal ve toplumsal haklar bütününü içeren yeni bir tür ideal olarak ortaya çıkmıştır (Cohen ve Arato, 1992: XII). Cohen ve Arato'nun sivil toplum anlayışları, söylemsel/müzakereci demokrasinin uygulanabilirliğinin koşullarıyla ilgilidir, zira, müzakereci bir demokrasi, sivil toplumun anayasal destekle güvenceye alınması, hukuk devleti ilkelerinin siyasal sistemin temel yapısı olmasıyla geliştirilebilir.

Habermas ve Benhabib'in çabalarına benzer bir biçimde, John Rawls'ın *Political Liberalism* adlı eserinde üzerine odaklandığı temel sorunun, modern demokratik bir toplumda, her biri makul (reasonable) olsa da, birbirinden farklı, kapsamlı öğretileri benimseyen yurttaşlar ve sözü geçen farklı görüşler arasında kurulması istenen bir çoğulculuğun

koşullarını –dayanacağı temelleri ve işleyişi için gerekli araçları-, Kantçı ahlak anlayışı ve toplumsal sözleşme geleneklerine dayanan bir siyasal liberalizm anlayışı çerçevesinde ortaya koymak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. En temel anlamda John Rawls'ın siyasal liberalizm anlayışı, toplumlar için en doğru siyasal sisteme, "iyi yaşam"ın ne olduğu gibi sorulara, tözsel değil yöntemsel (procedural) yanıtlar vermek gerektiğini savunan Kantçı geleneğe dayanır. Bu noktadan hareketle, Rawls, aşağıda açıklanacak olan, siyasal adalet anlayışı, "kamusal akıl" (public reason), "örtüşen görüşbirliği" (overlapping consensus) gibi kavramlar yoluyla, aslında benimsedikleri farklı dinî, felsefi, ahlaki öğretiler nedeniyle kendi içlerinde bölünmüş olsalar da, özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan bir toplumda istikrar ve adaletin nasıl sağlanabileceği sorusuna yanıt vermeye çalışır (Rawls, 1996: 4). Bu yanıtı oluşturan en temel kavram ise, bütün farklı, hatta birbiri ile çelişen/çatışan öğretilerin, toplumda eskiden beri var olan ve artık genel kabul görmüş belirli birtakım değerlere, yargılara dayanarak içeriğinin kendi benimsedikleri öğretiler ile uyumlu olması koşulunu aramaksızın, anayasal bir demokrasinin temel ilke ve yöntemlerine ilişkin siyasal bir anlayış üzerinde oluşturacakları "örtüşen görüşbirliği" kavramıdır (Rawls, 1996: 15). Ancak burada sözü geçen temel kabuller, özgürlük, eşitlik gibi temel değerlerin ötesine geçmez ve Rawls'ın 'siyasal olan'dan anladığı şey ile uyum içindedir. Rawls, demokratik ve istikrarlı bir toplumun nasıl sürdürülebileceğini tartıştığı sırada şunları dile getirmektedir:

> Kamusal hayatta, temel siyasal konuları tartışırken kullanmaya alışık olduğumuz kapsamlı felsefi ve ahlaki görüşlerin ikinci plana alınmasını istemek normaldir. İlkelerini ve değerlerini bütün yurttaşların onaylayabileceği bir siyasal anlayış, kamusal akla, yurttaşların temel adalet sorunları ve anayasal esaslar hakkında kamusal top-

lantılarda (forumlarda) tartışması/muhakeme etmesine en iyi şekilde kılavuzluk eder. Böylesi bir siyasal anlayış, bu şekilde ifade etmemiz uygunsa, metafizik değil, siyasal olmalıdır (Rawls, 1996: 10).

Siyasal adalet anlayışının merkezinde yer alan ve örtüşen görüş birliğinin üzerinde uzlaşacağı varsayılan hakkaniyet olarak adalet kavramı, belirli bir siyasal geleneğin içerisinden başlayıp bir kuşaktan diğerine süren, adil bir işbirliği sistemi olarak görülen toplum düşüncesini temel düşünce olarak kabul eder. Bu temel düzenleyici düşünce ona eşlik eden diğer iki temel düşünce ile birlikte gelişmektedir: İlki, özgür ve eşit kişiler olarak (işbirliğine katılan) yurttaşlar düşüncesi, ikincisi ise, siyasal bir adalet anlayışı tarafından gerçek anlamda düzenlenmiş bir toplum olarak iyi düzenlenmiş toplum düşüncesi[24] (Rawls, 1996: 14).

Rawls'ın temel kavramlarından biri olan hakkaniyet olarak adalet, iki ilke üzerine kuruludur:

a.Her birey, herkes için de kabul edilebilir olan, tam anlamıyla yeterli bir temel haklar ve özgürlükler sistemi için eşit hakka sahiptir ve bu sistemde, eşit siyasal özgürlüklerin ve yalnızca onların, eşit değerleri güvence altına alınmıştır.

b. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, şu iki koşula uymalıdır: Birincisi, bu eşitsizlikler fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olan mevki ve görevlere bağlanmalıdır; ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en kötü durumdaki üyelerinin yararının gözetilmesi ilkesine dayanmalıdır.

Bu ilkeler, liberal siyasal bir adalet anlayışının içeriğine örnek teşkil eder. Sözü geçen siyasal anlayış, toplumun te-

[24] Rawls, iyi düzenlenmiş toplum düşüncesini, anayasal liberal yönetimler ve liberal olmasalar bile hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen toplumları ifade etmek üzere kullanır.

mel kurumlarının çerçevesi ve ona uygulanan ilkeler, standartlar ve kuralları olduğu kadar, aynı zamanda, bu normların, topluma ait idealleri gerçekleştirecek olan üyelerin kişilik ve davranışlarında nasıl yansıdığını da konu edinir. Bu noktada hem bu siyasal anlayışın içeriği, hem de Rawls'un bu anlayışı benimseyip yaşatacak olan yurttaşları nasıl gördüğü, onun siyasal liberalizm anlayışını yeni toplumsal hareketler bağlamı ile ilişkilendirmede bir çerçeve sağlayabilir.[25]

İlk bakışta Rawls'ın sözünü ettiği, "özgür ve eşit yurttaşlar", toplumsal işbirliğine katılan, bir adalet duygusuna ve "iyi anlayışı"na sahip akılcı ve makul kişiler (reasonable persons) olarak, makul çoğulculuğun temel güvencelerinden birini oluştururlar (Rawls, 1996: 19-30-48). Örtüşen görüşbirliği de bu yurttaşların teker teker sahip oldukları dinî, felsefi, ahlaki öğretilerden bağımsız, ancak her birinin farklı nedenlerle de olsa ortak biçimde benimseyebilecekleri siyasal adalet anlayışına ilişkindir (Rawls, 1996: 134).

Böyle bir çerçevede görüldüğünde Rawls'ın çabası iyi yaşamın, temel ahlaki değerlerin vb. neler olduğuna dair görüşlerinde farklılaşan bir toplumda istikrarı sağlamayı amaçlarken, yeni toplumsal hareketlerin hedeflerinden biri olarak görülebilecek çoğulculuk ilkesi ile yakından ilgilidir. Ancak Rawls'ın savunduğu çoğulculuk ilkesi, daha genel anlamda benimsediği siyasal anlayış nedeniyle yeni toplumsal hareketler ile liberalizm arasındaki temel tartışma ve ayrımları yeniden ortaya koyar. Rawls'ın siyasal anlayışı, anayasal esaslar ve temel adalet sorunları ile ilgilidir, kamusal aklın

[25] Yeni toplumsal hareketler hakkında doğrudan doğruya bu hareketlerden en az söz eden ve tartışmaları soyut kavramlar üzerinden yürüten eser Rawls'ın *Political Liberalism*'idir. Dolayısıyla, Rawls'ın temel kavramları bu metne göndermede bulunarak tanımlanmakta, ancak yeni toplumsal hareketler ile bağlantısı, incelenen diğer metinlere dayanarak yorumlanmaktadır.

sınırları da bu noktada çizilir (Rawls, 1996: 10-11). Bu durumda, kişisel/gündelik hayatı, gündelik hayat-özel alan ayrımını, geleneksel siyasal katılım mekanizmalarının içeriğini ve işlerliğini sorgulayan yeni toplumsal hareketler ve bu hareketlerin özneleri - Rawls'ın siyasal anlayışı onlara da liberal bir toplumsal projede var olma hakkını garanti ediyor olsa bile - bu tür liberal bir çerçeve içerisinde sorgulayacak çok fazla sorun bulacaklardır. Bunlar arasında en önemlileri, Rawls'ın topluma, siyasal kültüre ilişkin temel kabulleri ve önerdiği anlayışın prosedürcülüğü ya da bir başka deyişle, temel tözsel sorunlara değinmeyi reddediyor olması olarak belirlenebilir. Rawls'ın Habermas'a yazdığı yanıt (Rawls, 1995) arasında geçen tartışma, bize bu sorunlara ilişkin ipuçları vermektedir. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı ile kendi siyasal liberalizm anlayışını karşılaştıran Rawls, siyasal liberalizmin, dinî, felsefi ya da ahlaki öğretilerden bağımsız olduğunu, Habermas'ın yaptığı gibi 'anlam'a, hakikate ya da teorik ve pratik geçerlilik ölçütlerine değinmediğini vurgular (Rawls, 1996: 376). Habermas'ın "ideal konuşma durumu" karşısına, kendi "başlangıç durumu" (original position) kavramını çıkaran Rawls'ın (1996: 381) önerdiği düşünsel modelde kişiler, bilgisizlik peçesi (veil of ignorance) arkasında bulunurlar. Başlangıç durumundaki kişiler, bilgisizlik peçesinin varlığı nedeniyle kendileri hakkında hiçbir bilgiye sahip değildirler: Toplumdaki yerlerini, doğal yetiler açısından donanımlarını, yaşamlarındaki 'iyi' anlayışlarını ve yaşam planlarının detaylarını; örneğin ekonomik ve sosyal durumlarını, etnik kökenlerini, dinlerini, cinslerini, zeki ve sağlıklı olup olmadıklarını, yaşamda hangi 'iyi' anlayışını benimsediklerini bilmemektedirler. Adalet ilkelerinin saptanacağı bu varsayıma dayalı başlangıç durumunda ve onu takip eden gerçek kamusal tartışmalarda bütün tözsel kabullerin, metafizik unsurların dışarıda bırakılması gerekir (Rawls, 1996: 382). Sivil toplum

alanında özgür ve eşit yurttaşlar, anayasal esaslar, siyasal idealler ve değerler hakkında tartışabilirler ve makul bir siyasal adalet anlayışına ulaşabilirler, ancak bu tartışma siyasal olanın sınırlarını aşmamalı, Habermas'ın söylem etiğinde olduğu gibi, akılcılık ilkesine dayandırılan ahlaki doğrularla temellendirilmemelidir (Rawls, 1996: 384-85). Rawls'a göre bu bilgisizlik peçesi ardındaki insanlar en azından iki temel ilke üzerinde anlaşabilirler. Bunlardan birincisi, herkesin temel özgürlüklere sahip olma hakkının varlığı (eşit özgürlük ilkesi), ikincisi, toplumsal değerlere sahip olmada eşitsizliğin varlığının kabulü, ancak bu eşitsizliğin toplumun en dezavantajlı kesimlerine en çok avantaj sağlayacaksa meşru sayılması (ayrı tutma ilkesi) (Dağı, 2001: 212).[26]

Yukarıda belirtilen noktalar ışığında Rawls'ın siyasal liberalizm kuramının, genel olarak, Batı toplumlarının anayasal liberal sistemlerinin daha iyi, özgürlükleri daha fazla korurken, eşitlik ilkelerini de gözeten bir anlayış çerçevesine çekmeye çalıştığı söylenebilir. Rawls bu tartışmayı siyaset felsefesi düzeyinde ve soyut kavramlar, kendi deyimiyle "temsil araçları" kullanarak yürütmektedir. Çoğu metninde, örneğin yeni toplumsal hareketler gibi somut bir soruna/duruma değini bulunmamaktadır. Ancak sunduğu çerçevenin özel alanı, toplumsal ilişki ağlarındaki güç dengelerini, yaşama ilişkin temel anlamları sorguladığı söylenen yeni toplumsal hareketler için kabulü zor bir çerçeve sunduğunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır.

---

[26] Rawls'ın bu iki temel ilkesi ile, Benhabib'in Habermas'ın ideal konuşma durumu anlayışına içkin olduğunu söylediği "evrensel ahlaki saygı" ve "eşitlikçi karşılıklılık" ilkeleri birbirine benzer yönler içerdiği gibi, her biri, müzakereye başlamadan önce kabul edilmiş olması gereken normatif kuralları ifade etmektedir (Karşılaştırınız, Benhabib, 1999a: 53-54; 1999b).

2. İletişimsel Eylem Kuramı ve Müzakereci Demokrasi Eleştirileri

Müzakereci demokrasi teorisinin temelinde, her ne kadar birçok yazar tarafından değişik açılardan yaklaşılarak geliştirilmiş olsa da, Habermas'ın, içinde stratejik ve iletişimsel eylemin gerçekleştiği sistem ve yaşam dünyalarını birbirinden ayırarak oluşturduğu iletişimsel eylem kuramı yatar. Bu nedenle, burada, birincisi, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına yapılan eleştiriler, ve ikincisi, Habermas'ın ve takipçilerinin müzakereci demokrasi teorisine yapılan eleştiriler olmak üzere iki yönlü eleştiriden bahsedilecektir. Arkasından, gerek makro düzeyde gerek mikro düzeyde gerekse müzakereci bir demokrasinin sınırlılıklarını göstermek amacıyla "müzakerenin ikilemleri" denebilecek çelişkiler ya da müzakerenin uygulanması/gerçekleşmesi sırasında ortaya çıkabilecek çelişkisel durumlar tartışılmaya çalışılacaktır. Bu çelişkili durumların ise, müzakerenin/müzakereci demokrasi anlayışının kendisine içkin olduğunu, dolayısıyla kolayca aşılmasının olanaklı olmadığını ileri sürmek mümkündür.

a. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, hem aydınlanma düşüncesinin, hem de Marksist ekonomi politik ve tarihsel materyalizm anlayışının bir eleştirisini içermektedir. Yukarıda bahsedildiği gibi, Habermas'a göre modernleşme, yaşam dünyasının rasyonelleşmesinin yeterli olgunluğa erişmesinden önce, içerisinde para ve iktidar araçlarını kurumsallaştırmış, bu da yaşam dünyasının kolonileşmesine neden olmuştu. Yapılması gereken, modernizmin yaşam dünyasını kolonileştiren bu özelliklerini ayıklamak ve tamamıyla ortadan kaldırmak yerine "yeniden inşa edilmesi gereken miras-

ları"nı[27] geliştirmektir. Dolayısıyla, daha fazla demokrasinin modernizmin bu sorunlarını çözeceği düşünülür. Çünkü modernizmin krizi, Habermas'a göre, Marx'ın belirttiğinin tersine ekonomi içinde değil, daha çok toplumsal bütünleşme alanında yatar (Mouzelis, 1992: 272).[28] Bu nedenle Habermas, gerek post-yapısalcı gerekse post-modern ya da modernizm karşıtı teorileri kabul etmeyerek, modernliği, var olan sorunlarına rağmen, bir özgürleşim hareketi olarak görür (Gorz, 2001: 174).

Habermas'ın Marx eleştirisi ise, (a) teori ve pratik arasındaki ilişki sorunu; ve (b) tarihsel materyalizm anlayışı üzerine odaklanır. Habermas, pratik bir niyeti olan bir teorinin hitap ettiği grup ya da sınıfın proleterya olamayacağını, çünkü zaten proleteryanın ona atfedilen rolü gerçekleştiremediğini ileri sürer ve proleteryanın devrimci gücünden şüphe duyar (Heller, 1982: 25; Disco, 1979: 191). Habermas Marksizmin üretici güçler alanında yer alan araçsal eyleme vurgu yaptığını, oysa, üretim ilişkileri alanında iletişimsel eylemin de önemli olduğunu, Marksizmin de bu noktayı gözden kaçırdığını ileri sürer. Ne var ki, tam da bu noktada Habermas'ın teorisinin sorunları başlamaktadır. Nitekim Habermas, örneğin, müzakereci bir demokrasinin "nerede" (kamusal alanda) ve "nasıl" (eşit ve adil katılımla) gerçekleşeceğini gösterir ancak "kim" (katılımcılar) sorusunu yanıtlamada başarısızdır. Çünkü, Habermas'ın pratik bir niyeti

---

[27] Benhabib'e gore, modernliğin bu mirasları şunlardır: "Şimdilerde 'eski moda' ve kuşkulu görünen, her kişinin insan türünün mensubu olması sıfatıyla evrensel saygı görmeye layık olduğunu bildiren ideallere bağıtlı ahlaki ve politik evrenselcilik; bireyin ahlaki özerkliği; ekonomik ve toplumsal adalet ve eşitlik; demokratik katılım; adalet ilkeleriyle bağdaştırılabilir en kapsamlı sivil ve politik özgürlükler; ve insanlar arasında dayanışmacı birliklerin oluşturulması" (Benhabib, 1999a: 17).

[28] Yeni toplumsal hareketlerin bölüşüm ve dağıtım sorunlarına değil, kültürel yeniden üretim ve sosyalizasyon üzerine odaklanmaları da bundandır.

yoktur. Bu nedenle de Marx'ın yaptığı gibi bir özneye ya da aktöre vurgu yapmaz. Bu durumda, örneğin, yaşam alanının kolonileşmesine karşı mücadele edecek olanlar, özel bir sınıf/grup değil, "herkes"dir. Yani, bu teknikleşme sürecine engel olacak aktörler kimlerdir sorusu, Habermas'ın teorisi içinde yanıtsız/belirsiz kalır. Yaşam alanı içindeki "herkes" bu teknikleşme/ kolonileşme sürecinden aynı biçimde ve düzeyde mi etkilenmektedir? Eğer herkes farklı biçimde etkileniyorsa, bu kolonizasyonu engellemek için kim, neden güdülenip harekete geçecektir? Örneğin, doğru bir iletişim kurulduktan sonra bu iletişimin bozulmaması nasıl sağlanacaktır? Daha da önemlisi, bu çöküşten kurtulmak için insanları motive edecek şey nedir? Marx için, proleteryanın motive olarak harekete geçmesini sağlayan şey onun kendi nesnel çıkarlarıydı. Ne var ki Habermas'ın teorisi bu anlamda bir praksis teorisi geliştirmede başarısız kalmaktadır. Örneğin Held'e göre; (a) eleştirel teorinin kime hitap ettiği; (b) somut bir durumda eleştirel teorinin nasıl uygulanacağı; ve (c) aydınlanmanın motorunun ya da kışkırtıcısının kim olacağı soruları Habermas'ın teorisinde yanıtlanmaz (akt. Livesay, 1985: 68). Bu önemli bir sorundur. Çünkü çağımızın temel problemi, yaşanan siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel krizlere karşı *ne yapılması* gerektiği değildir asıl olarak. Ne yapılması gerektiği hakkında bir takım fikirler ileri süren birçok düşünür vardır zaten. Nitekim, bütün demokrasi teorileri de ne yapılması gerektiğine ilişkin tezler ileri sürmektedir. Ne var ki, asıl olan, yapılması gerekeni yapma gücü ve kararlılığına *kimin* sahip olduğudur. Müzakereci demokrasinin temel sorunu (ve ileride bahsedeceğimiz gibi agonistik demokrasinin de temel sorunu), yapılması gerekeni kimin yapacağına ilişkin bir adres göstermemesidir.

İkinci bir başka nokta, Marksizmin bütünselliğine karşılık Habermas'ın teorisindeki "süreksizlik"tir. Marx, ekonomi,

toplum ve siyaset arasında bir ayrım yapmamış, tersine, bunlar arasındaki süreklilikleri ve ilişkileri takip ederek teorisini böylesi bir bütünsel bakışla inşa etmişti. Bu nedenle de, değişimin sağlanması, alt yapı ve üst yapının bütününün alt üst edilmesi koşuluna bağlıydı. Oysa Habermas, ekonomi, toplum ve siyaseti birbirinden ayırır. Bu durumda ise modernite projesinin onun kapitalist üretim ilişkisinin egemenliği altında olma özelliğini, yani ekonomik boyutunu bir tarafa bırakarak araçsal akılcılık temelinde yaklaşarak, örneğin, global bir modernitenin aslında sermayenin globalleşmesi anlamına geldiğini göz ardı eder (Keyman, 2001: 237-238). Dolayısıyla her önemli toplumsal sorunun, eninde sonunda ekonomik yapıya dönmemizi gerektireceğini ileri sürmek, en son noktada/son kertede bile olsa ekonomik yapının belirleyici etkisinin devam ettiğini, ne var ki Habermas'ın bunu göz ardı ettiğini söylemek olanaklı. Nitekim, kapitalist bir sistemde her ne kadar ekonomik alan ile siyasal alan ayrı örgütlenmiş olsa da, sınıf egemenliği ekonomik ve siyasal iktidarın birlikteliğini varsayar (Öngen, 2003: 167). Demokrasi ise, servetin küçük bir elitin elinde aşırı derecede yoğunlaştığı toplumlarla bağdaşmaz. Bu durumda demokrasi, ya kurulu güç yapısına uşaklık edecektir, ya da sürekli onun tehdidi altında yaşayacaktır (Gills, vd., 1995: 31). Diğer taraftan, çalışmayı/ekonomik yaşamı araçsal akılcılıkla, sivil toplumu/iyi yaşam tercihlerini iletişimsel akılcılıkla kimliklendirmeyi de reddetmek gerekir. Çünkü, emek ya da çalışma sadece araçsal bir eylem alanı değildir, aynı zamanda iletişimsel eylemi de içinde barındırır. Bunun tersini de söylemek doğrudur: İletişimsel eylemin geçerlilik kazandığı/ortaya çıktığı alanlar, araçsal eylemi de içerir. Bu anlamda, pazarda alışveriş yaparken "araçsal akılcılık", bir kadın derneğinde alınacak bir kararda müzakerede bulunurken "iletişimsel akılcılık" söz konusudur demek bütünüyle gerçeği yansıtmaz.

Bu noktadan, müzakereci bir demokrasinin geliştirilebilmesi için merkezi bir önemi olan, Habermas'ın ideal konuşma durumu ve anlaşmaya ulaşma anlayışının eleştirisine geçebiliriz. Habermas'a göre, anlama, anlaşmaya dayanır. Nitekim ona göre "anlamaya erişmeye yönelen bir dil kullanımı, dil kullanmanın özgün bir biçimidir" (Habermas, 2001: 287). Duyan kişi, konuşma eylemini anlar, çünkü konuşan kişi, konuşma iddialarının ne olduğu konusunda gerekçeler verecektir ve dinleyen de bunu fark eder. Habermas'ın konuşma, anlama ve anlaşmaya ilişkin bu konumu da bir takım sorunlar içermektedir. Örneğin, her hangi bir insanın konuşulan konu her ne ise onu "anlaması", konuşanın söylediklerini onaylayabilme, ya da söylediklerinin geçerlilik iddialarını akıl yürütmeye dayalı olarak değerlendirerek kabul edebilme olanağını bilmemize dayandırarak Habermas, anlaşmayı etkileyecek bütün diğer nedenleri (daha fazla bilgiye sahip olmak ya da herhangi bir ekonomik, siyasi, bireysel vb. çıkar taşımak) dışarıda bırakır. Böylesi bir saf konuşma-anlama-anlaşma ilişkisinin kurulabileceğinden kuşku duymak gerekir. Çünkü, günlük bireysel ilişkiler dışında, özellikle sivil kurumlar/dernekler ve devlet kurumları içindeki ilişkilerde ve bunların birbirleriyle ilişkilerinde, ekonomik, siyasal, kişisel güç ve çıkarlardan arınmış, bunlar tarafından etkilenmemiş ve etkilenmeyen konuşma olanaklı değildir. Nitekim bireyler, her hangi bir müzakereye katılırken, tek tek bireyler olarak değil ama, Marx'ın deyişiyle "herkes olarak bireyler" (Marx, 1997)[29] an-

[29] Marx'ın bu sözleri, bireylerin kendi çıkarlarını değil, ortak yararı gözeterek müzakereye katıldıkları biçiminde de yorumlanabilir. Ne var ki, insanlar tüm toplumun değil, fakat içinde bulundukları grubun/sınıfın çıkarlarıyla da davranabilirler. Bu durumda, onların müzakere sürecine katılımları, içinde bulundukları grup ya da sınıfın çıkarlarını koruma amacını güdebilir. Bu, diğer grupları dışlama, onların söylemlerini onaylamama anlamına da gelebilir.

layışıyla katılır. Kaldı ki, insanlar her zaman anlaşmak için "konuşmaz" ya da anlaşmak için "anlamaz". Bu noktada, anlamanın çok ya da az ama her zaman daha fazla bilgiye (ya da başka herhangi bir etkene) dayalı olduğu ileri sürülebilir.[30] Nitekim, ırkçılık ve sonuçları hakkında bir takım bilgilere sahip olan ve ırkçılığı reddeden birisi, Callinicos'un (2001) verdiği örnekten hareketle söylersek, "Hitler'in haklı olduğu"na ilişkin tezlerin hepsini de "anlayacak", ama muhtemelen aynı fikre ulaşmayacaktır. Bu durumda, anlama ve anlaşma arasındaki Habermascı ilişki de ortadan kalkmış demektir: duyduklarımızı anlayabiliriz ama onları onaylamayabiliriz. Diğer taraftan, ırkçılık ve sonuçları hakkında hiç bir bilgisi olmayan bir insan ise, Hitler'in haklı olduğuna ilişkin savı büyük bir olasılıkla yeterince anlamayacak, ama onaylamaya gelince başka bir takım nedenlerden dolayı ("Türk'ler en üstün insanlardır" gibi bir fikre sahipse mesela) belki de onaylayacaktır. Bu durumda, bir düşünceyi anlamamızı ve onaylamamızı sağlayan başka etkenler devreye girer. Bir fabrika sahibini, işçilerin sömürüsünden kar elde etmeye çalıştığını göstererek, onu bu sömürüden vazgeçirmeye ikna etmeye çalıştığımızı düşünelim. Bu durumda, söylediklerimizi yeterince anlamış olabilir, ama ekonomik

[30] Benhabib (1999b), müzakere sürecinin aynı zamanda bilgilenme/bilgi verme/bilgi edinme süreci olduğunu iddia eder. Bu durum bir takım araştırmalarla da kanıtlanmıştır (bkz. Buttom ve Mattson, 1999). Aslında Benhabib'in yorumunda ortaya bir paradoks çıktığı iddia edilebilir. Zira ileride de bahsedeceğimiz gibi, Habermas'cı yaklaşımda "doğru" olan diye bir şeyden bahsedilemez, daha doğrusu "doğru" olan, müzakere sonucu ortaya çıkan şeyle ilintilidir. Önemli olan şey doğrunun ne olduğu değil, doğrunun ne olduğunu insanların akılcı konsensuslar yoluyla saptayabilecekleri bir iletişim ortamının ne olduğudur. Bu durumda, müzakereden once "doğru"dan bahsedilemez, olsa olsa müzakereden sonra doğrudan bahsedilebilir. Bu durumda, madem ki doğru yoktur, müzakereden önce ve sırasında verilecek/edinilecek her hangi bir "doğru" bilgi de yoktur. Bu durumda müzakerenin bir bilgilendirme süreci olması da imkansızlaşır.

çıkarları gereği bundan vazgeçmeyecektir (Eğer böyle olsaydı, sosyalizmi kurmak için işçi hareketinin gelişmesini beklemek yerine, burjuvaları ikna etmek yeterli olurdu). Dolayısıyla, anlamak ile anlaşmaya ulaşmak arasında zorunlu ya da olumsal bir bağ kurmaya çalışmak bir takım problemleri de peşinden getirmektedir.

b. Anlamaya ulaşma mekanizması, hem yaşam dünyası için hem de müzakereci bir demokrasinin oluşturulabilmesi için kaçınılmazdır. Nitekim, müzakerenin temeli, insanların birbirlerinin söylediklerini anlama, yorumlama ve benimsemeye (ya da benimsememeye) dayanır. Bu noktada, müzakereci demokrasi eleştirilerine geçebiliriz. Ancak önce, Benhabib'in müzakereci demokrasiye karşı geliştirilen eleştirileri nasıl sınıfladığına bakmak gereklidir. Benhabib, bu eleştirileri üç başlık altında toplar. Bunlardan birincisi, müzakereci demokrasinin bireysel özgürlüklerin aşınmasına ve hukukun üstünlüğünün dengesinin bozulmasına neden olacağına ilişkin liberal teorisyenlerin eleştirisidir (özellikle Rawls ve Ackerman).[31] İkincisi, bu modelin başkalarını susturma pahasına belirli bir konuşma tarzına öncelik tanıdığına ilişkin feminist eleştiridir (Young ve Fraser). Onlara göre demokrasi kamusal alan/özel alan ayrımına dayandığı sürece modern toplumun içinde dışlanmış ve ötekileştirilmiş kimliklerin söz konusu sorgulama sürecinin dışında bırakılmaları gibi bir tehlike söz konusudur (Keyman, 1998: 203). Sonuncusu ise, bu modelin halk oylaması ve kurum karşıtı imaları nedeniyle naif ve tehlikeli olduğunu ileri süren kurumsalcı eleştiridir (Luhmann) (Benhabib, 1999b: 111-112) ve aynı zamanda bu eleştiri, müzakereci demokrasinin uygulanabilir olmadığını ileri sürer (s. 126). Benhabib

[31] Ackerman bu türden sorunları gidermek amacıyla "vatandaşların birbirlerinin sorularına meşru bir biçimde verebilecekleri yanıtlara uygulanabilen "konuşma ölçülülüğü" (conversational restraint) yaklaşımı geliştirir (bkz. Ackerman, 1989).

bu eleştirileri kısaca şöyle yanıtlar: İlk olarak, liberallerin eleştirisi Benhabib'e göre haksız nedenlere dayanmaktadır. Çünkü müzakereci model en genel ahlak ilkelerini sağlayacak bir etik söylem kuramı geliştirerek, kişilerin sahip olduğu belirli hakları korur (örneğin, evrensel ahlaksal saygı ilkesi). Ayrıca her birey aynı haklara sahiptir (eşitlikçi karşılıklılık) (s. 117-118). İkincisi, feministlerin eleştirisine karşılık olarak Benhabib, kamusal alanın çoğulcu ve çok boyutlu bir iletişim ve sorgulama sürecini içerdiği sürece farklılıkları baskı altına alan bir nitelik göstermeyeceğini ileri sürer (s. 126). Son olarak, kurumsalcıların müzakereci demokrasinin uygulanabilir olmadığına ilişkin eleştirilerine karşılık olarak Benhabib, sorunun müzakereci demokrasinin uygulanabilirliğiyle ilgili olmadığını, asıl sorunun karmaşık toplumların böylesi bir demokrasiye elverip vermediği olduğunu ileri sürer (s. 127).

Benhabib her ne kadar yanıtlamışsa da, özellikle Fraser'ın daha çok feminist bir yaklaşımla yaptığı eleştiriler gerçekten çok önemli, haklı ve dikkate değerdir. Dolayısıyla kısa yanıtlarla geçiştirilmesi olanaklı değildir. Fraser'ın çalışması, Habermas'ın kamusal alan kavrayışında varolan dört temel varsayımı sorguladığı iddiasındadır. Sorgulanan varsayımlar şunlardır:

a. Politik bir demokrasi için toplumsal eşitliğin gerekli olmadığına ilişkin varsayım. Bu, kamusal alandaki katılımcıların statü farklarını paranteze alarak toplumsal olarak sanki eşitlermiş "gibi" müzakerede bulunmalarının mümkün olduğuna ilişkin varsayıma denk düşer.

b. Tek ve kapsayıcı bir kamusal alanın, çoklu kamular ilişkisine tercih edilebilir olduğuna ilişkin varsayım.[32]

[32] Bu çalışmanın sonuç bölümünde çoklu kamular ve proleter bir kamusal alanın yaratılması olanakları tartışılacaktır.

c. Kamusal alanlarda söylemin, özel çıkarlar ve özel meselelerin sakıncalı görülmesiyle ortak iyi üzerinde sınırlandırılması gerektiği varsayımı.

d. Demokratik bir kamusal alan için sivil toplum ve devlet arasına bir ayrım çizgisi çekmek gerektiğine ilişkin varsayım (Fraser, 1990: 62-63).

Fraser haklı olarak politik demokrasinin bir toplumsal eşitlik gerektirdiğini, eğer bu eşitsizlikler ortadan kaldırılmazsa katılımda da eşitlik olamayacağını ileri sürer (s. 65). Devamla, devlet ve sivil toplum arasına çekilen keskin ayrım çizgilerinin, politik sorumluluk, kendi kendini yönetme ve kamular arası koordinasyon gibi demokratik ve eşitlikçi bir toplum için zorunlu olan ilkelerin tasavvurunu engelleyeceğini iddia eder. Dolayısıyla da burjuva kamusal alan kavrayışı çağdaş eleştirel kuram için yeterli değildir (Fraser, 1990: 76). Görüldüğü gibi Fraser'ın eleştirileri pek de yabana atılacak türden olmadığı gibi, kamusal alan üzerinde yeniden düşünmemizi gerektiren açılımlar da sağlamaktadır.

Başka bir yerde Fraser, özellikle toplumsal eşitlik meselesini ön plana çıkararak Habermas'a şu soruyu yöneltir:

> Dışlayıcı olmayan ve gerçekten de demokratik olan bir kamusal alanda etkili bir katılımın toplumsal ve ekonomik koşulları nelerdir? Kapitalizm koşulları altında bu mümkün müdür? Toplumsal cinsiyet ve sınıfsal yapı eşitsizliklerinin ortadan kalkması anlamında ekonomik bir eşitlik katılımcı bir kamusal alanın koşulu olmak zorunda değil midir? (Habermas, 1992b: 468).[33]

[33] Habermas'ın bu soruya yanıtı elbette vardır. Aynı çalışmada bu soruyu yanıtlarken Habermas, karmaşıklaşmış toplumlarda herhangi bir devrimin olacağına inanmadığını, tek yolun Batılı ülkelerde bugüne kadar kurulmuş olan kurumların daha fazla radikalleştirilmesi, idari mekanizmayı etkileyebilecek radikal bir demokrasi biçimine doğru yönelmek olduğunu ileri sürmektedir (1992b: 469-470).

Fraser'ın eleştirileri hiç de gereksiz bir kaygıdan kaynaklanmamaktadır. Zira, madem ki kapitalist ilişkiler içerisinde eşit ve adil olacak bir demokratik müzakere önerilmektedir, bu durumda her türlü eşitsizliğin kaynaklarından biri olan bu kapitalist ilişkilerin nasıl aşılacağı önemli bir sorundur. Habermas'ın yanıtı ise bu kapitalist ilişkileri dikkate almadan verilmiş bir yanıttır yine. Zira, daha önce koymuş olduğu gibi kurumları kuşatmak, bürokratik iktidarın önüne bir set çekmek türünden çözümler üretmeye çalışır. Ne var ki, bu set çekme işlemini kimin, niye ve hangi güdüyle yapacağı belirsizliğini korumaktadır.

Müzakereci demokrasi eleştirilerini ise, (a) müzakereci demokrasinin uygulanabileceği mekan; (b) uygulama yöntemi; (c) katılımcılar ile onların niteliği; ve (d) kimlik ve fark üzerine odaklanan eleştirilerle sınırlandırarak açıklamaya çalışalım.

a. Müzakereci bir demokrasinin uygulama mekanı devlet kurumlarının dışına yerleştirilmiştir. Böylece, merkezsiz demokrasi anlayışına uygun olarak demokrasi, devlet merkezli olarak değil fakat resmi olmayan derneklerdeki konuşma/tartışma/müzakereye dayalı olacaktır. Nitekim bu dernekler, "siyasal kamusal alanın çevresel ağlarını" (Remer, 1999: 50) oluştururlar. Diğer taraftan, resmi olmayan merkezler/dernekler/birlikler dışındaki alanlarda müzakereci demokrasinin uygulanabilirliği meselesi yanıtlanmamaktadır. Örneğin, bir takım hiyerarşik yapıları içeren herhangi bir devlet kurumuna ait işyerinde adil bir müzakere nasıl söz konusu olabilir sorusuna, müzakereci demokrasi sınırları içinde kalarak yanıt vermek zordur. Bu anlamda, Habermas ve takipçileri normatif teorilerini demokrasinin güncel işleyişine yaymamakta, demokrasiyi katılımcılar tarafından deneyimlenmiş olma anlamında genişletmemektedirler. Bu onların teorisinin ütopyacı yanıdır (Blaug, 1996: 65-66).

b. Yöntemsel açıdan müzakereci demokrasi usulcüdür, yani, bir takım kurumsal usulleri vurgulayarak ortak karar alma sürecini içerir. Böylesi bir usulcülük, Benhabib'e göre; (1) temel inançlar düzeyindeki kalıcı değer çatışmalarına bir yanıttır; (2) çatışan çıkarları dile getirme ve eleme yöntemidir; ve (3) mağdur herkesin kendi bakış açısını dile getirme hakkına sahip olabileceği bir birlik oluşturma tarzları çoğulculuğuna öncelik tanır (Benhabib, 1999b: 110-111). Bu durumda, herhangi bir anlaşmanın geçerli olabilmesi için usul anlamında konsensus yoluyla anlaşmış olmalarını gerektiren bir durum ortaya çıkar. Nitekim, müzakereci demokratlara göre "demokratik bir prosedür meşruluğun kaynağıdır" (Cooke, 2000: 950). Ne var ki burada vurgulanması gereken önemli nokta, müzakereci demokratların "usul"e ilişkin meşruiyeti yeterli görerek, "esas"a ilişkin meşruiyetin ise bunun aracılığıyla sağlanabileceği yaklaşımıdır. Anlaşma ya da konsensus, esasa ilişkin/özsel inançlar düzeyinde değil, fakat inançları değiştirme ve ilerletme için süreçler ve usuller düzeyinde olmalıdır (Cunningham, 2002: 167). Ne var ki, Gould'un belirttiği gibi, herhangi bir anlaşma, "üzerinde anlaşılan normların normatif içeriğinin meşruluğunu" da ilgilendirir (Gould, 1999: 249). Buradaki problem basitçe şudur: Her hangi bir müzakere, belirlenmiş bir takım kurallarla (özgür ve eşit katılım vb. gibi) işlemelidir ve kararlar böyle alınmalıdır. Alınan kararın meşruluğu buna bağlıdır. Öte yandan, alınan kararın "demokratikliği" de buna bağlanmaktadır. Bu noktada şu türden eleştiriler yapılabilir: Öncelikle; (a) usule ilişkin kuralların önceden belirlenmesi, aslında "esas"a ilişkin bir belirlemedir ve müzakereye katılanların bu konudaki katkılarını/fikirlerini engeller. Örneğin, "müzakerede eşitlik olmalıdır" dediğimizde, müzakerenin usulüne ilişkin bir şey söylemiş olmamıza rağmen, bu, esasa ilişkin bir sonuçtur. Çünkü önceden bu konuda bir konsensus varmış gibi düşünülür, dolayısıyla, başkalarının

bu görüşe karşı çıkma haklarını baştan reddetmiş oluruz. Burada bir "ikilem" ortaya çıktığını söylemek olanaklıdır. Gutmann ve Thompson, bu ikilemden kurtulmak için, müzakere ilkelerinin de müzakere edilmesi gerektiğini (Cunningham, 2002: 181) ileri sürerler ancak, bu öneri ikilemden kurtulmak için yeterli görünmemektedir. Çünkü, böyle yapılsa bile sonucun "demokratik" olacağı konusunda bir şey söylenemez. Dolayısıyla, demokrasi sadece bir prosedür değil, ondan öte felsefi bir takım sonuçları olan bir süreç olarak algılanmalıdır. Çünkü, bu demokratik prosedürün olanaklı olması için, en azından bir tane felsefi/ahlaki bir önermede de bulunuyoruz demektir. (b) Diğer taraftan, müzakere sırasında oluşacak grupsal kutuplaşmalar, insanları anlaşmadan çok, daha fazla aşırı davranışlar sergilemeye ya da çatışmaya yönlendirebilir. Bu durumda, usul ne kadar demokratik olursa olsun, herhangi bir sonuca ulaşmak olanaksızlaşabilir. (c) Son olarak, sadece usule dayalı bir demokrasi anlayışı, genel demokrasi ilkeleriyle uyuşmayan bir takım fikir ve görüşlerin de meşrulaşmasına yarar. Örneğin, "Türkler diğer halklardan üstündür" önermesi, tek bir kişinin aldığı bir karar olması ya da müzakere sonucu ulaşılmış bir anlaşma olması açısından neyi değiştirir? Diyelim, böylesi bir karar herkesin eşit ve adil katılımıyla müzakereci bir tartışma ile alındıysa, usulün demokratik olması bu noktada ne kadar önemlidir?[34] Bazı kolektif kararların,

[34] Aslında, Habermas'da bu sorunun yanıtı vardır. Buna göre; (a) iletişimsel eylemde bulunan insanlar akılcı davranırlar, çıkarlarıyla hareket etmezler ve dolayısıyla bu türden kararlar almazlar, çünkü, "demokratik bir prosedür rasyonel çıktılar sağlayacaktır" (Cohen, 1999b: 409) ve (b) yukarıda da değindiğimiz gibi, konuşma-anlama-anlaşma arasındaki ilişkiden dolayı, bütün söylemler rasyonel bir adillik fikrini bekler ve günlük söylemler rasyonel ve tarafsızdır (Blaug, 1996: 66). Nitekim Habermas'a göre, herkes akılcıdır, akıl çerçevesi içinde iletişim kurar ve demokratik bir yapıda herkesin aklı sonunda uzlaşmayı/oydaşmayı gerektirecek bir biçimde müzakerecidir. Dolayısıyla, anlaşmayla elde edi-

onları ortaya çıkaran usuller ne kadar çekici ya da demokratik olursa olsun, meşru olamayacak derecede demokrasi karşıtı fikirler ya da kararlar içerebileceği düşünülebilir. Nitekim, Cohen bu durumu teslim ederek, demokratik meşruiyetin sınama ölçütünün kısmen esasa ilişkin olacağını, yani sadece sonuçlara varmayı sağlayan süreçlere değil, aynı zamanda sonuçların içeriğine bağlı olacağını belirtir (Cohen, 1999a: 141). Usule dayalı müzakereci bir demokrasi anlayışı, her zaman demokratik sonuçlar doğurmasa da, usulü öne çıkaran böylesi bir sürecin yaratacağı olumlu bir tarafın da olduğunu belirtmek gerekir. Bu da, bireylerin müzakere süreçlerine katılımıyla birlikte, daha fazla siyasallaşmaları, yani olaylara/kararlara katılırken daha fazla ve değişik siyasal bakış açılarına dayanmaları sonucunun doğabilmesi olasılığıdır. Aslında böylesi bir sonucun, Habermas'ın ve diğer müzakereci demokrasi kuramcılarının niyet ettikleri gibi sadece müzakereye katılma yoluyla siyasal süreci etkileyebilme olanağını değil, fakat aynı zamanda bireylerin daha fazla siyasal bir yaklaşım geliştirebilme, üzerinde müzakerede bulundukları konuda genelleme yapabilme ve içinde bulunulan ekonomik-siyasal sistemle bağlantılar kurma olanağını da sağladığını söylemek mümkündür. Bu anlamda, sadece siyasete katılma değil, fakat aynı zamanda siyasal bir bilince de sahip olmak önemlidir ve müzakere süreci bunu geliştirebilir. Diyelim, çevreci hareket içerisinde bireylerin geliştirdikleri siyasal bir bakış açısı, çevre kirlenmesini salt insanların çöplerini sokağa atmasıyla değil, fakat var olan sistemle çevre kirliliği arasında bağlantılar kurmasını sağlayabilir. Bu, var olan sisteme muhalif ya da sistemle çelişkile-

---

len sonuç da, akla, akılcı düşünmeye, doğrusu, demokrasiye ve temel insan haklarına aykırı olmayacaktır. Daha önce anlama ve anlaşma ilişkisi ile ilgili olarak bir takım itiraz noktaları belirtilmişti. Usulcülüğe karşılık olarak esasın göz ardı edildiğini belirtirken bu itirazlara dayanılmaktadır.

ri bulunan diğer toplumsal hareketlerle ortak bir takım noktalarda bir araya gelme olanağının ortaya çıkması demektir.[35] Benzer özellikler diğer sivil toplum kuruluşları/dernekler/birlikler için de geçerlidir. Bu anlamda, müzakereci bir demokrasi süreci, insanların siyasallaşmasını sağladığı ölçüde ve oranda diğer toplumsal hareketlerle bağlantılar/ortaklıklar kurulmasını sağlayıp başarılı olabilir.

c. Diğer taraftan Young'a göre, müzakereci demokrasi kuramcıları, siyasal ve ekonomik gücü bir tutmanın, konuşmacıları eşit kıldığını var sayma eğilimi göstermektedirler ve bu durum ise ekonomik ve siyasal farklılıklar dışında, başka bir takım bireysel farklılıkların göz ardı edilmesine neden olacaktır. Ona göre sadece ekonomik ve siyasal gücün değil, insanların kültürel farklılıklarını ve farklı toplumsal konumlarını da ortadan kaldırmak gereklidir (Young, 1999: 178). Aynı zamanda, Young'a göre müzakere süreci dışlayıcıdır, yani, herkesin katıldığı/içine alındığı bir süreç gerçek dünyada olanaklı değildir (Young, 2001: 676-677). Bu dışlama mekanizmalarının üstesinden gelebilmek için Young, "geniş kültür ve toplumsal konum farklılıkları içinden iletişimin olanaklılığını ortaya koyan" ve müzakereci demokrasinin genişletilmesini içeren "iletişimsel demokrasi" ideali önerir (Young, 2001: 187-194). Buttom ve Mattson'un müzakereci demokrasinin uygulanabilirliğine ilişkin yaptıkları çalışma, Young'ın eleştirilerini doğrularcasına, müzakere sürecinin, siyasal güç sahibi olanlar (seçilmiş bir yönetici,

[35] Aslında politika yapma/politikaya katılma, kendi farklılıklarımızı fark ettiğimiz anda ortaya çıkar. Tıpkı, Kürt halkının kendilerinin farklı olduklarını kavradıkları anda politika yapmaya başlamaları gibi. Ama bu farklılıklar, diğer farklı gruplarla bir takım ortaklıklar yakalanabildiği sürece politikada etkili olabilir ve demokratik olan da budur. Örneğin, Kürt birinin kendi anadilini konuşmak istemesi talebi, peşinden diğer farklı grupların da (Laz, Çerkez, vs.) kendi anadilini konuşma talebini savunması ve böylece de farklılığın bir ortaklığa dönüştürülmesi, hem politikayı hem de demokrasiyi geliştiren bir etken olarak görülebilir.

milletvekili gibi) ve müzakere edilen konu hakkında bilgi sahibi olanlar (uzmanlar, bilim adamları gibi) ile müzakereye katılan sıradan vatandaşlar arasındaki eşitsizlikleri gideremediğini, örneğin, çevresel sorunlar gibi teknik konularda vatandaş bilgisizse, bu onun müzakere sürecinin dışında kalmasına neden olduğunu ortaya koymuştur. Hatta, onların elde ettiği sonuçlara göre, ders veren bir profesör gibi konuşan bir panelistin sunumunda, tartışma ve diyalog kendiliğinden sınırlanmaktadır. Dolayısıyla, onlara göre demokrasiyle müzakere arasında birebir bağlantı olduğunu söylemek yanıltıcı olmaktadır (Buttom ve Mattson, 1999).

d. Son olarak bahsedilecek müzakereci demokrasi eleştirisi, post-modernist ve post-Marksistlerin farklılıkların tanınması ve çatışmanın engellenemez olması temeline dayanır. Bu daha çok, Mouffe (1999; 2002) ve Connolly (1995)'nin eleştirilerinden oluşur. Bu eleştiri, iletişimsel akılcılığın kimlik sorununu anlamada başarısız olduğuna vurgu yaparak, kamusal alanın kimlik/fark temelinde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. İkinci eleştiri noktaları, uzlaşmaya dayalı demokrasi anlayışının çoğulculuk anlayışını öne çıkaracağı, bunun ise karşıtlıkların yok sayılması anlamına geleceği konusunda ortaya çıkar. Örneğin Mouffe'a göre, demokrasinin karşısındaki gerçek tehdit, "karşıtlığın silinmesi olanaksız niteliğini yadsımak ve evrensel rasyonel bir uzlaşmayı hedeflemektir" (Mouffe, 1999: 352). Mouffe'a göre;

> .....demokratik toplum, toplumsal ilişkilerde kusursuz bir uyum düşünü gerçekleştirecek bir toplum olarak anlaşılamaz. Demokratik topluma, demokratik olma niteliği ancak sınırlı bir toplumsal aktörün kendisine bütünü temsil etme yetisini atfedememesiyle verilebilir. O zaman, demokrasi politikasının ana sorunu, iktidarın nasıl ortadan kaldırılacağı değil, demokratik değerlerle bağda-

şır iktidar biçimlerinin nasıl oluşturulabileceği olur (s. 351).

Bu eleştirilerin peşinden Laclau ve Mouffe, "siyasetin yeni bağlamını" kimlik siyasetinin oluşturduğunu ileri sürerek, "agonistik demokrasi" (çatışmacı çoğulculuk) adını verdikleri ve kimlik ve fark ilişkisini dikkate alan bir demokrasi ve bu demokrasinin işleyeceği bir kamusal alan yaklaşımı geliştirmişlerdir. İzleyen bölümde agonistik demokrasi yaklaşımı ve ona yapılan eleştiriler tartışılacaktır.

3. *Agonistik Demokrasi ya da Çatışmalı Çoğulculuk*

Yaşanan kapitalist gelişmeler (küreselleşme, bürokratikleşme, toplumsal hayatın metalaşması ve homojenleşme vb.) ile Marksist teori arasında bir kriz olduğu söyleminden yola çıkan Laclau ve Mouffe,[36] bu krizi aşma çabası olarak ortaya çıkan Bernstein'cı revizyonizm ile Sorel'in demokratik sendikalizm anlayışının Marksizmden önemli bir kopuş oluşturduğunu ileri sürdüler. Bu iki yaklaşımı ve onlara göre aynı yarılmaya neden olan Gramsci'nin "tarihsel blok" kavrayışını bir arada değerlendirerek Laclau ve Mouffe, ekonominin belirleyiciliği ve işçi sınıfının devrimci rolü anlayışından uzaklaşmalarına Marksist literatürden bir takım gerekçelendirme olanakları buldular. Onlara göre politik özneler artık bir sınıf içinde konumlanmış özneler değil, karmaşık kolektif özneler olduğu ve bu özneler de söylem aracılığıyla kurulduğu için, toplumsal ve tarihsel gelişmeler/olaylar arasında bir nedensellik ve zorunluluk ilişkisi kurmak olanaklı değildir. Zorunluluk, evrensellik ve nedensellik mantığı yerine "olumsallık" mantığını yerleştirerek, bir kişinin sosyo-ekonomik açıdan işgal ettiği yer ile siyasal-ideolojik çıkarları arasında zorunlu bir ilişki olduğunu reddetmek gerektiğini

[36] Post-Marksistlerin Marksizmin krizine ilişkin görüşlerinin Marksist bir eleştirisi Boron, 2000; Wood, 1985 ve 2003'de yapılmaktadır.

(Eagleton, 1996: 287) ileri sürdüler. Laclau ve Mouffe'a göre Marksizm tarihin özünü ve anlamını kavramaya yönelik tekçi bir yaklaşım sergiler: Tarihi sınıf mücadelesi ve onun kaynaklık ettiği antagonizmalar ekseninde kavrar. Böylesi bir yaklaşımın, kapitalizmin yarattığı sarsıcı gelişmelerle karmaşıklaşan toplum yapısını ve yükselen yeni toplumsal hareketleri anlamaya yeterli olmadığı ileri sürülür. Marksizm'in sınıf indirgemeciliğiyle malûl olduğu ilan edilir. Sosyalist hareket, sınıf indirgemeci bir yaklaşımla, yeni toplumsal hareketlere, farklı baskı formlarından kaynaklı farklı direniş biçimleri diyerek saygı göstermektense, bu hareketleri sınıf mücadelesi modeli içine çekmeye çalışmıştır (Pepper, 1998: 48). Bu anlamda post-Marksizmin temel dayanakları, (a) evrensel olarak kurulmuş sınıf birliği inancının reddi; (b) toplumun kuruluşunun söylemsel pratiklerle oluştuğunun kabulü; ve (c) toplumsal karşıtlıkların işçi-burjuva çelişkisi yerine daha geniş alanlara yayıldığının benimsenmesidir (Wood, 1985). Bu üç temel özellikle bağlantılı olarak önerilen siyasal yapı ise, sosyalizm ya da liberalizm ve onların demokrasi anlayışları yerine, radikal bir demokrasi anlayışından başkası değildir. Nitekim Laclau, liberal-demokratik-sosyalist bir toplumdan birini tercih etmek durumunda kalırsa demokrasiyi seçeceğini ilan etmektedir (Laclau, 2000: 186). Post-Marksizmin yukarıda belirtilen üç temel önermesinin ışığında, bu tartışmalar izlenirken, sırasıyla; (1) evrensellik; (2) siyasal yapı ve özne konumları ile söylemin kurucu niteliği; ve (3) radikal demokrasi konusuna yaklaşımları takip edilecektir.

Post-Marksistlere göre, tikelci siyasal kimlikler günümüzde giderek artmakta, dolayısıyla hem modernizmin hem

de Marksizmin evrenselci ilkeleri ya da herhangi bir evrenselci iddia kriz içine girmektedir.[37]

> Modernlik, bir tamlığı, kusursuz bir şekilde kurumlandırılmış bir toplumsal düzeni başarmaya muktedir, sınırsız bir tarihsel eyleyici hayaliyle yola çıktı. Bu tamlığa giden yol nasıl bir şey olursa olsun –dağınık bireysel iradeler çoğulluğunu bir arada tutacak bir 'görünmez el' ya da saydam ve akılcı bir toplumsal ilişkiler sistemi kuracak bir evrensel sınıf- her zaman, bu tarihsel dönüşümün faillerinin her türlü tikelciliğin ve her türlü kısıtlamanın üstesinden gelebileceğini, ve kendisiyle barışık bir toplum dünyaya getirebileceğini ima etti. Modernliğin gözünde gerçek evrensellik bu anlama geliyordu. Oysa çağdaş sosyal ve siyasal mücadelelerin çıkış noktası, güçlü bir şekilde kendi tikelliklerini öne sürmektir, hiçbirinin, kendi başına, toplumun tamlığını gerçekleştirmeye muktedir olmadığı yönünde güçlü bir inançtır (Laclau, 2000: 26-27).

Diğer taraftan, soğuk savaş sonrası dönemde meşruiyetlerini evrensel bir tarih anlayışınca belirlenmiş bir görevden almayan birçok siyasal kimliğin ortaya çıkışına tanık olduğumuzu söyleyen Laclau'ya göre, evrenselliğin yaşadığı kriz, onu tamamen ortadan kaldırmaz, tam aksine, yokluğunu somut/hissedilebilir bir hale getirir. Nihai anlamların, 'Mutlak Tin'in varolmadığı bir dünya ise, olumsal, tehlikeli ve sınırlı olanın bilincini açığa çıkarırken, aynı zamanda kimliklerin inşasındaki karmaşık mekanizmalara ilişkin bir farkındalığa da yol açar (Laclau, 1994: 1). Özcü evrenselli-

[37] Touraine bu konuda Laclau ile aynı pararelde düşünmektedir. Touraine'e göre, içinde bulunduğumuz dönem her türlü evrenselci ilkeyle, doğalcı toplum görüşleriyle, tarih felsefeleriyle ve tüm toplum merkezcilik biçimleriyle aramızdaki bağı koparmaktadır. Bu anlamda, ister din birliği, ister us birliği, isterse de budun birliği olsun her türlü birlik anlayışının eleştirilmesi ve reddi önemlidir (Touraine, 2000b: 201 ve 223).

ğin yaşadığı bu kriz, nesnenin kendisinden çok onun ortaya çıkış/olanaklılık koşullarına, bir başka deyişle varoluşun olumsal koşullarına ve inşasının karmaşık süreçlerine dikkat çeker. Nitekim, evrensel ve zorunlu olanın tersine "olumsal" demek, değişken ve tikel olan; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangi bir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan; beklenen ve düzenli olanın tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir (Connolly, 1995: 47). Evrensellik ve zorunluluğun reddi ve olumsal olanın kabulü ayrıca, toplumsal olan içerisinde geliştirilebilir stratejileri de genişleterek çeşitlendirir. Geçmişteki kuramsal kategoriler, yapısal biçimlenişlerini oluşturan güç ilişkileri açığa çıkıp bu kategoriler yapısöküme (deconstruction) uğratıldıkça, bunların içerisinden yeni ve daha karmaşık hegemonik-siyasal hamleler olanaklı hale gelir (Laclau, 1994: 2).

Ekonomik ve siyasal alan arasındaki zorunlu ilişkinin koparılması ve nedenselliğin reddi, toplumsal sınıfların siyasal kimliklerinin nasıl oluştuğu sorusunu ortaya çıkarır. Bu noktada Laclau ve Mouffe, hegemonik öznelerin zorunlu olarak temel toplumsal sınıflar düzleminde kurulduklarını reddederek (Laclau ve Mouffe, 1985: 172), hegemonyanın alanını artık farklı tikelliklerin bir arada bulunduğu bir alan olarak değerlendirir. Toplumsal kimliğin belirlenmesi, sonsuz sayıda anlamsal farklar arasında bir sabitleme oyunu, yani söylemin kuruluşudur (Üşür, 1997: 55). Öyleyse toplumsal olan her şey ve bunun içerisindeki özneler ancak söylemsel olarak kurulur ve hegemonya alanı da farklı tikelliklerin birbirine eklemlendikleri alan olarak ortaya çıkar. Politik özneler bundan dolayı sınıfsal değil, fakat "karmaşık kolektif iradeler"dir (Laclau ve Mouffe, 1985: 87).

Bu doğrultuda, siyasal kimliklerin nasıl oluştuğunu tartışırken Laclau, "...öznelerin toplumsal yapıda zaten tanım-

lanmış bir yerleri olsaydı, yapmamız gereken şey bu kimlikleri keşfetmek olurdu;" yoksa, "...kurmak/inşa etmek değil" demektedir (Laclau, 1994: 2-3). Ancak eğer bütün toplumsal çelişkiler, bir gereklilik olarak, toplumsal kimliklerin bir yapısökümüne neden oluyorsa ve çelişkilerin olmadığı bir durum herhangi bir toplum biçimi ile birlikte düşünülemiyorsa, herhangi bir toplumsal kimlik, bir boyutuyla, salt keşfetmeyi değil, inşa sürecini de gerektirecektir. Çünkü, bir kimsenin sosyo-ekonomik açıdan bulunduğu yer ile, siyasi ya da ideolojik çıkarları arasında herhangi bir zorunlu ilişki olamaz. Öyleyse, keşfedilecek şey, böyle bir zorunlu ilişki değil, bu kimliklerin siyasal alanda nasıl inşa edildiğidir. Bu inşa sürecini anlamanın temel kavramlarından biri *özdeşleşme*'dir (identification) ki, bu kavramın kendisi de herhangi bir kimliğin kökenindeki bir yokluğa/eksikliğe (lack) işaret eder (Laclau, 1994: 2-3). Kimlik ve özdeşleşme arasındaki ayrımın önemli bir sonucu, bütün toplumsal kimliklerde kurucu bir yarığa (split)[38] işaret etmesidir. Eğer, yokluk/eksiklik gerçekten kurucu ise, onu doldurmaya çalışan özdeşleşme ediminin kendisini haklı gösterecek, kendisine dışsal bir kaynağı olamaz, çünkü özdeşleştiğimiz düzen, iyilik ya da akılcılık gibi ölçütlerle değerlendirilerek değil, bir düzen (order), belirli bir düzenlilik (regularity) olasılığı getirdiği için kabul edilmiştir. Yani, özellikle kökten düzensizliğin hüküm sürdüğü dönemlerde, gerçek içeriği ikinci derecede önemli olan bir düzen gereksinimi ortaya çıkar ki, bunun siyasetin mantığı açısından önemli sonuçları vardır.

Eğer toplumsal kimliklerin siyasal yönüne odaklanılırsa aynı sonuca ulaşılacaktır. Toplumsal dünya, yalnızca tekrar eden, biriken edimlerden oluşmuyorsa, bu, toplumsal olanın

[38] 'Lack', 'split' gibi kavramlar, Lacan'a ve onun psikanalitik yaklaşımına dayanır. Aynı zamanda İngilizce'de identity/identification sözcükleri arasındaki ilişki Türkçe'de kimlik/özdeşleşme arasındaki ilişkiden biraz daha geniş olsa gerek.

daima 'toplum'un kurumsallaşmış çerçevelerinin dışına taşmasından ve toplumsal antagonizmaların bu çerçevelere içsel olan olumsallığı gözler önüne sermesinden kaynaklanır. Dolayısıyla, bütün toplumsal etkinliklerde kurma/inşa etme ve yaratma boyutu içsel olarak mevcuttur (Laclau, 1994: 3).

Bu kurucu momentin toplumsal yenilikler açısından önemi ele alındığında toplumsal yeniliklerin, toplumsal pratiklerin kendi içlerinde taşıdıkları dönüştürücü bir dinamiğin sonucu olmadığını, fakat bütün tarihsel yeniliklerin köktenci/radikal yenilikler olduğunu, dolayısıyla tarihin toplumsal değişimi açıklamak için herhangi temel bir mantığa ya da aklın kurnazlığına başvuramayacağı sonucuna varılır. Laclau'ya göre, radikal yenilik, radikal kurum/kuruluş (institution) demektir ve bu -toplumsal etkinlikleri oluşturan- kurucu boyuta 'siyasal' olan (the political) adını verir (Laclau, 1994: 4). Ancak eğer, siyasal olan radikal kuru(lu)mu içeriyorsa ve toplumsal düzende bunun temelini oluşturabilecek herhangi bir şey yoksa, kurma eylemi kendi temelini kendinde bulacaktır ve bu kendini-kurucu nitelik, özdeşleşmedekiyle aynı şeydir. Yani, bütün siyasal kimlikler özdeşleşme eyleminin (kurucu eylemlerin) görünürlüğünü (visibility) gerektirir. Bu eylemlerin görünürlüğü ise, başka kurulum olanaklarının varlığıyla mümkün olacak, bu farklı projelerle olan antagonistik ilişkilerinde her bir kurulumun olumsallığı ortaya çıkacaktır. Onlara siyasal niteliklerini veren şey de bu olumsallıktır. Dolayısıyla toplumsal olanın kuruluşuna ilişkin ne kadar çok şey sorgulanırsa, toplumsal yeniden üretimi süregelen toplumsal pratikler yerine siyasal müdahaleler ve özdeşleşimler belirleyecek, bu da toplumsal yaşamın daha fazla boyutunun siyasallaşması ve daha çok parçalı/hususi (particularistic) siyasal kimliklerin ortaya çıkışı demek olacaktır (Laclau, 1994: 4). Dolayısıyla,

Marksizmin yaptığı gibi, bir özne konumları çoğulluğunu sınıf sorunlarına indirgemek yerine, toplumsal çoğulluklarının varlığı ve bunların birbirine indirgenemezliği kabul edilmelidir.

Kendisiyle yapılan bir söyleşide, toplumsal hareketler ile radikal demokrasi arasındaki ilişki hakkında bir soruya yanıt verirken Laclau şunları söyler: Evrensellik artık, Marksizm'deki işçi sınıfı gibi, 'sınırlanmamış' bir toplumsal aktörün ayrıcalığı değilse, yalnızca daima sınırlı nitelikteki aktörlerin yürüttüğü mücadelelerin eşitleyici etkileri yoluyla pragmatik bir biçimde kurulabilir. Bu anlamda, diğer talepler gibi sosyalist talepler de hegemonya mücadelesinde eklemlenebilir (articulate). Bu taleplerin tutucu bir biçimde eklemlenmeleri de olasıdır ve ortaya çıkacak sonuç diğer her şey gibi hegemonya mücadelesince belirlenecektir. Toplumsal mücadelelerin başlangıçta kesin hedefleri yoktur, ancak mücadele boyunca bu hedefleri kurar ve dönüştürürler. Bu mücadeleler, birçok toplumsal aktörün ve taleplerin iç içe geçtiği karmaşık alanlarda verildiği için, eklemlenme bireysel taleplere dışsal bir süreç değildir. Çevreci hareketi düşünecek olursak, ortaya konan talepler baskıcı bir devletin çevreyi koruma adına toplumsal alana müdahalesini meşrulaştırabileceği gibi, siyasal ve ekonomik sistemlerdeki akıl dışılığa (irrasyonelliğe) yönelik radikal bir eleştirinin önünü de açabilirler (Laclau, 1990: 229-30). Eklemlenme, en baştan ya da hareketlerin belirli bir siyasal önem kazandığı andan itibaren önemli bir sorun olacaktır; bu eklemlenme biçimininse bir siyasal parti formunda olması gerekmemektedir (Laclau, 1990: 231).

Günümüzde kimliklerle stratejiler arasındaki ilişkinin değiştiğini söyleyen Laclau, yeni toplumsal hareketlerin mücadelelerini yürüttüğü koşulların her zaman var olan bir şeyi, yani stratejilerin kimlikleri yarattığını ve bunun tersinin

geçerli olmadığını ortaya koyduğunu iddia eder. Kimlik ve strateji arasındaki ilişki hakkındaki geleneksel varsayımlar, kimliklerin sürecin başından beri verilmiş ve sabit olduğu; ve toplumsal öznelerin (agents) bu kimlikler temelinde kendilerine dışsal olan bir çevre ile stratejik hesap ilişkilerine girişebilecekleridir. Bu anlayışın karşısında Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de geliştirdikleri hegemonya yaklaşımı, yukarıda da bahsedildiği gibi, kimliklerin hegemonya mücadelesi içerisinde oluşturulduklarını ve toplumsal öznelere yeni bir kimlik verilirken onların aynı zamanda 'kolektif iradeler' olarak kurulduklarını öne sürer. Bu anlamda hegemonya, "işçi sınıfının ya da başka herhangi bir özne konumunun önsel birliği ya da ilerici karakteri anlayışını reddeden bir totalliği bozucu 'eklemlenme ve olumsallık mantığı' gerektirir" (Best ve Kellner, 1998: 237). Bu çerçevede toplumsal özneler ve onların stratejileri arasındaki ilişkiler dışsal ilişkiler değildir. Bugün artık kimliklerin oluşturulması süreçleri daha fazla görünür hale gelmiştir. Dahası bu süreçler kurulmaları, içerisine koyuldukları söylemsel-stratejik alana dayanan ilişkisel kimliklerle, sanki öznelerin bireyselliklerine ve bu alanla kurulan dışsal bir ilişkiye dayanıyormuş gibi sunulmaktadır. Oysa bu hareket ve kimliklerin kuruluşunu incelerken, onları oluşturan belirli dil oyunlarına ve stratejilere yönelmek ve bunları incelemek gerekir (Laclau, 1990: 234).

Tam da bu noktada, siyasal mücadele araçlarının neler olduğuna ve bunların nasıl kullanılacağına geçilebilir. Laclau ve Mouffe'a göre, radikal demokrasi projesi evrenselciliği, özcülüğü ve özne mitini terk etmeyi gerektirir (Mouffe, 1994: 196). Hegemonya mantığı da, işçi sınıfının öncü kılınmasından vazgeçen ve çoğulcu bir mücadeleyi hayata geçiren bir politika ihtiyacını doğurur. Kapitalizm artık örgütlü bir güç olarak kavranamaz, dolayısıyla örgütlü mü-

cadele de anlamsızlaşır. Munck'a göre günümüz kapitalizminin temel özelliği, çalışma dünyasının merkezsizleşmesidir. Onunla başa çıkmanın çaresi ise, "saati geriye çevirip hayali bir proleteryayı tekrar merkezileştirmek değildir" (Munck, 2003: 103). Nitekim, agonistik demokrasi savunucularından Connolly'e göre, geç modernliği tanımlayan en önemli belirti olumsallığın küreselleşmesidir (1995: 43). Bu anlamda post-Marksistlere göre siyaset, birbirine söylemsel düzeyde eklemlenen ancak birbirini belirlemeyen ve yan yana duran kimlikler, farklar, konumlar üzerinden üretilebilir. Onlara göre siyasal bir mücadelenin toplumsal projesi de şu biçimde kurulmaktadır:

> Sol-kanat projeyi demokrasinin radikalleşmesi olarak tanımlıyoruz. Bu bir tabiyet ilişkisine karşı yürütülen her türlü mücadeleyi kapsar fakat onlarla sınırlı değildir. Bu aynı zamanda Marksizm'le bir kopuştur, çünkü örgütleyici ilkeleri, her şeyden önce, demokratik idealler olan eşitlik ve özgürlüktür. Bunlar halen modern kapitalist devletlerin egemen gruplarının retoriğinde mevcut ideallerdir. Öyleyse, biz önceki toplumdan radikal bir kopuş gerektiği fikrini -devrim fikrini- bıraktık. Kendi siyasetimizi liberal kapitalizmde tatmin edilemeyen, ancak zaten var olan fikir ve değerlerin radikalleştirilmesi olarak anlamaya başladık. Bence herkes için özgürlük ve eşitlik istemekten daha radikal bir şey yoktur. Sorun bu fikirlerin, onları izlediğini iddia eden toplumlarda uygulanmamış olmalarıdır. Sol-kanat bir projenin yapması gereken bu toplumları, bu fikirleri gerçekten uygulamaya sokmaktır (Pepper, 1998: 48).

Bu durumda radikal demokrasi, liberal demokrasiyi "radikal ve çoğulcu bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek"ten (Laclau ve Mouffe, 1985: 216; Giddens, 2000b: 89; Keyman, 1998: 205) ibarettir. Bu aynı zamanda sosyalizme giden yoldur, çünkü sosyalizm ve kapi-

talizm arasında bir kopuş değil, bir süreklilik vardır: "Sosyalizm demokratik devrime içsel bir uğrak" (Laclau ve Mouffe, 1985: 156) olarak anlaşılmalıdır.

Kamusal alan, *öteki* tanımının yapılmasıyla birlikte kimlik ve fark temelinde düşünülmeli ve demokrasi de bu farklılıklar temelinde kurulmuş çoğulcu bir biçime bürünmelidir. Demokrasi, olumsallığa maruz kalmayı diğer toplumsal biçimlerden daha fazla vurguladığı için, kimlikteki farklılığın olumlanmasının kamusal hayatta dile getirilmesi olasılığını arttırır (Connolly, 1995: 245). Connolly, agonistik, yani çatışmacı ve tartışmacı bir demokrasiyi şöyle tanımlar:

> Kimliğin hayat açısından gerekliliğini olumlayan, onun dogma haline getirilmesine karşı çıkan ve insan yaşamının çok biçimli çeşitliliğini koruma kaygısını kimlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve mücadeleyle birleştiren bu siyasi hayale ben 'agonistik demokrasi' diyorum (1995: 11).

Dolayısıyla agonistik demokrasi biçimi, müzakereci demokrasi savunucularının yaptığı gibi çatışma ve çelişkileri ortadan kaldırmayı ya da bunlar arasında rasyonel bir uzlaşma sağlamayı amaçlamaz. Bunun yerine, demokratik bir projenin gerçekleşmesi için, birbirleriyle çatışan bu unsurları harekete geçirerek çatışmacı bir konsensus ortamı yaratmayı hedefler.

4. Agonistik Demokrasi Eleştirileri

Post-Marksist yaklaşımın temel özellikleri ve önerileri birkaç maddede şöyle özetlenebilir: (a) her türlü evrenselciliğin, nesnel çıkarın ve zorunluluğun yadsınarak, yerine, tikel ve olumsal olanın kabul edilmesi; (b) ekonomik belirleme yerine, söylemin kurucu özelliğinin ve siyasetin özerkliğinin kabulü; (c) işçi sınıfının önderliğinde bir sosyalist devrim yerine, değişik ve birbirine benzemeyen özne konumları

aracılığıyla kurulan radikal bir demokrasi fikri. Bu üçüncü özellik, Laclau ve Mouffe'nin projesini diğer post-Marksistlerden ayıran noktadır.

Laclau ve Mouffe'a göre, evrenselci söylem terk edilmeden demokrasi mümkün değildir.[39] Ne var ki, Laclau ve Mouffe'un savunduğunun tersine, evrensel bir takım ilkelere dayanmaksızın demokrasinin savunulamayacağını söylemek de olanaklıdır. Örneğin, evrensel olarak benimsenmiş bir hukuk ya da temel insan hakları olmaksızın sadece "tikelliklerin" tanınması evrensel ilkesiyle demokrasinin savunulması olanaksızlaşır. Nitekim Harvey, bu durumu şöyle dile getirmektedir:

> Evrensellik koşulundan hiçbir zaman kaçınılamaz; bunu yapmanın yollarını arayanlar ise (birçok post-modern ve post-yapısalcı formülasyonlarda olduğu gibi) bu koşuldan kurtulmaktan çok yalnızca onu gizlemek sonucuna ulaşırlar. Buna karşın evrensellik, tikelliklerle diyalektik ilişki içerisinde ele alınmalıdır. Evrensellik ve tikellik birbirlerini, evrensellik ölçütünü, farklılığın tikellikleri içerisinde ve onlar aracılığıyla daima tartışmaya açık hale getirecek bir şekilde tanımlarlar (Harvey, 2001: 199).

Evrenselliğin reddi ile birlikte, aynı zamanda, Laclau ve Mouffe'un tarihi yorumlarken zorunluluk yerine olumsallık mantığını yerleştirmeleri, doğal olarak, bir taraftan işçi sınıfı ile onun toplumsal konumu arasındaki ilişkileri ortadan kaldırarak bunları tesadüfi bir ilişki olarak ortaya çıkmış gibi

---

[39] Bir başka çalışmasında ise Laclau, evrensellikle ilgili olarak tam tersi bir konumu savunmaktadır. "Her türlü evrensel ilkeyi bir tarafa bırakmış soy bir tikelcilik mümkün müdür? Evet cevabını kuşkuyla karşılamak için birçok neden var. Bir kere, tümüyle ayrı ve farklı bir kimlik iddiasında bulunmak demek, bu kimliğin kültürel çoğulculuk ve farklılık *üzerinden* kurulduğunu öne sürmek demektir.....Örneğin, tüm etnik gruplar için kültürel özerklik hakkını savunmak, ancak evrensel gerekçelerle doğrulanabilecek bir iddiayı tartışmaya açmak demektir" (Laclau, 2000: 22-23).

gösterirken, diğer taraftan işçi sınıfının sosyalizm mücadelesinde ayrıcalıklı konumunu yadsır. Bu nokta, birçok Marksist tarafından post-Marksizm'e yapılan eleştirilerin temel noktasını oluşturur. Nitekim bu bakışı eleştiren Wood'a göre, "bu argümandan çıkarılabilecek nihai sonuca göre, bir mağara adamının sosyalist olma ihtimali, bir proleterinkiyle aynıdır – bunun için, o mağara adamının, uygun söylemi işitebileceği uzaklıkta olması yeterlidir" (1985: 72). Benzer eleştiriler Eagleton (1996), Best ve Kellner (1998), Geras (1987), Boron (2000) tarafından da yapılmıştır. Örneğin Eagleton, Wood'un yaptığı eleştiriye benzer olarak şu eleştiriyi yapmaktadır:

> .....kadınlarla feminizm ya da işçilerle sosyalizm arasında herhangi bir 'zorunlu' ilişki yoksa, bu durumda ulaşılacak sonuç, kendi tasarısına uygun düşen toplumsal grup hangisi olursa olsun onu kendi projesi içine çeken, feci halde eklektik ve fırsatçı bir siyaset olacaktır. Erkeklerin babaerkliğe karşı yürütülen mücadeleye öncülük etmemeleri .....için hiçbir geçerli neden kalmayacaktır (1996: 301).

Nitekim, her şey söyleme indirgendiği için (Wood, 1985; Geras, 1987) kapitalist sömürü artık, değer yasasının ve artı değere el konulmasının bir sonucu değil, fakat işçiler bunu söylemsel olarak dile getirir ya da temsil ederse ya da dışarıdan birisi gelirde sınıf bilincini onların damarına enjekte ederse vardır. Boron bu yaklaşımı, Marksizm'in yenilenmesi olarak değil, fakat sulandırılması (dilution) olarak yorumlamaktadır (Boron, 2000: 71). Best ve Kellner'a göre ise, post-Marksizm'in temel sorunu Wood ve Geras'ın ileri sürdüğü gibi her şeyin söyleme indirgenmesi değil, fakat, söylemsel olmayanı söylemsele yüklemeleri ve pratikler ve kurumlar karşısında söylemi imtiyazlı kılmalarıdır (Best ve Kellner, 1998: 247). Doğal olarak bu yaklaşımda, söylemselliğin, tüm kapitalistleri ya da onlara bağımlı olanları sosyalizm davası-

na kazanmanın bir ve aynı şeymiş gibi olumsal kıldığı garip bir durum ortaya çıkmaktadır. Kadın olmakla feminist olmak, Türk olmakla Türk milliyetçisi olmak, erkek olmakla ataerkillik savunucusu olmak arasında zorunlu ve doğal bir ilişki olmadığını söylemek oldukça doğrudur. Nitekim her Türk milliyetçi olmak zorunda değildir. Ne var ki, bunlar arasındaki ilişkinin sadece olumsal ve keyfi olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü bu, bir Türk'ün Türk milliyetçisi olma olasılığı ile bir Eskimo'nun Türk milliyetçisi olma olasılığı arasında hiçbir fark olmadığını söylemek demektir. Benzer başka bir örnekle söylenirse, bir kadının feminist olmasında hiçbir zorunlu ilişki olmadığını, aslında bir erkeğin feminist olması olasılığıyla aynı derecede mesafe bulunduğunu savunmak anlamına gelir.

Laclau ve Mouffe'un bakış açıları, bir taraftan sınıf çatışmasının ortadan kalktığını, diğer taraftan bu çatışmanın yerine zaman zaman baskıcı olan bir devlet karşısında sivil toplum, yani halk arasındaki çatışmanın geçtiğini ileri sürer. Ne var ki, tam da bu noktada sorgulanması gereken şey, sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkinin nasıl algılandığıdır. Bir kere devlet, üretim ilişkilerinden tamamen bağımsız olarak algılanır ve devletin işlevi sadece siyasal alanda bir takım düzenleme görevlerine indirgenir, siyaset de bir kimlik kurma aracı olarak tasarlanırsa, sivil toplum büyüdükçe devlet küçülür ve bunun tam tersi de doğrudur gibi bir anlayış ortaya çıkar. Bu durumda, diyelim, komprodor burjuvazi ve onun sivil toplumsal örgütleri nereye yerleştirilecektir? Örneğin TÜSİAD, bir sivil toplum kuruluşu olarak, devlet ve halk çatışmasında, devletin yanına mı yoksa halkın yanına mı konulmalıdır? Çünkü, TÜSİAD'ın "iş ahlakı ilkeleri"nde, çağdaş bir medeniyet için, derneğin "demokrasi ve insan hakları evrensel ilkelerine bağlı ve girişim, inanç ve düşünce

özgürlüklerine saygılı olduğu"[40] belirtilmektedir. Ne var ki, bir işçi sendikasının yöneticisi TÜSİAD'la ilgili şunları söylemektedir:

> .....son dönemde işveren örgütleri, yani sivil toplum içinde yer alan işveren örgütleri, genel demokratikleşme konularında, Türkiye'nin dış dünya ile ilişkileri hakkında bir takım raporlar yayınlıyorlar. Bunlarda temel demokratikleşme ilkelerine ilişkin öneriler de ortaya koyuyorlar ama mesela son yirmi yıldır asla ve asla kolektif haklar, sosyal haklar, sınıfsal haklar söz konusu olduğunda en ufak bir taviz vermeye yanaşmadıklarını görüyoruz.....hala bizim işveren örgütlerimiz işsizlik sigortasına kesinkes karşı. Sendikal örgütlenmeye giren işçilerin işten atılması karşısında iş güvencesi, yani sendikal güvenceye topyekün karşılar (Çoban, 2002: 357-358).

Bu sorunu kimlik/fark kavramlaştırmasıyla açıklamak olanaksızdır. Nitekim TÜSİAD, kendi konumuna çok uygun bir biçimde elbette, genel haklar konusuna "sivil toplumcu", ancak işçi hakları konusuna olabildiğince "sınıfsal" bakmaktadır. Buradan yola çıkarak post-Marksizm'in en büyük sorununun, "uzlaşmaz çelişkiler" yerine "kimlik/farklılık" nosyonunu geçirmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bir işçi sendikası ile bir işveren kuruluşu arasındaki antagonizma, sadece bir farklılık ya da "hasım" olma sorunu mudur? Sınıfı belirleyen şey bir çelişki/çatışma değil de, sırf söylem aracılığıyla kurulmuş bir farklılıksa eğer, bir işçi sendikası ile bir işveren kuruluşu birbirine eşdeğer görülmek zorundadır. Demokratik hegemonya süreci farklı gruplar içinde yeni kimlikler yaratır. Böylece de her grubun talepleri diğerlerininkiyle denk bir biçimde eklemlenir. Bu "demokratik seferberlik" sürecidir (Brown, 1990: 44). Sömürü ilişkileri değil de, "tabiyet" ilişkileri dikkate alındığı zaman, türban taktığı

[40] Bkz. Tüsiad Üyelerinin Uyduğu İş Ahlakı İlkeleri, TÜSİAD web sitesi.

için okuldan atılan bir genç kız ile saçını uzatıp küpe takmak isteyen ancak babasının baskısından dolayı takamayan bir erkek, eşitlik, özgürlük ve farklılık mücadelesinde eşit bileşenler olarak görülür. Bu durumda bir işçi sendikası ile diğer sivil toplum kuruluşları arasında, kadın dernekleri, çevreci dernekler, eşcinsel hareketler arasında örneğin, hiçbir öncelik/sonralık ilişkisi yoktur, hepsi birbirine eşdeğer demektir. Kaldı ki, farklılık ön plana çıkarıldığı zaman, bunlara ek olarak birçok karşıtlık üretmek de olasıdır. Sadece bir kadın sorununda bile, işçi kadın-memur kadın-işveren kadın, Türk kadın-Kürt kadın, yoksul kadın-zengin kadın, köylü kadın-kentli kadın, çalışan kadın-çalışmayan kadın gibi bir yığın farklı taleple karşı karşıya kalınır.

Yukarıda açıklandığı gibi, bir takım ayrıcalıklı kopuş noktalarının ortadan kaldırılması ve toplumsalın çoğul niteliğinin vurgulanması, radikal demokrasi düşüncesinin iki temel dayanağıdır. Liberal demokrasinin evrenselciliği ve akılcılığını eleştirmekle birlikte Laclau ve Mouffe'a göre, "solun görevi, Liberal Demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine, onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir" (1985: 216). Ne var ki bu konum, Marksizm'i geliştiren ve ileriye götüren post-Marksist bir konum olmaktan çok, "post-Liberal"[41] bir konumdur. Dolayısıyla, radikal demokrasi teorisi, liberal demokrasinin tam karşısına yerleştirilecek bir konum değil,

[41] Kavramı Machperson, tam da buradaki anlamına uygun bir biçimde, "demokratik bilinçde bir devrim"e gereksinim duyduğumuz anlamında kullanır ve post-liberal bir demokrasiye ihtiyaç olduğunu ileri sürer (Machperson, 1964). Sonradan Bowles ve Gintis ise, post-Liberal demokrasi adını verdikleri bir demokrasi teorisi geliştirirler. Onlara göre böyle bir demokrasi, Jeffersoncı ve Marksist bakışların bir sentezi olarak mülkiyet hakları yerine demokratik kişi haklarını öne çıkarır (Bowles ve Gintis, 1996: 274-275).

tersine, eklemleme pratiğiyle onu tamamlayan bir konumdur.[42]

5. Örgütsel (Associative) Demokrasi

Bilindiği gibi günümüzde devlet ve devlet müdahalesi kötü bir üne sahiptir ve sivil toplum ile devlet arasında bir çelişki olduğundan söz edilerek sivil toplum devlete karşı bir alternatif olarak önerilir. Sivil toplum örgütlerinin devlet kurumları ve yapılarından daha dinamik, yenilikçi ve etkili olduklarından sıkça söz edilir (Baccaro, 2002). Nitekim hem müzakereci hem de agonistik demokrasi teorileri sivil toplum/siyasal toplum (devlet) ayrımına dayanılarak geliştirilmiş teorilerdir. Örgütsel demokrasi anlayışı da refah devleti'nin içine girdiği ekonomik ve ideolojik krizin aşılmasının yolunun karar alma süreçlerinde sivil toplumun etkili olduğu bir demokratik yapı peşindedir. Örgütsel demokrasi de tıpkı diğerleri gibi neo-liberal bir yaklaşım özelliği göstermekle birlikte diğer ikisinden önemli bir ayrım noktasına sahiptir. Gerek müzakereci gerekse agonistik demokrasi anlayışları siyasal toplum, sivil toplum ve piyasa arasına keskin ayrımlar koyar ve müzakereyi/çatışmayı ve bunlardan çıkacak olan demokrasiyi sivil toplum alanına yerleştirir. Örgütsel demokrasi yaklaşımı ise bu üç alan arasındaki işbirliğine vurgu yapar. Demokrasi bu alanların ayrımı anlayışına değil, tersine, bu alanlar arasındaki ilişkiler arasına yerleştirilir. Bu çerçevede sivil toplum ile demokratikleşme, iyi yönetişim, sosyal sermaye kavramları bir arada düşünülmeye ve sivil toplum örgütlerinin faaliyetlerinin politik boyutlarına vurgu yapılmaya başlanmıştır (Mercer, 2002: 5).

---

[42] Ne var ki Keyman, radikal ve çoğulcu bir demokrasi anlayışını, sanki tam karşıtıymış gibi liberal demokrasi anlayışının karşısına yerleştirmektedir (Keyman, 1993: 150).

Siyasal katılım söz konusu olduğunda farklı birçok katılımcı demokrasi biçimi olduğundan bahsetmek olanaklı. Müzakereci ve agonistik demokrasi bunlardan sadece ikisidir. Bunların dışında diyalojik demokrasi, birimsel demokrasi, güçlü demokrasi, söylemsel demokrasi, iletişimsel demokrasi, doğrudan müzakereci poliarşi gibi katılımcı demokrasi biçimlerinden bahsetmek olanaklıdır. Bu türden katılımcı demokrasi biçimlerini de makro ve mikro teoriler olarak sınıflandırmak mümkündür. Mikro teoriler daha çok ideal müzakere sürecini tanımlama uğraşındayken, makro teoriler sivil toplumda ortaya çıkan müzakerenin söylemsel biçimleri üzerine yoğunlaşır ve müzakere politikalarındaki yapılaşmamış açık iletişim biçimlerine odaklanırlar (Hendriks, 2002). Ne var ki makro ve mikro teorilerde sivil toplumun müzakerelerdeki rolü açısından önemli farklılıklar vardır. Mikro teorilerde sivil toplum genellikle devletle işbirliği içerisinde iletişimsel eylemde bulunmaya çağırılır. Makro teorilerde ise sivil topluma siyasal eylemde hem devletin dışında hem de devlete karşı bir rol biçilir (Hendriks, 2002). Bu anlamda her iki teori arasında devletle ilişkiler açısından bir takım zıtlıklar ortaya çıkar: Mikro teoriler müzakerelere katılarak sivil toplumu devletle işbirliğine doğru yöneltirken, makro teoriler siyasal elitler ve bürokratik yapılar tarafından gelen tehlikeleri toplumsal hareketler ve protestolar yoluyla savuşturmak amacıyla sivil topluma çağrıda bulunurlar.

Özellikle Paul Hirst (1994) ve Cohen ve Rogers (1992) tarafından geliştirilen örgütsel demokrasi anlayışı, makro ve mikro teoriler arasında ortaya çıkan çelişkiyi gidermeye çalışan bir yaklaşım olarak görülebilir. Örgütsel demokrasi anlayışının temel iddiası, devletle işbirliği içinde olmakla birlikte sosyal faaliyetlerinin çoğunun olanaklı olduğu ölçüde özyönetime sahip gönüllü derneklere bırakılması; bunun devletin kompleks yapısını azaltacağı ve klasik temsili hü-

kümet mekanizmalarını daha iyi işler hale getireceği; sağlık, eğitim, refah gibi çok temel kamusal işler için gönüllü derneklerin hizmet sağlamaları gerektiği ve bunu yapabilmek için kamu fonları almaları gerektiğidir (Hirst, 2002: 409). Hirst, özellikle derneklerin gönüllü yapısını ve demokratik olarak öz-yönetime sahip olması gerektiğini vurgulayarak bu türden derneklerin aşağıdan yukarıya doğru inşa edilmeleri ve devletin bunlar üzerinde çok sınırlı bir güce sahip olması gerektiği üzerinde ısrarla durur (Hirst 1994: 19 ve 39).

Hirst örgütsel demokrasi yaklaşımını, (a) gönüllü derneklerin bir demokraside meşru bir politik birim olduğu; ve (b) dernekler yoluyla gerçekleşen merkezsiz ve federal bir yönetim anlayışının merkezi devletin baskı yapma eğilimlerini ve aşırı büyümesini durduracağı savlarıyla temellendirir (Hirst, 1989: 2). Örgütselci bir yaklaşım, hem dayanışma ve güveni genişletecek hem de işbirliği ve rekabet arasındaki dengeyi kuracaktır (Hirst, 1994).

Anlaşılacağı gibi örgütsel demokrasi kavrayışının iki önemli ilkesi, işbirliği ve karşılıklılık temeline dayanan merkezsiz bir ekonomik yapı ihtiyacı ve karşılıklı çıkarlara sahip öz-yönetimli derneklere dayalı bir yönetişim sistemiyle merkezi hakim devletin yerinden edilmesidir (Amin, 1996). Bu amaçla Hirst, üç politik reform önerir. Bunlardan birincisi, hem ekonomide hem de toplumda gönüllü derneklerin "ilksel" yönetişim yapıları haline gelmesidir. Bu, devletin bazı işlevlerini bu gönüllü derneklere devretmesini gerektirir ve kamu politikasının oluşumunda derneklere daha büyük bir rol yükler (Baccaro, 2002). Ancak bu, Hirst'in deyimiyle, liberallerin yapmak istediği gibi refah tedbirlerinin azaltılması olarak anlaşılmamalıdır.

> Devletin işlevlerini sınırlandırma ve pazarın alanını genişletme arayışında olan ekonomik liberal doktrinin tersine, örgütsel demokrasi yaklaşımı sivil toplumda de-

mokratik yönetişimin alanını genişletmeye çalışır (Hirst, 2002: 409).

Ancak devlet artık "refah tedbirlerine ilişkin görevleri doğrudan yapmaz, sadece kamunun korunması konusunda derneklerle karşılıklı bir kapasiteye sahiptir" (Hirst, 1994: 192)

İkinci olarak yapılması gereken reform, devletin federalleşmesi ve çoğullaşmasıdır (Amin, 1996). Devlet otoritesi, tamamen özerk yapılar arasında olanaklı olduğu kadar bölünmelidir. Merkezi otoritenin görevi sadece bağımsız dernekler için ortak düzenleyici bir çatı oluşturmak, derneklere fon sağlamak ve kamu sağlığı, çevre koruma, milli savunma gibi ortak kamusal alanlar tedarik etmektir. Üçüncüsü ise koordinasyon probleminin çözülmesi amacıyla devlet, dernekler ve halk arasında kurulacak sürekli ve açık iletişimdir (Amin, 1996), daha doğrusu, demokrasiyi bunlar arasında bir iletişim olarak kavramaktır. Bu ise müzakereci bir alanın yaratılmasını gerektirir (Cohen ve Rogers, 1995).

Örgütsel demokrasi yaklaşımında dernekler altı biçimde demokrasiyi geliştirirler. En başta örgütsel yaşamın kendine içkin bir demokratik değeri bulunmaktadır. İkincisi, bireyler bu yaşam içerisinde siyasal becerileri öğrenebilirler. Üçüncüsü, hükümet kontrolüne ve iktidarına bir direniş gelistirebilirler. Dördüncüsü, temsilin niteliğini ve etkililiğini artırabilirler. Beşincisi, kamusal müzakere usullerini kolaylaştırabilirler. Son olarak ise vatandaşlar için yönetişime doğrudan katılma olanakları yaratırlar (Fung, 2003).

6. Örgütsel Demokrasiye Yöneltilen Eleştiriler

Klaus Eder, toplumun üç farklı düzeyde insan etkileşimini içerdiğini ileri sürer: (a) Mikro düzey, arkadaşlar, komşular ve bireyler arası kişisel ilişkileri içerir. (b) Mezo düzey, sivil dernekler, toplumsal hareketler, etnik ve dinsel gruplar ile sivil toplum kurumları ilişkilerini içerir. (c) Makro düzey

ise, devlet kurumları, ekonomi ve karar organlarını içermektedir (aktaran, Blaug, 1996: 56-57). Müzakereci demokrasi kuramcılarına göre ideal olan şey, demokrasinin bu üç düzeyde de yer almasıdır. Ne var ki, müzakereci demokrasi kuramları özellikle makro düzeyden bütünüyle uzaklaşıp, mikro düzeye ise çok fazla değinmeden, özellikle mezo düzeye, yani, sivil toplum kuruluşlarına ve bunların birbirleriyle ilişkileri arasında kurulacak bir demokrasiye önem verirler. Kısaca, müzakereci bir demokrasinin uygulama mekanı, mezo düzey, yani toplumsal hareketler, gönüllü kuruluşlar arası ilişkilerdir. Daha da önemlisi, böylesi bir demokrasiyi hayata geçirebilecek olan birlik ve örgütlenmeler akla gelebilecek bütün sivil toplum kuruluşları ya da demokratik kitle örgütleri değildir. Bu noktada yaşam alanına vurgu yapan yeni toplumsal hareketler ön plana çıkmaktadır. Böylece, devlet kurumları ve kamusal alan birbirinden ayrıldığı gibi, müzakereci demokrasi de devlet kurumlarının dışına yerleştirilerek, daha önce bahsettiğimiz merkezsiz demokrasi anlayışına uygun olarak, demokrasi devlet merkezli olarak değil fakat resmi olmayan derneklerdeki konuşma/tartışma/müzakereye dayalı olacaktır. Nitekim yeni toplumsal hareketler, "siyasal kamusal alanın çevresel ağlarını" (Remer, 1999: 50) oluştururlar. Bu anlamda Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı, "dağınık sivil toplum örgütleri üzerine kurulmuş informel bir özgür kamusal iletişim hattı" (Cohen, 1999b: 389) olarak işlev görür. Dolayısıyla, çağdaş siyasal teorisyenler arasında "müzakerenin demokrasiyi zenginleştirdiği ve kararların niteliğini artırdığı" (Stokes, 1998: 123) üzerine hakim bir görüş gelişmiştir ve böylesi bir demokrasi anlayışının, vatandaşların toplumsal konumuna ve güce bakılmaksızın, taleplerini ortaya koymak için eşit söz hakkına sahip olmasını gerektirdiği vurgulanmıştır (Young, 1999: 177; Cohen, 1998: 193). Gould'a göre böylesi bir tanım, devlet ve ekonomiyi kamusallığın dışında

görerek, siyasal düzen alanını devlet olarak idareye, ekonomiyi ise sırf araç-amaç ilişkisine dayalı özel alana indirgeme eğilimindedir (Gould, 1999: 248).

Örgütsel demokrasi yaklaşımının diğer müzakereci anlayışlardan farkı, yukarıda bahsedilen toplumsal ilişki düzeylerinden hem makro hem de mezo düzeyi göz önünde tutmasıdır. Ne var ki burada da sivil toplum örgütleri demokrasinin temel mekanı olarak görülür, her şey sivil topluma bırakıldığında daha demokratik uygulamaların ortaya çıkacağı varsayılır. Sivil toplumdaki müzakereci aklın, eşitlikçi, zor yoluyla olmayan, aldatma, hile, güç ve stratejiden bağımsız olarak işleyeceği (Smith ve Wales, 2000: 53) varsayılır. Bu nedenle yukarıda müzakereci demokrasi için yapılan eleştirilerin hemen hepsi örgütsel demokrasi anlayışı için de geçerli sayılabilir. Nitekim sivil toplum alanının "çok sayıda çatışma ve güç odakları –ve dolayısıyla sömürü, baskı ve dışlama odaklarından" (Hall ve Held, 1995: 120) oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, sivil toplum nosyonunun demokrasiye hizmet ettiği söylemi bile bugün tartışılır durumdadır.

Örgütsel demokrasiye yöneltilen önemli eleştirilerden bir kaçı Amin (1996) tarafından yapılmıştır. Ona göre örgütsel demokrasi yaklaşımı üç noktada bir takım sorunlar taşımaktadır. Birincisi, örgütsel demokrasi modeli, kurumsal gücü elinde bulunduranların bunu kötüye kullanmalarının nasıl kontrol edileceği sorusuna yanıt verememektedir. Zira bazı araştırmalar bu türden koalisyonların nasıl anti-demokratik bir yapıya dönüştüğünü göstermiştir (Amin, 1996).[43] İkincisi,

[43] Bu araştırmalar şunlardır: Logan, J. - H. Molotch Logan. (1987). *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*, University of California Press; Harding, A. - P. Garside. (1993). "Globalisation, Urban Political Economy and Community Power", *Mimeo*, European Institute for Urban Affairs, John Moores University, Liverpool; Peck, J. (1995). "Moving and

örgütsel demokrasi modeli, merkezi olmayan bir toplumda ciddi bir takım koordinasyon problemlerinin nasıl çözülebileceğine dair açıklamalar getirmemektedir. Ve son olarak bu model, kapitalist toplumlarda çıkar çatışmalarını engelleyecek bir güç tanımlamada başarısızdır (Amin, 1996). Nitekim toplumun çoğulcu karakteri ne demokrasinin ne de kamusal yaşamın güçlendirilmesinin güvencesi olabilir.

Diğer taraftan bir sonraki başlıkta tartışılacağı gibi, eğer Türk toplumu bazı sosyal bilimcilerin ileri sürdüğü gibi sivil toplumun gelişmemiş olduğu devlet merkezli bir toplum ise, bu durumda örgütsel demokrasi yaklaşımının uygulanması daha da imkansızlaşır. Nitekim yapılan bazı araştırmalar, herhangi bir ülkenin siyasal yönetim anlayışının devletçi ya da korporatist olup olmamasının eski ve yeni toplumsal hareketlere katılımı etkilediğini göstermiştir. Örneğin, Jepperson ve Meyer'e göre devletçi bir siyasal forma sahip bir ülkede gönüllü eylemler ve bu türden hareketlere katılımları çok daha fazla zorlaşmaktadır. Bu anlamda örgütlere katılma biçimleri (demokratik/anti-demokratik) ve örgüt tipleri (formel/informel) ulusal düzeyde tanımlanmış ve kurumlaşmış siyasal düzenlemelerle yakından ilgilidir. Dolayısıyla siyasal kültür bireysel eylemi şekillendirmektedir (akt. Schofer ve Gourinchas, 2001: 810-822). Benzer olarak Duyvendak (1995: 53, özellikle tablo 3.1), zayıf ve güçlü devletlerde toplumsal hareketlerin başarı şanslarının farklılaştığını, güçlü bir devlet yapısının toplumsal hareketlerin oluşumu ve gelişmesine olumsuz etkileri olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Shaking: Business Elites, State Localism and Urban Privatism", *Progress in Human Geography*, 19/1.

7. Türkiye'de Sivil Toplum ve Demokrasi Tartışmaları

Liberal demokrasinin yaşamış olduğu kriz, üçüncü dünya ülkelerini de içine alarak genişleyen ve bütün liberal-kapitalist ülkelerde ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel boyutları da kapsayan bir kriz olarak ele alınmalıdır. Dünyanın yaşadığı bu krizin, her ülkenin kendi ekonomik ve toplumsal koşullarına göre biçimlendiği bir gerçektir. Küreselleşmenin zorunlu kıldığı yeni ekonomik zorunluluklar, her ülkede demokratikleşme adı altında bir takım düzenlemelerin yapılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda, her ülke kendi özgül koşullarına göre bir kriz yaşasa da, politikayı saf bir biçimde ulusal sınırlar etrafında düşünmek ve ulusun sınırları ve aktörleri arasına hapsetmek doğru olmayacaktır (Keyman ve İçduygu, 2003: 220). Demokratikleşme çabaları ise, sivil toplum tartışmalarını beraberinde getirmiş, ne var ki Türkiye'de bu tartışma sivil toplumun varlığı ya da yokluğu üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır.[44] Bu çerçevede de bağımsız dernek ve kurumların varlığına ilişkin Hegelci anlamda Türkiye'de asla bir sivil toplumun var olmadığı (Dodd, 1992: 28) sık sık ileri sürülmüştür. Türkiye'de sivil toplumun gelişimi/geliştirilmesi bir "ideal" olarak algılanmakta, dolayısıyla bu idealin "idealite"sini tartışmaya açmayan bir durum ortaya çıkmaktadır (Mutman, 2002: 139). Bu çerçevede Türkiye'de demokrasi tartışmaları, Batıdışı toplumlarda demokrasinin ve sivil toplumun gelişebilme olanakları, Batı toplumu-Doğu toplumu ikilikleri, güçlü devlet-zayıf sivil toplum yapısı, bürokratik-seçkinci ve gelenekçi-liberaller arasındaki ilişkilerin etkisi ve Türkiye'de demokratik bir siyasal kültürün oluşabilmesi çerçevesinde yapılmaktadır.

---

[44] Sivil toplum kavramının ve bununla ilgili tartışmaların dünya düzeyinde yaygınlaşmasına ilişkin açıklamalar (Galston, 2000)'de yapılmaktadır.

Batı merkezli tartışmaların ötesinde, Batı-dışı toplumlarda sivil toplumun ve demokrasinin gelişebilmesinin olanaklılığını arayan tartışmalar, en azından Türkiye'nin koşulları düşünüldüğünde önem kazanır. Batı-dışı toplumlarda devlet despotizminden kaynaklanan sivil toplumun etkisizliği/yokluğu söylemlerine karşılık olarak genellikle İslami çevreler, geleneksel yapıları sivil toplumun varlığının kanıtı olarak ileri sürerler. Örneğin, Çaha'ya göre, Osmanlı'da şehirlerin yapısı ve merkezi idare karşısındaki konumları, bağımsız sivil toplum unsurlarının gelişmesi için yeterli zemini sağlayamamış olmasına rağmen (Çaha, 2000: 162), yine de, "özellikle ikinci meşrutiyet döneminde yakalanan özgürlük ortamı, 1980'li yıllara kadar bir daha yakalanamamıştır" (Çaha, 1999: 61). Ona göre, "özellikle Osmanlı son döneminde medrese, tarikatlar, vakıflar gibi "geleneksel" sivil toplum kurumlarının yanısıra, özel teşebbüs, ekonomik gruplar, siyasal partiler, dernekler, işçi hareketleri, medya ve siyasal ideolojiler gibi "modern" sivil toplum unsurlarının da geliştiğini görmekteyiz". Çaha'ya göre Osmanlı İmparatorluğunun özellikle son dönemlerinde hem geleneksel hem de modern sivil toplum kurumlarının yavaş yavaş gelişmesine rağmen, "tek parti döneminin homojenleştirme politikaları karşısında bu sivil toplum kurumlarının işlevi kalmamıştır" çünkü "devletçi elit, çağdaş medeniyetler düzeyine ulaşma amacıyla 1930'lardan 50'li yıllara kadar sivil toplumu tamamen tasfiye etmiştir" (1999: 77-78). Dursun'a göre, genel olarak İslam toplumlarında, özelde ise Osmanlı Devletinde devletten özerk ve karşı bir örgütlü toplumsal alanın varlığı kabul edilmelidir ve bu toplumlarda kendi yapılarına özgü bir sivil toplumun var olup olmadığı meselesi tartışma konusu dahi yapılmamalıdır. Cumhuriyet döneminde uygulanan politikalar aracılığıyla ise devlet yükselmiş, buna karşılık sivil toplum çökmüştür (Dursun, 1997: 240).

Diğer taraftan, Ortadoğu'nun zihniyet yapısının, devlet anlayışının, toplumsal etkileşimin örüntüsünün sivil toplum oluşumlarının önünde kültürel engeller oluşturduğunu düşünenler de vardır (Bora ve Çağlar, 2002: 337). Heper'e göre, İslam ve devlet arasındaki ilişkiler sivil toplumsal niteliklerin gelişmesini engellemişti. Özgür şehirler, pazarlar, Müslüman deneyimine uzak yapılar olarak kaldı. (Heper, 1991: 45). Bu nedenle de Türkiye'de şimdi var olan yapının bir "koruyucu demokrasi" (tutelary democracy) olduğu belirtilmiş, bunun ise ne gelişmeyi ne de demokratikleşmeyi başaramayacağı ileri sürülmüştür (Szyliowicz, 1966: 283; Ergil, 2000). Sivil toplum tartışmalarında Doğu-Batı karşılaştırmasına iyi bir örnek, analizlerinde bu tür bir Doğu-Batı ayrımını kullanan İdris Küçükömer'dir. Doğu toplumları ile Batı toplumları arasında ekonomik, siyasal ve kültürel düzeylerde bir takım temel farklılıklar bulunduğuna dikkat çeken Küçükömer, Türkiye'nin özgül koşullarına eğilerek neden sivil toplumun oluşmadığına yanıt aramaya çalışır. Ona göre, Batı toplumlarında hukuk ve iktidar arasında bir bölünmüşlük vardır ve yurttaş, politikanın oluşturulmasında etkili bir yere sahiptir. Yurttaşlar halk meclislerinde yerini alır ve bu yolla da iktidarın bir bölümüne sahip olur. Bu anlamda iktidar, bölünmüş/parçalı bir yapıya sahiptir (Küçükömer, 1994: 124). Doğu toplumlarında ise tersine iktidarda bir teklik söz konusudur ve dolayısıyla sivil toplum-politik toplum ayrımı da söz konusu değildir. Küçükömer'e göre bizim gibi toplumlarda asıl ilginç olan şey, politik toplumun darlığına karşılık sivil toplumun da darlığıdır. Dolayısıyla demokratik yurttaşlık bilinci ve geleneği hiçbir zaman oluşmamıştır (s. 134). Küçükömer'e göre, Batı'lı anlamda bir sivil toplumun oluşmayışının nedeni bürokratik yapıdır.

> Çağdaş bir toplum oluşturmaya engel nereden kaynaklanıyordu? Bu, toplum yapımızın *derin temeli*'ndeki *ana et-*

ken, politik ilişkilerle üretim ilişkilerinin *üst üste gelmesi*, yani *çakışmasından* kaynaklanır. Bu çakışmaya dayanan sistemik bütünü *bürokrasi* diye tanımlamıştım..... Bu çakışma, toplumda her seviyede gerçekçi hesap yapma, hesap sorma, en önemlisi akılcı düşünme mekanizmalarına aykırıdır (s. 155).[45]

Küçükömer'e göre Batı'da hem yatay hem de dikey ilişkilerle birlikte bir bütünlük varken, Doğu'da genel olarak dikey ilişkilerin derin olduğu gözlenir. Doğu toplumlarında merkezi bürokratik devlet kendisi için aygıt özelliğini, alt topluma ideolojik birliği ile kabul ettirir. Bu, alt toplumun özgürleşme sürecine girmesini engeller. Oysa temel sorun, doğrudan üreticilerin özgürleşmesi ve politik topluma girmesidir. Bu da, sivil toplum öğelerinin kurulması sürecinde var olur (Küçükömer, 1994: 27-56).

Sarıbay'a göre temel sorun, Doğu toplumlarında bireyi devlet gücü karşısında koruyacak mekanizmaların ve yapıların, kısacası sivil toplumun olmayışıdır. Diğer taraftan, Sarıbay'a göre Türk kültürü, Türk bireyinin kamucu/devletçi olmasına neden olmuş, bireyci kültür tipi gelişememiştir. Oysa bireyci kültür tipi, demokratik yönetimi mümkün kılmada daha destekleyici bir özelliğe sahiptir (Sarıbay, 2000: 48 ve 62).[46]

Diğer taraftan Samir Amin, Doğu-Batı karşılaştırmalarıyla yapılan değerlendirmeleri genel olarak eleştirmektedir. Amin'e göre, üçüncü dünyada demokrasi yokluğunun bir açıklaması olarak sunulan geleneksel toplum teorisi, kıyasıya boş ve yavandır. Bu teoriler modernizasyon paradigmasını döne döne yeniden formüle ederler: Üçüncü dünya top-

[45] İdris Küçükömer'in sivil toplum yaklaşımının tartışıldığı bir sempozyumun bildirileri için, (bkz. WALD, 2000). Genel olarak sivil toplum yaklaşımının ve bunun içinde Küçükömer'in görüşlerinin eleştirildiği bir başka tartışma ise (Savran, 1986)'da yapılmaktadır.

[46] Benzer yaklaşımlar için bkz. (Mahcupyan 1996; İnsel, 2003).

lumları yarı geleneksel/yarı moderndirler ve bu nedenle otokratik iktidar kavramı geleneğini sürdürürler; geri ekonomileri "yetişinceye" kadar, koşulların zoruyla tedrici demokratikleşmeye zorlanmaktadırlar. Bu anlamda Amin'e göre demokratikleşme alanında tasarlanan tek yol kapitalist yoldur ve üstelik kapitalistleşmeyle birlikte demokratikleşmenin zorunlu sonuç olacağı varsayılmaktadır (Amin, 1995: 82).

Türkiye'de demokratikleşmenin önündeki engeller arasında görülen önemli bir nokta, güçlü bir devlet, buna karşılık zayıf bir sivil toplum yapısının varlığıdır (Barkey, 2000; Ergil, 2000). Demokratikleşme sorununu devletin sınırları ile açıklamaya çalışan bu yaklaşımlara göre en önemli problemlerden biri, liberal demokrasinin gerektirdiği devlet biçimi ve yapısının Türkiye'de yeterince gelişmemiş olmasıdır. Bu noktada yapılan yorumlara göre Türkiye'de devlet oldukça güçlü bir konuma sahiptir. Türkiye Cumhuriyeti kurulurken, Osmanlı'dan aldığı en önemli mirasın devlet ve toplum arasındaki bu ilişki olduğu belirtilir. Örneğin Heper'e göre, Türkiye'de sivil toplumun yokluğu, ekonomik, politik ve toplumsal gücün merkezde toplandığı Osmanlıdan miras-tır. Bu nedenle Türk politik kültürünü bir değişimden çok süreklilik karakterize etmektedir. Osmanlı bürokratik merkezi tarafından oluşturulan temel meşrulaştırıcı değerlere çevre tarafından hiçbir biçimde asla meydan okunmamıştı. Yerel eşraf, kelimenin tam anlamıyla *yerel* kaldı. Zenginlikleri merkezi otoritenin zayıflığının sömürülmesine bağlıydı ve hiçbir zaman ekonomik güçlerini siyasal güce dönüştüremediler ve bunun için de uğraşmadılar. Bu nedenle de bürokratik merkeze nüfuz edemediler. Cumhuriyet döneminde de reform talepleri sivil toplumdan gelmedi (Heper, 2000: 63; ve 1985: 100). Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yerleşik olan devlet geleneğinde bürokratik seçkinler ve siyasal

seçkinler oluşmaya başladı ve bürokratik seçkinler merkezin temsilcisi haline geldi. Aynı zamanda, siyasal elit, devlet elitine karşı kendi mücadelesiyle meşguldü. Siyaset (politics), siyasa/uygulama (policy) üzerinde, kişisel sadakat ise liyakat (merit) üzerinde bir önceliğe sahipti. Devlet elitleri ve siyasal elit farklı kutupsal görüşleri benimsedi ve toplumun uyum ve bilgilenme ihtiyacına uygun olmayan siyasal bir dengesizliğe neden oldu (Heper, 2000). Devlet elitlerinin siyasal elit üzerindeki bu ayrıcalıklı konumu, farklı grupların serbestçe örgütlenmesini sağlayacak koşulların yaratılmasını engelledi. Güçlü, merkezi bir devlet yapısı, bir taraftan toplumun farklı gruplarını temel normlar ve değerler etrafında bütünleştirme işlevi görürken (İnsel, 2003), diğer taraftan sivil toplumun gelişimini de olumsuz biçimde etkilemekteydi. Batı feodal sistemiyle Osmanlı patrimonyal sistemini karşılaştıran Mardin, feodal Avrupa'da Lord ve Kralların tüccarları desteklediğini, buna karşılık Osmanlı'da durumun tersine çevrildiğini belirtir. Devlet bir taraftan güçlüyken diğer taraftan tüccar sermayesinin gelişimini engelledi. Batı Avrupa'da ortaya çıkan öz-yönetimli yapılar, Osmanlı'da ortaya çıkmadı. Yani, Doğu despotizmiyle Batı feodalizmini birbirinden ayıran bir özellik olarak görülen "aracı" ya da "ikincil" yapılar Osmanlı'da gelişemedi ve bu politikalar, kentsel özerkliğin gelişmesine izin vermedi. Mardin'e göre, 20. yy.'da Türkiye'nin yüz yüze kaldığı zorluklar dört başlıkta toplanabilir: Özerk bir sivil toplumun gelişimine olan engeller, halkçı talepleri yerine getirme rolünde bürokratik elitin isteksizliği, prebendial sistemin katılığı ve Türk entelektüellerinin kültürel ideolojisine giren köklerin karmaşık dokusu (Mardin, 1969: 260-279). Benzer olarak Kalaycıoğlu'na göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e devrolmuş miras içerisindeki temel öğelerden en başlıcası, siyasal yapının son derece yalın bir şekilde belirli bir merkez ile, ki bu merkez Osmanlı İmparatorluğunda

Dersaadet bölgesi, yani İstanbul ve civarı, kısacası saray ve etrafı olarak tanımlanabilir. Cumhuriyet döneminde de aynı yapıyı siyasi olarak Ankara, kültürel ve ekonomik olarak İstanbul'la paylaşarak, Ankara ve İstanbul olarak ifade edilebilir (1999: 29). Kalaycıoğlu'na göre, Türkiye'yi merkez ve taşra olarak bölen bu hat, kültürel ve ekonomik olarak devam etmekte, siyasi olarak ise merkezin parçalanmasıyla sonuçlanmaktadır (s. 32). Kazancıgil'e göre de Kemalist sistemin başarısı, siyasal merkez ile toplumsal çevre arasındaki mesafenin daraltılması ve toplumsal kaynakların devleti destekleyecek biçimde harekete geçirilmesidir. Ne var ki bu durum, devlet seçkinlerinin sivil topluma egemen olmalarını sağlamıştır (Kazancıgil, 2000: 147-148). Silier'e göre, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet arasında bir süreklilik vardır. Bu, merkezi otoritenin çevreyi kontrol altında tutması, sınırlandırması ve daha da etkisizleşmesi anlamındadır (Silier, 2002: 31).[47]

1980 sonrası gelişmeler ise yukarıda açıklanan biçimde bir devlet-toplum ilişkisinin, yavaş yavaş değişmeye başladığı bir dönemin başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Örneğin Göle'ye göre, Türkiye'de 1920'li yıllardan 1980'li yıllara kadar "devlet taşımalı" bir modernleşmecilik söz konusudur ve 80'lerden sonra yaşanan sorun, bu modernleşmecilik anlayışının değişerek "toplum eksenli" modernliğe geçişin yarattığı sıkıntılardan ibarettir (Göle, 2000: 434). Kasaba ve Bozdoğan'a göre de 21. yy.'ın Türkiye'sini 20. yy.'ın Türkiye'sinden ayıran üç temel gelişmeden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, özellikle etnik temelli Kürt hareketinin etkisiyle değişen Türk kimliği anlayışıdır. Artık, Cumhuriyet'in ideolojisini şekillendiren homojen bir Türk kimliğinden bahsetmek olanaksızdır. İkincisi, İslamcı grupların büyüyen gücüyle ilgili-

[47] Bu açıklamaların doğrulandığı bir çalışma olarak Akşit, vd., (2002)'ye bakılabilir.

dir. İslamcılar artık rejime tehdit olarak görülemeyecekleri gibi, Türk politik alanının önemli bir parçasını oluşturmaktadırlar. Üçüncüsü ise, Türkiye'nin soğuk savaş sonrası diplomasisine ve yeni uluslar arası ekonomik sisteme katılımı sonucunda ortaya çıkan değişikliklerle ilgilidir. Bu gelişme, devlet merkezli ekonomik politikaların bir kısmını saf dışı bırakmıştır (Kasaba ve Bozdoğan, 2000).

Bu çerçevede, şimdilerde Türkiye'de demokrasinin gelişimiyle ilgili olarak biri "sağ"dan diğeri "sol"dan olmak üzere iki yaklaşım geliştirilmeye başlandığı söylenebilir. Her ikisi de demokrasinin meşru bir temele oturması için yurttaşların etkin olduğu bir siyasal yapı önermekle beraber, bu etkinliğin biçimi ve derecesi konusunda aralarında bir takım temel farklar vardır. Bunlardan birincisine göre, demokratikleşme, toplumsal ve bireysel yaşamın devletten ayrı olarak sivil toplum alanında gelişmesiyle açıklanmaktadır. Basitçe söylenirse bu bakış açısına göre demokratikleşme, bir taraftan liberal piyasa ekonomisinin gelişimini ve refah devletinin tasfiyesini gerektirirken, diğer taraftan devletin dışında bir sivil toplum alanının gelişimini de gerektirir. Bu anlamda, siyasetin demokratik bir yapıya oturması, devletin kamusal alandan çıkarılmasına ve bu alanın sivil toplum kuruluşlarıyla doldurulmasına dayandırılmaktadır. Devlet ve toplum arasındaki mesafenin azalmasıyla birlikte farklı etnik, siyasi, kültürel, cinsiyet ve dini alanlarda hak talebini vurgulayan grupların kamusal alanda sistemle hesaplaşmak yerine sistemden talepte bulunan söylemleri dillendirdiği belirtilmektedir (Çaha, 1999: 65). Çaha'ya göre, Türkiye'de demokratikleşme yolundaki çabaların tümünde merkez sağ partilerin imzası vardır, çünkü 1980'den sonraki Özal iktidarından beri sağ partiler sivil toplumu merkeze alan ve onu geliştirmeye çalışan bir politika izlemişlerdir. Sol partiler ise, Cumhuriyet dönemi boyunca aşırı statükocu ve muhafa-

zakar bir tutum sergilemiştir. Sol, temel felsefesi itibariyle çatışmacı bir zihniyete sahip olduğu için uzlaşma gibi demokratik bir mekanizmayı fazla göz önünde bulundurmaz (80-81). Bu nedenle Çaha'ya göre sivil toplumun gelişmesi için; (1) sosyal gruplar üzerindeki devlet baskısının kaldırılması; (2) ekonomik yaşamın serbest pazar ekonomisi normlarına kavuşturulması; (3) merkez sağın güçlenerek solun etkisiz hale gelmesi; (4) vakıf çalışmalarının yaygınlaştırılması gereklidir (1999: 87-91). Benzer olarak Bulaç, belli bir cemaat biçimi altında örgütlenen bireylerin şehrin, mahallenin, sokağın yönetiminde söz sahibi olduğu bir sivil toplum anlayışını savunmaktadır (Bulaç, 1999: 176, vd.).

Diğer taraftan, ikinci bir yaklaşım olarak sol'dan gelen demokrasi tartışmaları, devlet-sivil toplum karşıtlığını temel alan ve devlete karşı bireysel hakları öne çıkaran bir anlayış yerine, daha çok bireylerin siyasal sürece katılımlarını öne çıkarır. Sivil toplum-devlet ayrımı anlayışını eleştirerek, sivil toplumun bütünüyle demokratik olmadığı/olmayacağı anlayışından yola çıkan bu bakış açısı, demokrasi anlayışını daha çok katılım ilkesi temeline oturtmaktadır. Bu yaklaşım, Kemalist modernleşme projesini eleştirerek, katılıma ve demokratik taleplere yeterince yer verilmediği üzerine yoğunlaşır (bkz. İnsel, 2003; Keyman, 2002; Sarıbay, 2000).

> .....sorun devletin minimize edilmesi değil demokratikleşmesi, toplumun organikleşmesi değil çoğullaşması, kamu yararının ve toplum için iyi olanın devlet seçkinleri tarafından değil toplumsal talepler arası tartışma sonucunda belirlenmesi ve vatandaşın siyasal toplumun temsilcisi değil sivil haklar dilini konuşan kimlik olarak hareket etmesidir (Keyman, 2002: 72).

Özellikle 1990'lı yıllardan sonra gelişen radikal demokrasi projesi, siyasal kararların bir kamusal diyalog süreci sonucunda oluşacak mutabakat temelinde oluşturulmasının

onun meşruluğunu sağlayacağını ileri sürer. Diğer taraftan, bu tartışmalarda ortaya çıkan önemli bir fark, demokrasinin ya Habermas'cı kamusal diyaloga dayanan (örneğin, Tekeli ve Sarıbay) ya da post-Marksist çatışmacı-çoğulcu yaklaşıma öncelik veren ve kimlik fark ilişkisinden yola çıkan (örneğin, Keyman ve İnsel) bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Örneğin Tekeli'ye göre, varolan temsili demokrasi, vatandaşa kamusal özne olma yolunu kapatmaktadır. Kamusal özne olma sadece partilere açık bir olanak olarak ortaya çıkmaktadır. Sivil toplum kurumlarının ortaya çıkıp gelişmesi böyle bir kamusal özne olma ihtiyacının ifadesidir. Tekeli, kamusal özne olabilmenin yolunun, kararların kamu alanında tartışılıp alınmasıyla gerçekleşebileceğini ileri sürerek, müzakereci bir demokrasinin bunu olanaklı kıldığını savunur (Tekeli, 1999: 215-222). Benzer olarak Sarıbay, Habermascı bir demokrasi anlayışından yola çıkılarak kavramlaştırılmış "diyalojik demokrasi" anlayışını benimser. Böylesi bir demokrasi ona göre, "diyalog, müzakere ve tolerans aracılığıyla hem bu doğrultuda kamusal alanın yeniden inşasının mümkün yolu hem de kamusal alanın o doğrultusunun gerçekleşmesiyle yaklaşılacak bir idealdir" (Sarıbay, 2000: 14). Müzakereci bir çerçevede kurulacak bu meşruiyetin önemli bir parçası, sivil itaatsizliğin dönüştürücü rolüdür. Sivil itaatsizlik tarafından oluşturulan alternatif konuşma biçimi, "içtenlikli fakat nazik, yani karşı tarafı kaale alan,... dinlemeyi bilen insanlar" aracılığıyla gerçekleştirilecek bir konuşma adabıyla iletişim odaklı bir kamusal alan anlayışına dayanır.

> .....kamusal alanın, karşılıklı konuşma eyleminin hukuk zemininde kurumsallaşmış arenası olarak tanımlanması mümkündür. Şimdi böyle bir alanı Habermas gibi devletten ve ekonomiden uzak bir "political space" (politik uzam) şeklinde görüyorum. Bu şekilde görmemle bağlantılı olarak da yurttaş tartışmalarının istişareye, an-

laşmaya ve eyleme yuva teşkil eden, kurumsal olarak sınırlandırılmış bir karşılıklı konuşma formu olduğunu,....., vurguluyorum. ....., sivil itaatsizlik her şeyden önce vicdani bir ses olarak görülemez, alternatif karşılıklı konuşma formu olarak görülmek durumundadır (Sarıbay, 2000: 31).

Keyman ise Habermas'ın kamusal alanın taşıyıcı aktörlerinin kimler olduğu sorusuna yanıt veremediğini ve çoğulculuk anlayışının ise "ulusal çoğulculuk" anlayışını hatırlattığını ileri sürerek, bunun yerine, Connolly'nin geliştirdiği "çoğulculuk ethos"unun konulması gerekliliğini belirtir (Keyman, 2002). Bu anlamda Keyman'a göre, demokrasi uzlaşımcı ya da bütünlükçü değil, fakat çelişkilerin tanındığı, kimliğin farkla ilişkisinin kabul edildiği bir çerçeve olarak "agonistik" bir kavrayışla ele alınmalıdır (Keyman, 1999: 203). Çünkü agonistik demokrasi, müzakereci demokrasiden farklı olarak kamusal alanı kimlik/fark ilişkisi temelinde düşünür (s. 147). Böylesi bir demokrasi projesi, felsefi boyutta agonistik çelişkiye dayalı bir demokrasi anlayışının yanında, kimliğin fark ile ilişkili kurulmuşluğunu ve kamusal alanın diyalojik etkileşimle kurulmasını kabul eder. Kurumsal boyutta, katılımcı bir demokrasiyi ve siyasal etki eşitliğini öne çıkarırken, normatif boyutta kimliğinin sınırlarının tanınmasını, ötekine karşı sorumluluk anlayışına dayalı bir demokrasi etiğini ve diyalojik etkileşimi destekleyen ve yaygınlaştıran bir siyasal kültürü niteler (Keyman, 1999: 207-208). Benzer olarak İnsel, sivil toplumun doğuştan demokrat olmadığını belirterek, demokrasinin de çoğulculukla değil fakat farklılık içinde yan yana durmanın kabul edilmesiyle ve dolayısıyla, sivil toplum içinde "çoğunlukçu" bir anlayışın yerleşmesiyle ilişkili olduğunu vurgular (İnsel, 2003).

Anlaşılacağı gibi, Türkiye'de demokrasi tartışmaları, biri, sivil toplumun gelişimini demokrasinin gelişimiyle eşitleyen,

dolayısıyla devlet ne kadar küçülürse sivil toplumun da o kadar genişleyeceğini varsayan, diğeri katılımcı bir radikal demokrasi anlayışına rağmen kamusal konuşma ile kamusal eylem arasındaki ilişkiyi kaçıran, dolayısıyla da konuşmayı bizzat eylemin kendisi olarak görmekten öteye gidemeyen bir takım açmazlar içermektedir. Aslında olması gereken, kamusal konuşma sürecini aynı zamanda kamusal eyleme dönüştürerek ülkenin gidişatında etkili olabilmektir.

Ama asıl problem başka bir noktadan kaynaklanmaktadır. Zira gerek sağdan gerek soldan gelen bu yorumların her ikisi de benzer bir noktada buluşmaktadır ki, o da, devletçi-kurumsalcı bir yaklaşımla hareket ettiklerinden dolayı toplumsal sınıf ilişkilerini ve sınıf mücadelelerini analiz dışında bırakmaları ve devleti sadece siyasal güç ilişkileriyle açıklamaya çalışıyor olmalarıdır. Bu türden yaklaşımlar, yaşanan ekonomik sorunların nedeni olarak devletin ekonomiye müdahalesini, devlet ve toplum arasında demokratik ilişkilerin kurulamamasının nedeni olarak da bürokrasiyi görmektedir. Yaşanan ekonomik krizler ve meşruiyet sorunları sermaye birikim sürecinin zorunlu bir uğrağı olarak kavranmaz, bu krizlerin siyasal, toplumsal ve kültürel boyutlarının değerlendirmesi de ekonomik güç ilişkilerinden bağımsız olarak yapılır. Bu nedenle de mesele çoğunlukla bir devlet-toplum ya da devletçi-liberal çatışması biçiminde değerlendirilir. Örneğin Türkiye'deki askeri müdahaleler, bürokratik yapının temsilcisi olan ordunun kendisini cumhuriyetin bekçisi saymasıyla açıklanmaya çalışılır ve bu noktada burjuvazinin ordunun tam da karşısında yer aldığına ilişkin açıklamalar yapılır.

Bu çözümlemelerde devlet, ya bir takım özel işlevleri olan ve sadece bu özel işlevleri yerine getiren bir bireyler toplamı olarak görülür ya da Meclis, Cumhurbaşkanlığı, ordu gibi kurumların analiziyle sınırlı kalır. Devlet, kontrol ve

zorun uygulanmasının, toplumda siyasal, yasal ve normatif bir düzenin kurulmasının yönetimsel aracı olarak görülmez (Barkey, 2000: 524). Örneğin Demokrat Parti'nin 1950'li yıllarda kazanmış olduğu başarı burjuva sınıfının devletin bürokratik yapısına karşı bir meydan okuması biçiminde değerlendirilir. Ya da çoğunlukla dış etkenler göz önünde tutularak çok partili bir rejime geçişin temeli Sovyetler Birliği tehdidine karşılık Batılı ülkelerin desteğini almak olarak yorumlanır (krş. Kara-İncioğlu, 2000: 205). Bu durumda ister tek parti yönetimi altında olsun ister DP hükümeti döneminde olsun neden her iki dönemde de ülkede burjuvazinin geliştirilmesine yönelik politikalar izlendiği sorusuna yanıt vermek zorlaşır. Diğer taraftan demokrasinin ve sivil toplumun gelişememesinde egemen sınıfların etkilerinin ve izlediği politikaların neler olduğu tartışılmaz. Ve sanki devlet, egemen sınıfların tahakkümüne meydan okumakta, onların yapısal gücünü aşmaktaymış gibi algılanır.

Ne var ki çoğu zaman iddia edildiği gibi Türkiye'de devlet, sınıflar üstü bir yapıya sahip değildir ve izlenen sermaye birikim sürecinin temel yasalarına ve sınıf mücadelesinin yükselen/alçalan ivmesine oldukça uygun politikalar geliştirmektedir. Devlet ve toplum ilişkilerini güçlü devlet geleneği çerçevesinde değil de hegemonya mücadeleleri çerçevesinde analiz etmek, Türkiye'de yaşanan değişim ve dönüşümleri anlamada daha açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Hegemonya, farklı 'sınıf-ilişkili' güçlerin belli bir sınıfın 'siyasal, entelektüel ve moral' liderliği altında çağrılması ve örgütlenmesini içerir. Buradaki temel nokta, tikel çıkarlarla genel çıkarlar arasındaki çatışmalara çözüm getirebilecek özgül bir 'hegemonik proje'nin geliştirilmesidir (Jessop, 2004: 210). Bir hegemonya projesi ile genel olarak kabul edilmiş sermaye birikim stratejisi arasında çok yakın bağlantılar vardır. Hangi sermaye birikim stratejisi benimsenirse

benimsensin, sermayenin farklı grupları arasında bir uyumun sağlanması zorunludur ve bu da hegemonya projeleri aracılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle de, Jessop'un belirttiği gibi, hegemonya projeleri ekonomik ve ekonomi dışı siyasal, toplumsal, moral vb. faaliyetleri de ister istemez kapsayacaktır. Ve bir hegemonya stratejisinin başarısı, "uygun bir birikim stratejisi ile yakından bağlantılı olmasıyla" ilgilidir (Jessop, 2004: 211-214).

Bu çerçevede değerlendirildiğinde Türkiye tarihini sınıflar arası ilişkiler, uyuşmazlıklar ve mücadeleler açısından değerlendirmenin önemi bir kez daha ortaya çıkar. Örneğin, İkinci Dünya Savaşından 1980 askeri darbesine kadar ki dönem, adına "ithal ikameci" denilen bir sermaye birikim stratejisine pek uygun olarak "ulusal kalkınmacılık" ideolojisiyle doldurulmuştur. Bu dönemde kalkınma ve yeniden yapılanma, devletin yoğun ve yaygın müdahalelerine ve gerçekleştireceği ekonomik faaliyetlere bağlanmıştır (Güler, 2005: 38). Ancak hegemonya sorunsalı açısından bakıldığında, ulusal kalkınmacılık söyleminin bazen devletçi bazen daha liberal politikalarla uygulanmaya çalışıldığı, her iki durumda da meselenin egemen sınıfların hegemonik bir sınıf olma çabası etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu durumda Demokrat Parti'nin iktidara gelişini çevrenin merkezi kuşatması ya da burjuvazinin devletin otoriter yapısına meydan okuması olarak değil, özellikle ticaret ve tarım burjuvazisinin yeni bir tarihsel blok oluşturma girişimi olarak kavramak gerekir. Bu ise, devlet ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkinin dışsallık ilişkisi olmadığını, burjuvazinin devletle bağını koparmaktan öte bizzat devlet eliyle oluşturulduğunu bir kez daha gösterir (Yalman, 2004: 56). DP iktidarı, asıl olarak toprak ve ticaret burjuvazisinin temsilcisi olarak ortaya çıkmıştı. Yıkılışı da, burjuvazinin yeni yükselen sınai kanadının ihtiyaç ve talepleriyle DP'nin temsil ettiği tarım ve

ticaret burjuvazisinin programı arasındaki gerilimden kaynaklanmıştır.

Buraya kadar verilen örnekler göz önüne alınarak söylenirse, Türkiye'de demokrasinin ve sivil toplumun gelişememesini sadece siyasal düzeyde devlet-toplum ilişkilerinde aramak bazı önemli noktaları görmeyi engelleyecektir. Bu önemli nokta ise devletin sınıfsal karakterinden başkası değildir.

II. Bölüm

YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER

"....ve ne zaman birtakım insanlar (paylaşılan) ortak deneyimlerin sonucu olarak aralarındaki çıkarların özdeşliğini, çıkarları kendilerininkinden başka (ve genellikle karşı) olanlara göre duyumsar ve ifade ederlerse o zaman sınıf oluşur"

E. P. Thompson

1. İşçi Sınıfı Pratiğinden Yeni Toplumsal Hareketlere

Yeni toplumsal hareketler kavramı, özellikle feminist hareketi, ekoloji hareketini, nükleer karşıtı hareketleri, barış hareketlerini ve azınlık hareketlerini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu tanımlamadaki 'yeni' kavramı ise, kronolojik bir sıralamaya değil fakat 'eski' sınıf temelli ve çıkar gruplarına dayalı hareketlerden bir farklılığa işaret etmektedir.

Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışının nedenlerine ilişkin açıklamalar genel olarak şu noktalarda odaklanmaktadır: (1) Teknolojik gelişmelerin ve endüstriyel büyümenin yarattığı yeni sorunlar. Yeni teknolojik paradigmanın üretim süreci üzerinde etkili olduğu ve bu süreci değiştirdiği (Şaylan, 2003: 170), dolayısıyla toplumsal yaşamın her alanında önemli etkilere sahip olduğu söylenebilir. Bu türden gelişmeler kapitalizmin yeniden yapılanması gibi bir problemi de ortaya çıkarmıştır. Bilindiği gibi küreselleşmeyle birlikte sermaye ve işgücü arasındaki ilişki küresel bir yüzeye yayıldı, bu ise ulus-devletin bu ilişkideki etkilerini belirsizleştirdi. Ekonomik kalkınmanın devletin korumacı politikalarına dayandırılması anlamına gelebilecek ithal ikameci bir sanayileşme anlayışından vazgeçildi. Devletler ekonomik büyüme için sermayeyi kendi ülkelerine çekmeye çalışarak sermayenin karını azamileştirmesi için her türlü engeli ortadan kaldırmayı amaçlamaya başladılar. Bu nedenle de işçilere devlet tarafından sağlanan sosyal güvenlik hizmetleri büyük oranda azaltıldı, sermaye açısından ise bunun anlamı ulus-devlet sınırlarının ortadan kaldırılarak tüm kapıların açılması demekti. (2) Üretim yapısında esnek üretime doğru gerçekleşen değişimler. Yeni teknolojik gelişmeler, teknolojinin özelleşmesinin daha düşük, ürün farklılaşmasının yüksek ve üretim süresinin daha kısa olduğu "esnek üretimi" doğurmuştur (Belek, 1997: 56). Böylece farklı şirketler tarafından farklı ülkelerde üretilen parçalar yine farklı bir şirket tarafından monte edilip pazara sunulmaya başlandı. Bunun sonucu olarak ev içi çalışma, parça başı çalışma ve kısmi zamanlı işler giderek arttı. Dolayısıyla hem üretim süreci uzmanlaşmayı gerektirmeyecek biçimde parçalara bölündüğü için işgücü vasıfsızlaşmış hem de işgücünün yapısı da değişmiş ve çeşitlenmiş oluyordu. (3). Sınıf çatışmalarından farklı olarak ortaya çıkan yeni toplumsal çatışmalar. Bu gelişmeler çerçevesinde sınıf çatışması yerini, çevrecilik, barış,

kadın sorunları etrafında somutlaşan daha toplumsal çatışmalara bırakmıştı. (4). Hizmet sektörünün imalat sektörü aleyhine büyümesi. Bu gelişme hem yüksek vasıflı profesyoneller için küresel bir pazar sağladı hem de eğitimli bir yeni orta sınıfın gelişmesine neden oldu. Dolayısıyla işgücünün sınıfsal yapısı değişirken sanayi ve imalat sektöründeki işçiler güç kaybetmeye başladı. Bu nedenle işçi sınıfının yenilgisi, kapitalist sistemin içinde yeni ücretlilik sistemlerinin gelişmesi ve teknolojik gelişmelere paralel olarak işçi sınıfının dışında farklı ücretli çalışan kategorilerinin ortaya çıkması olarak görülebilir. "Yeni sınıf" teorileri genellikle Marx'ın burjuva ve proleterya arasında gelişen "yeni orta sınıf"ı bütün olarak ihmal ettiğini (Burris, 1986: 320) ve kapitalizmden sonra sınıfsız bir topluma geçileceğine ilişkin umutların ortadan kalktığını ileri sürmektedirler (Szelenyi ve Martin, 1988: 647). Bu yeni orta sınıf, işçi sınıfından hem aldığı ücret ve yaptığı iş açısından hem de materyalist değerlerden post-materyalist amaç ve değerlere geçiş açısından farklılaşmaktaydı ve sınıf temelli siyasal kutuplaşmadan değer temelli siyasal kutuplaşmalara doğru bir gidiş olduğu ileri sürülüyordu (Gouldner, 1978a; 1978b; Inglehart ve Flanagan, 1987; Rohrschneider, 1990; Pakulski, 1993).

Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı daha çok küreselleşme ve onun yarattığı siyasal-toplumsal alanlardaki değişmelerle yakından bağlantılıdır. Bu değişimlerin işçi sınıfının yapısında ve işçi hareketlerinde önemli etkileri olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Urry'e göre özellikle 60'lı yıllardan sonra ulus, sınıf, etnik grup gibi kolektif toplumsal özneler çoğullaşmaktadır (Urry, 1995: 102). Buna paralel olarak kültürel kimlik, özerklik ve katılım talepleri yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla, bilim ve teknolojideki ilerlemeler çerçevesinde toplumsal ilişkiler 'bilgi' temeli üzerine şekillenmektedir ve bu özellik ileri sanayi toplumlarından farklı bir yeni toplumsal formasyona işaret eder. Dolayısıyla toplum-

sal değerler sistemi de değişmekte, 'maddi' değerler yerini 'postmateryalist' değerlere bırakmaktadır. Bu anlamda, yeni toplumsal hareket kuramcılarına göre toplumda önemli değişimler gerçekleşmekte, bu nedenle de klasik Marksist yaklaşım yeni toplumsal hareketleri anlamada yetersiz kalmaktadır.

Diğer taraftan kapitalizmin gelişmesi ve giderek daha fazla küresel bir yapıya bürünmesiyle orta sınıf Marx'ın öngörmediği biçimde artmıştır. Aynı zamanda Yeni sağ anlayışın gelişimi ve neo-liberal politikalar aracılığıyla devlet yapısının değişimi, yeni toplumsal hareketlerin önemini biraz daha artırmıştır. Zira, İkinci Dünya Savaşı sonrası özellikle az gelişmiş ülkelerde her şey ulusal kalkınma hedefine endekslenmişken, 70'li yıllardan sonra bu yönelim demokratikleşme söylemine doğru evrilmiştir. Amerika'nın Irak'a saldırısındaki temel gerekçesini burada hatırlatmakta fayda vardır. Ne var ki aslında gerçekte olan şey şudur: Mali sermayenin ulusal engellerden kurtulması ve üretken sermayenin dünyanın farklı bölgelerinde en karlı alanlara yatırım yapabilmesi için bu alanların devlet tekelinden arındırılması (Güler, 2005: 93). İşte adına yeni dünya düzeni denen sürecin altında yatan ekonomik nedenler bunlardır. Bu dönem artık, adına küresel kalkınma ideolojisi diyebileceğimiz bir azgelişmişliğin yeniden üretilmesi politikalarından başka bir şey değildir. Elbette ki bu politikanın bir takım ideolojik desteklerle meşrulaştırılması gerekmektedir. Bu ideolojik destek de adına yeni sağ denen liberalizmin daha ileri bir yorumundan gelmiştir. Burada temel iddia şudur: Devlet, özellikle refah devleti döneminde aşırı derecede büyümüş ve özgürlükleri kısıtlayıcı bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla devletin küçülmesi, özellikle ekonomik alandaki müdahalelerinin engellenmesi ve devletin yerine getirmekle yükümlü olduğu kamusal hizmetlerin sivil topluma devredilmesi öngörülmüştür. İşin içine kamu hizmetleri girince, bu sefer, sadece

ekonomik alandaki devlet müdahaleleri değil ancak eğitim, sağlık, sosyal güvenlik gibi alanlardan da devletin elini ayağını çekmesi gerektiği önerilmiştir. Daha önceki bölümde aktardığımız gibi, toplumun sivil, siyasal ve ekonomik toplum olarak üçe ayrılması, demokrasinin de sivil toplum içine yerleştirilmesi anlamını tam da burada bulmaktadır.

Kalkınma yerine demokratikleşme söyleminin geçmesi merkeziyetçiliği ortadan kaldırarak yerelleştirmeyi ön plana almayı gerektirmiştir ki, gerek sivil toplum gerekse yeni toplumsal hareketler açısından asıl önemli nokta da burada yatmaktadır. Zira yerelleşme, peşi sıra kimlik ve kültürel temellere dayanan hareketleri ön plana çıkarmakta, bu türden toplumsal hareketler ile sivil toplum örgütleri de demokrasinin temel taşları olarak görülmektedir. Aslında bir taraftan "globalleşirken" diğer taraftan "yerelleşme"nin yeni adı "glokalleşme"dir. Glokalleşme, uluslararası ilişkilerde global gerçeklerden hareket ederek global düşünmeyi, dışa açılmayı, dünya ekonomisi ile bütünleşmeyi; ülke içinde ise merkezi yönetim yerine yerel yönetimleri daha fazla güçlendirmeyi ifade etmektedir. Desantralizasyon ya da Adem-i Merkeziyetçi Yönetim kavramları yerelleşme ile aşağı yukarı aynı anlama gelmektedir. Böylece sermaye giderek uluslar arası bir nitelik kazanıp küreselleşirken, yerelleşmeyle demokratikleşme arasında doğrudan bir ilişki kurularak küreselleşme-yerelleşme dinamiği olumlanmaktadır. Zira yerelleşmenin peşi sıra demokratikleşmeyi getireceği var sayılmaktadır. Giddens'ın geliştirmiş olduğu üçüncü yol yaklaşımında sunulan adem-i merkeziyetçilik ve yerel topluluklara dayalı politikalar örneğin, demokrasinin temel koşulları olarak sunulmaktadır. Bu türden yaklaşımlar devlet ve sivil toplum karşıtlığını temel alarak yeni sağ politikaların da temelini oluşturmaktadır (Şengül, 2001: 247). Aslında burada söylenen şudur: Ya "sınıf" söylemini kullanmadan hareket eden "yeni toplumsal hareketler" aracılığı ile varolan eko-

nomik düzeni değiştirmeye kalkmadan yönetime katılıp kendimiz hakkında alınan kararların her an ve noktasına ortak, en azından şahit olacağız ya da tamamen bu demokratik süreçten dışlanıp sistem dışına atılacağız. Diğer taraftan bu küreselleşme-yerelleşme eğilimi işçi sınıfı için pek çok kayda değer olumsuzluk içermektedir. Çünkü uluslararasılaşan sermaye karşısında kendini savunmayı hedefleyen işçi sınıfı kendini sermayeyle aynı ölçekte, küresel ölçekte düşünmek zorundadır. Aynı zamanda yerelleşme eğilimi işçi sınıfı ve sermaye arasında mekansal hareketlilik açısından zaten mevcut olan eşitsizliği işçi sınıfı aleyhine daha da bozmaktadır (Şengül, 2001: 164-166).

Burada bir parantez açmak faydalı olacaktır. Yukarıda bahsedilen değişim ve dönüşümlerin belli bir takım gerçekliklere denk düştüğü doğrudur. Ancak bütün bunların sınıfın bittiği, sınıf hareketinin bittiği, bundan sonra gelişmesinin de olanaksız olduğu, bunun yerine yeni toplumsal hareketlerin geçtiği biçiminde yorumlanması bütünüyle gerçeği yansıtsmamaktadır. Aslında bu tür bir söylem ideolojik bir söylemdir. Çünkü söz konusu değişim ve dönüşümler yeni bir topluma geçiş olarak değil bizzat kapitalist toplumun kendi içindeki değişimleri olarak okunmalıdır. Durum bu olunca, toplumsal hareket kuramcılarının bahsettikleri yeni toplumsal çatışmalar kapitalist sistemin dönüşümünde bir uğrak olarak yorumlanabilir. Bu durumda aslında sınıf hareketinin hiç bitmediği ve bitmeyeceği, ancak kapitalizmin geçirdiği dönüşümlerle bağlantılı olarak yükselen ve alçalan bir ivme gösterdiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla sınıf, hem sosyal bilimler için bağımsız değişken olma özelliğini devam ettirmekte hem de kapitalizm devam ettiği müddetçe etkili bir muhalefet olma/olabilme özelliğini korumaktadır aslında.

Anlaşılacağı gibi yeni toplumsal hareketlerin bir takım toplumsal değişimlerin sonucunda ortaya çıktığı ve geliştiği-

ni söylemek yanlış olmayacaktır. Toplumsal hayattaki bu türden değişimler çok doğal olarak Marksist kuramcıları da etkilemiştir. Zira yukarıda anlatılan sürecin genel hatlarıyla düşünce dünyasının içeriğini, konularını ve düzeyini de şu ya da bu biçimde etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu noktadan sonra, gerek Habermas ve takipçilerinin, gerekse post-Marksistlerin, Marx'ın toplumsal değişimi sağlayacak temel aktör/özne olarak gördüğü işçi sınıfından koparak bu dönüşümü sağlayacak aktörler olarak yeni toplumsal hareketleri ve katılımcılarını öne çıkarmaları sürecinde, Marksist teoride praksis sorununa yaklaşıma ilişkin temel değişikliklerin ve bu noktaya gelinmesine ilişkin kırılma/ayrım noktalarının neler olduğu Marksist teori açısından tartışılacaktır. Bunu yaparken, başta Marx olmak üzere, bir takım tarihselci Marksistlerin (Lenin, Luxemburg, Gramsci) ve bazı yapısalcıların (Althusser ve Poulantzas) praksis sorununa yaklaşımları ele alınacaktır. Burada amaç, Marksist teoride işçi sınıfının yerine, dönüştürücü güç/aktör/özne olarak yeni toplumsal hareketlerin geçişi sürecindeki temel noktaları ve ayrım çizgilerini ortaya koymaktır. Aşağıda da ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, özellikle önceleri Gramsci'nin tarihselci teorisinin, daha sonra ise Althusser ve Poulantzas'ın yapısalcı yaklaşımlarının gerek post-Marksist gerekse de Habermas'cı sivil toplum ve praksis anlayışlarının gelişine önemli bir temel oluşturdukları ileri sürülecektir.

Marx'ın praksis kavramı çerçevesindeki temel probleminin, sömürünün ve bu sömürüden kaynaklanan tahakküm ilişkisinin ortadan kalktığı eşit ve özgür bir topluma nasıl ulaşılacağı yönündeki tartışmalarla şekillendiği söylenebilir. Praksis, teori ile pratiğin birliğini, yani, düşünce ya da kuramın, eylemin/pratiğin bir sonucu olduğunu, eylem tarafından değiştirilip dönüştürüldüğünü, gerçeklik ile ideal olan arasındaki birliğin kurulması aşamasını ifade eder. Bu nedenle de, Marx, "nesnenin, gerçekliğin, duyumluluğun" yal-

nızca nesnel biçimde kavrandığı felsefi materyalizme ve "gerçek duyumsal faaliyeti tanımayan" idealizme karşılık, "duyumluluğu pratik bir faaliyet olarak" ele alıp "eleştirel-pratik" faaliyetin önemini ortaya koyar (Marx-Engels, 1976: 19-21). Bu, pratiği öne çıkarıp teorinin reddedilmesi anlamında amprist bir anlayış değil, teori ve pratiğin birleşmesi, materyalizm ve idealizm arasındaki çelişkinin ortadan kalkması, doğrusu, felsefenin sona ermesidir. "Düşünce ve varlık gerçi birbirinden ayrıdırlar, ama aynı zamanda bir birlik oluştururlar" (Marx, 1993: 175). Nitekim, *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazar:

> Toplumsal yaşam özünde pratiktir. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün giz'ler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar (Marx-Engels, 1976: 26).

Böylesi bir pratiğin kavranması, ancak maddi koşullar uygun olduğu ölçüde ya da maddi koşulların gelişmekte olduğu yerde ortaya çıkabilir. İnsan kendi önüne ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar (Marx, 1979a: 24) ve kapitalist topluma özgü üretici güçler ve üretim ilişkileri kapitalist topluma içkin olan çelişkileri ortaya çıkardığı gibi, bu çelişkileri çözüme bağlayacak maddi koşulları da yaratır. "....devrimler pasif bir ögeye, özdeksel bir temele gereksinim duyuyor. Teori bir halk içinde ancak onun gereksinmelerinin gerçekleştirilmesi olduğu ölçüde gerçekleşiyor" (Marx, 1997a: 202) sözündeki anlamda da böylesi bir bakış yatmaktadır.

Maddi koşulların oluştuğu bir yerde bu devrimi yapacak olanlar, elbette ki, hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları toplumsal gerçeklikte "özne" olmuş bireylerdir. Bireyler, uygun maddi koşullar çerçevesinde özne olduklarının bilincine vardıkları ölçüde bunu yapabilirler ve başka bir sınıfa karşı ortak bir savaşım yürütmek zorunlu-

luğuyla bir sınıf oluşturabilirler. Bu anlamda, işçilerin sınıf mücadelesi, bu mücadeleden hareketle yeni bir toplum kurma praksisleri, kendisi için bir sınıfı, yani sınıf bilincini yaratır. Proleteryanın devrimci mücadelesi tüm insanlığın evrensel kurtuluşunu da gerçekleştirecek bir pratiktir aynı zamanda. Bu mücadele politik bir savaştır ve mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi (Marx, 1997c: 206) yoluyla ancak yeni bir topluma ulaşılabilir. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, devrimin gerçekleşebilmesi için tek başına maddi koşulların varlığının yeterli olmadığı, bu koşullarla diyalektik bir ilişki içinde bulunan öznel koşulların da gerekliliğidir. Dolayısıyla, işçi sınıfının "kendisi için sınıf" haline gelmesi, tek başına nesnel koşulların kendiliğinden geliştireceği bir özellik değildir. Dolayısıyla bu sürecin, "doğrusal ve deterministik bir süreç değil, karmaşık, çelişkili ve güçlüklerle dolu bir süreç" (Öngen, 2002: 24) olduğu dikkate alınmalıdır.

Diğer taraftan, kapitalist sistem bireylere özne olma bilincini vermez, tersine, kapitalist sistemin kendisi yeni yabancılaşma alanları üretir. Zira Marx'ın dediği gibi, "....görünüşte bireyler burjuvazinin egemenliği altında daha özgürdürler,..... gerçekte ise kuşkusuz, daha az özgürdürler, çünkü nesnel bir güce daha fazla bağımlı durumundadırlar" (Marx, 1976: 93). Yabancılaşma sonucunda insan, kendi emeğinin ürünlerinin aslında kendi emeğinden kaynaklandığının farkında değildir (mistifikasyon). Bu durumda da kendi emeğinin ürünü olan metaları, kendinden bağımsız bir güç, bir değer olarak algılar (fetişleştirme). Bu iki etken, tüm dünyayı değiştirilemez, kendisinden bağımsız bir toplumsal gerçeklikmiş gibi algılamasına neden olur (reifikasyon-şeyleştirme) (Geras, 1979: 284-305). Yabancılaşmış emek, "[insanın] dışındaki doğayı olduğu gibi onun tinsel özünü, insanal özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de

insana yabancılaştırır" ve bu işleyiş sonunda "insan insana yabancılaşmıştır" (Marx, 1993: 148).

Yabancılaşma, insanın potansiyel güçlerinin reddine, insani bir toplumsal gerçekliğin imkansızlığına, insanın kendi etkinliğini pasif olarak değerlendirmesine, insanın tüm insani yeteneklerinden yoksun kılınmasına denk düşer. Dolayısıyla, mistifikasyon, fetişleştirme ve şeyleştirme süreci, insan doğasını çarpıtmakta, yani, yabancılaşmış emeğin gerçekleşerek insanın tüm toplumsal özelliklerinin ortadan kalkmasına hizmet etmektedir. Böylece, kapitalist sistemde metaların mübadelesi ve bunun şeyleşmesiyle birlikte bireyler arası toplumsal ilişkiler, nesneler arası toplumsal ilişkilere dönüşür. Hem kişisel bağımlılık hem de şeysel bağımlılık ilişkisinin ortadan kalktığı, özgür bireyselliğin gerçekleştiği ve bireylerin ortak sosyal üretkenliklerini kendi sosyal zenginlikleri olarak kendilerine tabi kıldıkları aşama ulaşılacak son aşamadır (Marx, 1979b: 231). Bu süreç, "emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan" (Marx, 1997c: 83) metanın fetiş niteliğinin sosyal olarak çözülmesiyle sonuçlanır. Yabancılaşmış bireyin kurtuluşu süreci, özne ile nesnenin, teori ile pratiğin birlikteliğinden, eşdeyişle, praksisten kaynaklanacaktır. Nitekim, ünlü 11. tez, teori ve pratiğin birlikteliğinden hareketle, insanın bireysel yaşamı ile türsel yaşamının birbirinden ayrı şeyler olmadığını, bu birlikteliği praksisin gerçekleştirebileceğini ve bunun gerekliliğini vurgular asıl olarak.

Değiştirilen toplumsal gerçeklik bireyin ulusal ve yerel sınırlardan kurtulmasını, her alandaki üretimden yararlanmasını sağlar. İnsanlar, yeni üretici güçler sayesinde üretim biçimlerini ve üretim biçimlerinin zorunlu ilişkilerini ortadan kaldırabilir. Böylelikle yaratılan yeni özgürlük alanı sayesinde özgürleşme gerçekleştirilmiş olur.

> Gerçek bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda türsel varlık olursa, ne zaman insan kendi güçlerini sosyal güçler olarak tanır ve örgütler, ve böylece sosyal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir (Marx, 1997b: 41-42).

Diğer taraftan, Marx'ın praksis sorununa yaklaşımı sonraki dönemlerde farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu yorumlar arasında özellikle tarihselci bir yaklaşım geliştiren Lenin ve Luxemburg arasındaki "örgütlenme sorunu" üzerine tartışma, hem praksis sorununa verilen bir yanıt hem de devrimci olmayan proleterya ikilemini çözmeye yönelik olduğu için hala önemini korumaktadır. Nitekim bu sorun, Marx ve Engels'in direk olarak tartışmadığı bir problem olarak 20. yy.'ın başında ortaya çıkmıştır ve teori ve pratiğin birliğinin gerçekleştirilebilmesi açısından önemli bir problemdir.

Luxemburg'a göre işçiler parti liderlerinden ya da entelektüellerinden öğrenmezler. İşçi kitlelerini eğiten şey, ona göre, mücadelenin kendisidir. Lenin'in *Bir Adım İleri, İki Adım Geri* kitabında sunduğu sınıf ve parti ilişkilerine ilişkin görüşlerini mekanist ve merkezci bir bakış olması dolayısıyla eleştirir. Ona göre Lenin'in merkeziyetçi anlayışında şu iki özellik vardır: (1) en küçük ayrıntısına kadar, bütün parti organlarının herkes için düşünen ve karar veren bir parti merkezine kör bir bağımlılığı, (2) devrimcilerin örgütlü çekirdeğinin sosyal-devrimci çevrelerden ayrılması (Luxemburg, 1999, bölüm: I). Bu anlamda Luxemburg, emekçi sınıfın ekonomik süreç içinde gelişecek yaratıcı gücüne daha fazla önem vermekteydi ve merkezi bir örgütün harekete zarar verebileceğini düşünüyordu. Bürokratik merkeziyetçilik anlayışının sosyalizmin baş düşmanı olduğunu savunarak, kitlelerin kendiliğinden hareketlerine çok daha fazla önem veriyordu.

Lenin'in merkezciliğine karşı çıkarak, onun sosyalist hareket-te proleteryanın yaratıcı rolünü inkar ettiğini ileri sürdü. Bu sadece Luxemburg'un değil, aynı zamanda Radek, Kollontay ve Smirnov'un da eleştiri noktasıydı. Partinin önceliğine karşılık yerel özerkliği ve parti içinde açık tartışmayı savundular (Boggs, 1977:367-68). Ve Lenin'i öznelcilik ile suçladılar, yani, öznel iradeye çok fazla önem verdiğini, bunun ise örgütsel bir elit doğuracağını düşünüyorlardı (Elliott, 1965). Bu nedenle de Luxemburg şu sonuca varmıştı:

> Lenin'in yaklaşımı, partiyi kontrol etmeye gelince, parti aktivitesini daha verimli yapmayacaktır, aksine, hareketi geliştirmekten çok daraltacaktır (Luxemburg, 1999, bölüm I).
>
> Gerçek devrimci işçi hareketi tarafından yapılan hatalar, en zeki merkez komitesinin yanılmazlığından daha fazla yararlı ve tarihi yönden daha değerlidir (Luxemburg, 1999, bölüm II).

Lenin'in kendiliğinden gelişme/öncü parti anlayışı ile parti örgütü ve sınıf arasındaki ilişkilere ilişkin düşüncesi ise bütünüyle farklıydı. Lenin'in sorduğu ve yanıtlamaya çalıştığı soru şuydu: Eğer işçi sınıfı kendi özgürlüğü için harekete geçmezse, kendisini özgürleştirmede başarısız olursa ne olacak? Böyle bir durumda, devrimci liderler nasıl bir strateji izlemelidir? "Devrimci bir teori olmadan devrimci hareket olmaz" (Lenin, 1990) sözü en iyi ifadesini öncü parti anlayışında bulur. Lenin, sosyalizmin proleteryaya indirilmesi gerektiğini, kitlesel mücadelenin kendiliğinden oluşumunun bir partinin bilinci ile tamamlanması gerektiğini ileri sürüyordu. Bu nedenle de *Ne Yapmalı* adlı çalışmasında ekonomist yaklaşımları eleştirdi:

> .....iktisadi savaşımın sınırları içinde kaldığımız sürece, işçilerin siyasal bilincini (sosyal demokrat siyasal bilinç düzeyine kadar) hiç bir zaman geliştiremeyiz, çünkü bu

çerçeve çok dardır..... Siyasal sınıf bilinci, işçilere, ancak dışarıdan, işçilerle işverenler arasındaki ilişki alanının dışından verilebilir (Lenin, 1990: 89).

Lenin'e göre, işçi sınıfı kendiliğinden olsa olsa sendikal bir bilinç geliştirebilir, komünist bilincin ise dışarıdan taşınması gerekirdi. Kendiliğindenlik, sınıfı komünist bilince taşıyamazdı. Bu durumda, Lenin'e göre, devrimci bir mücadele içinde olmak komünist olmak için yeterli değildir, fakat, komünist olmak bir bilinç durumudur ve bu da işçilerin ekonomik mücadeleleriyle kazanılamaz. Dolayısıyla Lenin, tek başına eylemle yetinmez, bu eylemin doğru biçimde kanalize edilebilmesi için teorik bilinç gereklidir ki, bu da Lenin'in praksis anlayışının temelini oluşturur. Burada belirtilmesi gereken nokta, Lenin'in ekonomik ve siyasal mücadele arasına bir ayrım çizgisi çekmemesi, aksine, ekonomistlerin yaptığı böylesi bir ayrıma karşı çıkmış olmasıdır. Sadece siyasal ve iktisadi mücadelenin her ikisinin de önemli olduğunu, ancak her iki mücadele için oluşturulacak örgütün ve örgüt yapısının farklı olması gerektiğini ifade eder.

> [aramızdaki ayrım]....ekonomistlerin hem örgüt hem de siyaset sorunlarında, durmadan sosyal demokrasiden sendikacılığa kaymakta olduğu gerçeğindeydi (Lenin, 1990: 122).

Lenin'in önemle vurguladığı nokta, siyasetin, ekonomistlerin savunduğu gibi ekonomik yapıyı doğrudan izlemediğiydi. Siyasetin ekonomiyle diyalektik bir ilişki içinde olduğu doğrudur Lenin'e göre, ancak aynı zamanda ekonomiden de bir özgüllüğünden bahsedilebilir. Bu anlamda, iktisadi mücadele veren işçi örgütleri sendikal örgütler olmalıdır, ancak, devrimci sosyal demokrat partinin örgütlenmesi farklı türde bir örgütlenme olmak zorundadır (Lenin, 1990: 122-123). Diğer taraftan, eğer kendiliğinden mücadele yeterli değilse ve komünist bilinç dışarıdan verilmek zorundaysa,

nasıl bir parti örgütü yaratılması gerektiği önemli bir sorundur. Lenin, *Ne Yapmalı* ve *Bir Adım İleri İki Adım Geri* (Özellikle I ve Q maddeleri) çalışmalarında bu sorun üzerinde de durmaktadır.

Öncelikle parti, merkezi bir liderliğin emrinde çalışan profesyonel devrimcilerden oluşturulmalıydı. Böyle bir örgütün içinde demokrasinin yeri yoktu, bunun yerine "devrimci yoldaşlığa" ihtiyaç vardı (Elliott, 1965: 329). Bu noktada, 1903'de Brüksel'de yapılan parti kongresinde Martov ile parti ve sınıf ilişkisi üzerine yaptığı tartışma önemlidir. Lenin'e göre, Martov'un savunduğunun aksine işçi sınıfının öncüsü olarak parti, tüm sınıfla karıştırılmamalıdır ve partiye yakınlık derecesine göre bir ayrım yapılmalıdır. Her işçi kendisini parti üyesi saymamalıdır. Tüm sınıfın, kapitalizmde, sosyal demokrat partisinin bilinç ve eylem düzeyine yükselebileceğini düşünmek Lenin'e göre halk dalkavukluğudur (Lenin, 1976: 77-78). Lenin, Martov'un "özerklik" fikrine karşılık "merkezilik" fikrini getirmişti (Elliott, 1965: 331). Parti sınıfın önünde olmalıydı ve ancak böyle bir parti işçi sınıfına dışarıdan bir bilinç taşıyabilirdi.

Lenin'in kendiliğindencilik ve parti ile sınıf ilişkileri arasındaki ilişki konusundaki bu yaklaşımı, daha ileride, özellikle Gramsci ve Lukacs tarafından siyasete daha fazla öncelik verme biçimini alacaktır. Hem Gramsci hem de Lukacs kendi praksis teorilerini daha çok Lenin'in görüşlerine dayandıracaklar ve özellikle de Gramsci onu bir adım daha "ileri"ye götürecektir. Ne var ki, daha sonra görüleceği gibi, Gramsci'nin düşünceleri post-Marksistlerin elinde bütünüyle değiştirilmiş ve ona dayanarak devrimi ve işçi sınıfının devrimci gücünü bütünüyle reddeden bir "sivil toplum"cu anlayışa büründürülerek yorumlanmıştır. Ve bundan dolayı da, Gramsci'nin adını sosyalist demokrasiyle değil fakat sosyal demokrasiyle birlikte anmaktadırlar.

Gramsci, Lenin'in siyasal alana verdiği özgüllüğü daha ileriye, sınıfları ekonomik birimlerden siyasal alana taşır. Gramsci, ekonomik toplum, siyasal toplum ve sivil toplum ayrımları yaparak, ekonomik toplumu alt yapıya, diğer ikisini ise üst yapıya özgü özellikler olarak tanımlar.[48] Kimilerine göre Gramsci'nin yaptığı bu ayrım, Hegel'ci sivil toplum anlayışına daha yakın olarak (Portelli, 1982: 10) düşünülmektedir ve bu tam da Marksist gelenekten radikal bir ayrımı göstermektedir:

> Hem Marx hem de Gramsci'de, tarihsel gelişmenin aktif ve olumlu uğrağını, Hegel'de olduğu gibi devlet değil de, sivil toplum temsil eder. Buna rağmen bu aktif ve olumlu uğrak, Marx'ta alt yapısal bir fenomenken, Gramsci'de üst yapısal bir fenomendir.....Bu konuya işaret ederken yapmak istediğim şey,....., [bu yaklaşımın] onu Marx'a bağlayan değil, aksine, Marx'tan ayıran nokta olduğuna işaret etmektir (Bobbio, 1993: 103).

Gramsci'nin sivil toplum anlayışının bütünüyle yeni bir yaklaşım olduğu ne kadar doğruysa, onun Marx'tan bütünüyle uzaklaştığını söylemek de o kadar yanlıştır. Böylesi bir değerlendirmeyi yaparken Bobbio, hala Marx'ta asıl ve bağlayıcı olanın alt yapı olduğuna, üst yapının ise ikincil ve bağımlı olduğuna vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ona göre, Gramsci Marksizmin determinist yorumlarının indirgeyiciliğine karşı çıkmaktadır (1993: 105-106). Oysa, yukarıda da belirtildiği gibi Marksizm ekonomik indirgemeci bir yaklaşıma sahip değildir, ya da daha doğrusu ekonomik indirgemeci olmayan yorumları mevcuttur ve Marx'ın ileri sürdüğü görüşler de buna izin verir. Nitekim Lenin'in Marx değer-

[48] Anderson, bu konuda Gramsci'nin düşüncelerinde bir takım değişimler olduğunu ileri sürer. Ona göre Gramsci'de devletin kendisi üç tanım etrafında salınmaktadır. (1) sivil toplumun zıddı olan devlet, (2) sivil toplumu saran devlet, ve (3) sivil toplum ile aynı şey olan devlet (Anderson, 1988: 28).

lendirmesi ekonomik indirgemeci olarak yorumlanamaz. Aynı yorum bu sefer tersinden Gramsci için de geçerlidir. Onun yazılarında da alt yapı, yani ekonomi dünyası her zaman vardır ve "son kertede" tarihin zembereği olmaktadır (Hall, vd. 1985: 6). Bobbio'nun yorumu aynı zamanda, Gramsci'nin, alt yapı ve üst yapının birlikteliğini ifade eden tarihsel blok anlayışını es geçmektedir. Kaldı ki, Gramsci'nin sivil toplum ile devlet arasında yaptığı ayrım, analiz kolaylığı sağlamak amacıyla daha çok bir inceleme birimi olarak düşünülmelidir, çünkü Gramsci, gerçekte bunların birbirinden tamamen ayrı olduklarını düşünmez.

> Serbest-mübadele akımının tutumları, pratik kaynağı kolaylıkla meydana çıkarılabilecek olan teorik bir yanılmaya dayanmaktadır: Bu da siyasal toplumla "civile" toplum arasındaki ayrımla ilgili bir yanılmadır. Bunun nedeni yöntem bakımından yapılan bir ayrımın organik bir ayrım halini alması ve bu şekilde ileri sürülmüş olmasıdır. Böylece ekonomik faaliyetin "civile" topluma özgü olduğu ve devletin, bunun düzenlenmesine karışmaması gerektiği ileri sürülmüştür. Fakat gerçekte devletle "civile" toplum aynı şeydir (Gramsci, 2003: 247).

Gramsci'ye göre sivil toplum "devletin etik içeriği olarak toplumsal bir grubun toplumun bütünü üzerindeki kültürel ve siyasal hegemonyası" biçiminde düşünülmelidir (Portelli, 1982: 11). Dolayısıyla sivil toplum, Marx'da olduğu gibi maddi ilişkiler bütününü değil, ideolojik ve kültürel ilişkilerin bütünlüğünü ifade etmektedir. Sivil toplum rızaya dayalıyken, siyasal toplum ise dar anlamda zora dayalı devlete işaret eder. Siyasal toplum ile sivil toplum arasında ise bu zoru ve rızayı bir araya getiren bir işbirliği bulunmaktadır. Egemen sınıflar bu iki alanın etkileşimiyle bir "hegemonya" oluşturur.

Gramsci'ye göre şimdiki görev, egemen sınıfın hegemonyasını yıkarak kendi hegemonyasını kurmaktır. Gramsci bu-

na tarihsel blok adını verir. Burjuva hegemonyasına karşı direniş, burjuva hegemonyasını zayıflatmaya yönelik bir mücadeledir (Öngen, 1996: 244). Nitekim, hegemonya kavramı kendiliğinden oluşan rızanın örgütlenmesini içerir ve bu rıza boyun eğme konumunu kabul eden bilinçlilik biçimlerini özendiren diğer önlemlerle birlikte yönetici blokun, kendi "özsel çıkarlarına" dokunmayan ekonomik ödünler vermesiyle kazanılabilir (Rosengarten, 1984: 12-13). Bu anlamda aynı şey işçi sınıfı için de geçerlidir. Ne var ki, bir tarihsel bloğun gerçekleşmesi için alt yapı ile üst yapı arasında organik bir bağ zorunludur. Yapılar ve üst yapılar bir "tarihsel blok" oluşturur (Gramsci, 2003: 67). Burada bir kez daha ortaya çıkar ki, bir takım post-Marksist yorumcular, Gramsci'nin bu ikisi arasında kurduğu zorunlu ilişkiyi ihmal etmektedir. Tarihsel blok kavramının asıl önemi, alt yapı ile üst yapı arasında organik bir ilişki varsaymasındadır. Praksis felsefesinin amacı ise, aydınlarla basit insanlar arasında bir temas kurulmasını sağlamak, böylece de halk yığınlarının fikir bakımından gelişmesine olanak sağlayacak bir fikri-manevi blok meydana getirmektir (Gramsci, 2003: 27). Buna bağlı olarak da teori ile pratik arasında daha sıkı bir ilişki kurulmasıyla dünya görüşü canlılık kazanır, kökten yenileşir ve eski düşünce biçimlerinin karşıtı olarak ortaya çıkar. Siyasal partiler, gerçek tarihsel süreç olarak teori ile pratiğin içinde kaynaşıp birleştiği potalardır (Gramsci, 2003: 31-32).

Burada vurgulamaya çalıştığımız nokta şudur: Gramsci, Marx'tan tamamıyla farklı bir sivil toplum anlayışından yola çıkar, ancak onun amacı sadece üst yapısal bir söylem geliştirmek değildir. Tersine, Gramsci'yi yeni bir toplum kuracak devrimci bir savaş anlayışına yerleştirmek gerekir (Rosengarten, 1984: 2-3). Nitekim Gramsci tarihsel materyalizmi bir praksis felsefesi olarak değerlendirir (Hall, vd. 1985: 33). Bu praksis felsefesi ise Gramsci'nin epistemoloji-

sini ifade eder ve Marksizm'den ayrılmaktan çok ona orjinal bir katkı sayılmalıdır (Haug, 1999).

Ne var ki Gramsci, Mouffe tarafından şöyle değerlendirilir:

> Gramsci'nin hegemonya kavramı sadece çoğulculukla uygunluk göstermez, aynı zamanda bu çoğulculuk işçi sınıfının hegemonyası içine yerleşmiştir. .....Gramsci'nin değişim stratejisi demokratik bir sosyalizm için savaşmanın temelini sağlar (akt. Rosengarten, 1984:3).

Oysa Gramsci'nin amacı, sivil toplum alanında işçi sınıfının hegemonyasını kurması yoluyla sosyalist bir demokrasiye ulaşmaktır. Nitekim Gramsci, sınıfsal özü ağır basan altyapı dinamikleri ile sınıfla organik bir birlik içinde bulunmayan üst yapı kurumları arasındaki ilişkiyi temel almaktadır (Öngen, 1996: 243). Ne var ki, post-Marksist yaklaşımların çoğunluğu Gramsci'nin bu yaklaşımını görmezden gelmektedir.

Tam da bu noktada, yapısalcılara geçmeden önce, Frankfurt okulunun temel yaklaşımlarına bakmak gereklidir. Çünkü Frankfurt okulu, Batı Marksizminin Marksizm'den giderek uzaklaşma sürecinde önemli bir yol ayrımını temsil etmektedir.

Frankfurt okulunun temel problemi, Marx tarafından öngörülen sosyalist devrimin neden gerçekleşmediği üzerine yoğunlaşır. Bu noktada Lukacs'ı takip ederek ideolojik ve kültürel analizle ekonomik analizi bağdaştırmaya çalıştılar (Agger, 1991: 107-8). Örneğin, meta fetişizminin derinleşmesine Lukacs şeyleşme derken, Frankfurt okulu teorisyenleri bu durumu "tahakküm" (domination) olarak adlandırırlar. Frankfurt okulunun başlangıç noktası etkili ve çok önemli bir pozitivizm eleştirisidir. Onlara göre pozitivizm insana mekanik ve determinist bir çerçevede sanki çıplak olgular ve nesneler olarak yaklaşır. Böylesi bir pozitivist an-

layış, tarihsel materyalizmde de mevcuttur ve bu durum parti liderleriyle entelektüellerini eleştiriden korumuştur. Dolayısıyla, Sovyet Marksizmindeki bürokratik otoriteryanizm böylesi bir pozitivist anlayıştan kaynaklanır (Bottomore, 1989). Pozitivizm, aynı zamanda, kapitalist ideolojinin en etkili biçimidir ve insanlara dünyayı olduğu gibi kabul etmesi gerektiğini öğretmektedir (Agger, 1991).

Bu anlamda eleştirel kuramcılar, Marx'ın ekonomi politiğe yaptığı katkının önemini teslim ederken, bunun günümüz toplumunu anlamada yetersiz bir temel oluşturduğunu düşünmektedirler. Devletin giderek daha çok alanlara yayılması, "altyapı" ve "üstyapı"nın artan kenetlenmesi, "kültür endüstrisi" adını verdikleri olgunun yayılması, otoriterliğin gelişmesi; bütün bunlar, ekonomi politiğin diğer ilgi alanlarıyla bütünleştirilmesi gerektiğine işaret eder. Böylece siyaset sosyolojisi, kültürel eleştiri, psikanaliz ve diğer disiplinler, eleştirel kuramın çerçevesinde kendilerine bir yer buldular. Mülkiyet ve kontrole ilişkin temel sorunun yanı sıra, işbölümü, bürokrasi, kültürel örüntüler ve aile yapısına ilişkin sorunları ortaya atan Frankfurt okulu, "eleştiri"nin konusu olan alanı kesin bir biçimde genişletmiş ve "siyasal" nosyonunun dönüşmesine yardımcı olmuştur (Bottomore, 1996).

Diğer taraftan Frankfurt okulu teorisyenleri, devrim ve devrimci özne sorunsalı karşısında Marx'tan epeyce uzaklaşmaktadırlar. Marx'ta devrimin asıl öznesi işçi sınıfıyken, Frankfurt okulu teorisyenlerine göre artık bu durum değişmiştir. Özellikle Marcuse'a göre işçi sınıfı kapitalist sistemle bütünleşmiş ve kendi olumsuzlanmasını bir şekilde ortadan kaldırmıştır. Marcuse'e göre artık işçi sınıfının zincirlerinden başka kaybedecek çok şeyleri vardır, çünkü tekelci kapitalizm işçi sınıfına birçok yarar sağlamıştır (Marcuse, 1991: 40). Böylece, Marcuse, yeni bir devrimci özne arayışı içerisine girer. Bu devrimci özne ise ancak mücadele sırasında şekillenir (Marcuse, 1998: 73).

Frankfurt okulu teorisyenlerine göre kapitalizmin iç dinamiği değişmekte, dolayısıyla, devrimin yolu da değişmektedir. Devrimci özne, baskıyla karşılaşan gençler, feministler, etnik gruplar, aydınlar ya da alt tabakadaki insanlardır. Dolayısıyla, Frankfurt okulu, sosyalist bir devrimin olabileceğine hala inanmakta, ne var ki, bu amacın gerçekleştirilebilmesi için işçi sınıfını artık yeterli görmemekte, onun yerine bütün insan gruplarını, Marcuse'ün yaptığı gibi işçi sınıfı dışındaki diğer toplumsal hareketleri (özellikle gençlik hareketlerini) eş deyişle "halk"ı geçirmektedir.

Tarihselci yaklaşımlar var olanı nedenleri ve belirlenimleri içerisinde ele alırken, bunun tersine yapısalcılar, tarihe, dolayısıyla da eş zamanlılığa genellikle uzak durmuşlardır. Yapısalcılık, genel anlamıyla tarihi dışlar ve onu ihtimallere indirger (Zimmerman, 1976: 73). Bunun en iyi örneğini Althusser'in yapısalcı tezlerinde bulmak olanaklıdır.[49] Althusser'in temel tezleri şunlardır: (1) Bilginin nesneleri ile gerçek nesneler arasındaki ayrım; (2) üst yapıların göreli özerkliği; (3) ideolojinin sürekliliği; (4) herhangi bir tarihsel konjonktürde üst belirleme; ve (5) tarihsel sürecin öznesiz doğası (Sprinker, 1995: 204). Burada Althusser'in ve takipçilerinin bütün tezleri üzerinde değil fakat kendilerinden sonra gelen post-yapısalcılara ve post-Marksistlere yolları açan görüşlerinden bahsedilecektir.

Genel olarak söylendiğinde yapısalcılık, yapının özneye göre öncel olan, yani özne tarafından belirlenemeyen yanlarını vurgulayan bir yaklaşımdır. Marksizmi burjuva anlayışlardan uzaklaştırmaya çalışırken Althusser'in yaptığı şey de, geliştirdiği tezleri böylesi bir yapısalcı anlayışla içiçe geçirerek üretmesidir. Buradan yola çıkan Althusser, Marksizmin, (1) ekonomist yorumlarına ve (2) humanist ve tarihselci yo-

[49] Althusser, kendisinin yapısalcı ya da Spinozacı olmadığını iddia etmesine rağmen, genellikle yapısalcı yaklaşım içinde ele alınmaktadır (bkz. Althusser, 1991).

rumlarına karşı çıkar. Ama bütün bunların ötesinde, Althusser'in bu tür yorumlara ulaşmasına neden olan şey, onun bilim felsefesi anlayışıdır. Ona göre bilim ya da kuram, tarihselci Marksistlerin ileri sürdüğü gibi pratik tarafından doğrulanan ya da yanlışlanan bir şey değildir. Toplumsal kuramlar, tıpkı matematik ya da fizik gibi, tamamen kendilerine içsel olan yöntemlerle doğrulanırlar. Dolayısıyla, onları doğuran tarihsel koşullardan bağımsız olarak doğru ya da yanlıştırlar (Eagleton, 1996: 195). Bu nedenle Althusser, kendi bilgisinin nesnesini oluşturan, daha doğrusu kendi deyişiyle, "kendi bilimsel olgularını hazırlayan" (Althusser, 2002: 225) saf teorik aktivitelerin önemini vurgulamakta, bu arada Poster'a göre kuram ve pratik arasındaki ilişkiyi de koparmamaktadır (Poster, 1974: 394). Kuram pratikle ilişkilidir elbette, ama kuramın doğruluk ya da yanlışlığı pratik tarafından belirlenmez. Çünkü Althusser'e göre anlam, keşfedilmekten çok yaratılan bir şeydir (Smith, 1989: 496). Bir deneyimi, pratiği anlamak için düşünürler tarafından yaratılan kavramlar ön koşuldur, ama kuramın doğruluğunu test etmek pratikle ilişkili değildir. Nitekim bilgi, öznesiz bir süreçtir. Bu anlamda düşünüldüğünde hem amprizm hem de humanizm birer ideolojiden başka bir şey değildir. Nitekim amprizm gerçek nesnelerle kuramsal nesneleri birleştirmekte, humanizm ise kuram ile pratik arasında var olan ayrımı ortadan kaldırmaktadır (Poster, 1974: 395).

Böylesi bir bilim anlayışı, Althusser'in bütünlük anlayışında şu türden bir yaklaşıma neden olur: Toplum, ekonomik, politik ve ideolojik yapıların bir çokluğundan oluşur, yani, bunların her birinin yarattığı pratiklerin bir koleksiyonudur (Swingewood, 1998: 358; James, 1997: 163; Callinicos, 2004: 399) ve bunların hiçbirisi bir merkez oluşturmaz. Yukarıda belirtildiği gibi bilimsel kuramların kendileri de başlı başına bir pratiktir ve kuram ile uygulama arasında (teori ve pratik arasında Marx'ın kurduğu türden bir

ilişkinin tersine) belirli bir uzaklık vardır. Dolayısıyla, kuram da bir pratik olarak bireylerin politik kararlarından bağımsızdır, ya da göreli olarak bir özerkliğe sahiptir. Rollerimiz ve yaptığımız bütün faaliyetler bu pratikler aracılığıyla bizlere verilir. Bu aynı zamanda, egemen olan tek bir çelişkinin olmadığı, doğrusu, toplumda birbirini etkileyen çok sayıda çelişki olduğu anlamına gelir (Poster, 1974: 401; James, 1997: 165). Bu noktadan sonra Althusser, toplumsal değişmelerin bu sayısız olan çelişkilerce üstbelirlendiğini ileri sürer. Çelişki, herhangi bir ekonomik nedene indirgenemez, daha çok üstyapı tarafından belirlenir.

Altyapıya karşılık üstyapıyı vurgulayan Althusser, tarihin nihai olarak sosyalizme doğru akmadığını iddia eder (Althusser, 1991). Ona göre kapitalizmin yıkıma doğru gitmemesini sağlayan şey hukuki-siyasal ve ideolojik üstyapı aracılığıyla sağlanır. Üstyapı kurumları baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlar olarak ikiye ayrılır ve baskı aygıtları zor kullanarak işlerken, ideolojik aygıtlar rızaya dayalı olarak ideoloji kullanarak işler (Althusser, 2002: 29). Althusser kapitalist ve sosyalist sistemlerin, insanları ideolojiler, yani bilim dışı olan şeyler aracılığıyla yarattığı yanılsamalarla sisteme bağladığına inanmaktadır. İnsanlar böylece yaşadıkları sisteme "ikna edilebilir" hale gelmektedir.

> Öznenin emirlerine özgürce boyun eğsin, yani kendi tabiyetinin eylem ve hareketlerini 'tek başına tanımlasın' diye birey özgür özne olarak çağrılır. Tabiyet altına alınmaları yoluyla ve tabiyet altına alınmaları için vardır ancak özneler (Althusser, 2002: 60).

Bu anlamda ideoloji, birey-özneler yaratır ve bu birey özneler bir taraftan özneleşirken aynı zamanda ideolojinin gereklerini de yerine getirir. Böylece sistem ideoloji aracılığıyla kendi kendisini yeniden üretebilmektedir. Burada Althusser'in yaptığı, altyapı belirlenimli siyaset olarak eko-

nomizmi reddederek, yerine, üstyapının da belirleyici olduğu durumları koymaktır. Ancak bu arada, üstyapı ve altyapı kurumları arasındaki ilişki de koparılmış, kurumlar göreli olarak özerk konumlara getirilmiş, ekonomi ise sadece son kertede, o da dolayımlar aracılığıyla belirleyici bir konuma indirgenmiştir. Böylece Althusser, işi siyaset ve siyasi mücadelenin üstünlüğü tezine kadar vardırmaktadır (Tünay, 1994: 451).

Bu noktada belirtilmesi gereken en önemli şey, Althusser için ideolojilerin insanın bilinciyle ya da kavrayışıyla (dolayısıyla Marx'ın dediği gibi yanlış bilinçle) ilgili olmadığıdır. Bilgi öznesiz bir süreçken, ideoloji daha çok pratikle, dolayısıyla deneyimle ilişki içindedir ve bu nedenle de özneleri içerir. İdeoloji, deneyimlerden çıkar ve deneyimler doğru bir bilgi üretemezler. (Eagleton, 1996: 215). Dolayısıyla insanlar/bireyler, toplumsal yapının kendilerine önceden hazırladığı rolleri yerine getiren eyleyiciler olarak karşımıza çıkar, yoksa "özneler" olarak değil. Bireylere kendilerini özne olarak düşündüren şey, aslında, ideolojidir. "Eyleyici-özneler tarih içinde, yalnızca üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin belirlenimleri ve biçimleri içerisinde hareket eder" (Althusser, 1987: 75).

Dolayısıyla böyle bir yaklaşım, insanın özne olarak bir takım iradi kararlarında özgür olduğunu yadsımak anlamına gelir. İnsan, kişisel olmaktan çok yapısal olan bir takım güçlerin taşıyıcısından başka bir şey değildir. Bu anlamda, tarihin yapıcısı olarak insan öznenin varlığı yadsınmakta, böylece de özne toplumsal kuram içinde çözülmektedir (Çelik, 1999: 107). Bu kavrayışın, Althusser'in post-Marksistlere yapmış olduğu yol göstermelerden belki de en önemlisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü post-Marksistlerin önünde artık sadece yapıyla aktör arasındaki var olan bağlantıyı da koparmak kalmıştır.

Althusser'in takipçisi Poulantzas'ın en önemli önermelerinden birincisi, Althusserci yaklaşımın da temel önermelerinden olan, devletin ekonomik altyapıya "görece özerkliği"dir. Poulantzas'ın belirttiğine göre, "görece özerklik" ile devlet ve hakim sınıflar arasındaki ilişki kastedilmektedir. Yani "devlet", "hakim sınıflar" karşısında görece özerktir (Poulantzas, 1977: 155). Dolayısıyla ekonomik altyapı ile bir üstyapı kurumu olan devlet arasındaki ilişki düşünülürken bu özerklik göz önünde tutulmalıdır. Bu önerme, anlaşılacağı gibi, Althusserci yaklaşıma dayanılarak üretilmiştir. Poulantzas'ın bu yaklaşımı, biraz daha ileride siyasal olguların başatlığı görüşünü savunmaya kadar gidecektir (Wood, 1985: 37).

Ne var ki, Poulantzas'ın post-yapısalcıların kendi teorilerine bir takım gerekçelendirme olanakları sağlayan yaklaşımı, sınıf anlayışında daha fazla belirgin olmaya başlar. Poulantzas'a göre işçi sınıfının ve diğer toplumsal sınıfların tanımı, sadece üretim ilişkilerinde bulundukları konuma göre yapılamaz.

> Üretim biçimlerinin düzeylerinin karşılıklı somut bileşiminin etkileri, ..., sınıf bölünmeleri, sınıf erimeleri, sınıf kaynaşmaları, kısacası sınıfların bir üstten ve bir alttan belirlenme olguları serisini, özgül kategorilerin oluşumunu, vb. doğururlar. Bunların bileşimin içindeki konumları, her zaman saf üretim biçimlerinin incelenimi ile belirlenemez" (Poulantzas, 1992: 65).

Burada Poulantzas'ın vurguladığı nokta, sadece altyapıdan kalkılarak çözümleme yapılamayacağı, politik-ideolojik belirlenimlerin de önemli olduğudur. Böylece, bütün sınıflar üretim sürecinin dışında, dolayısıyla da sömürü ilişkilerinin dışında tanımlanmaktadır. İşçi sınıfının sömürü ilişkilerinin dışında tanımlanması ise, ister istemez dar bir sınıf tanımına yol açmaktadır. Poulantzas'a göre işçi sınıfı ile yeni küçük burjuvazi arasındaki ayrımın ana yapısal ölçütü üretken

emekle üretken olmayan emek arasındaki ayrımdır. "Poulantzas, işçi sınıfına giren kişinin üretken işçiyle eş anlamlı olduğunu savunuyor. Beyaz yakalı işçileri işçi sınıfından ayırmak için üretken emekle üretken olmayan emek arasındaki ayrımı kullanır" (Wood, 1985: 47).

Poulantzas'ın politik alana verdiği ayrıcalık ile dar bir sınıf tanımlaması, Laclau tarafından önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilir.

> Sınıfın belirlenmesinde ideoloji ve siyaset de araya girer, dolayısıyla küçük burjuvazinin sınıfsal birliği, üretim ilişkilerindeki fraksiyonların ideolojik ve politik düzeyde aynı etkileri göstermesi ile sağlanır (Laclau, 1998: 122).

Dolayısıyla Laclau'ya göre, sınıf çelişkisi dışında bir çelişkinin varlığı önem kazanır. Orta sınıflar ya da ara katmanlar, egemen üretim ilişkilerinden kopuktur. Bu çelişki, üretim düzeyinde değil, fakat politik ve ideolojik ilişkiler düzeyinde ortaya çıkar. Bu anlamda bu bir sınıf çelişkisi değildir. Aynı zamanda bu durum, halk kimliğinin sınıf kimliğinden daha önemli olduğu anlamına gelmektedir (Laclau, 1998: 124). Anlaşılacağı üzere, Althusser'le başlayan ve Poulantzas'la devam eden üretim dışındaki alanlara verilen önem Laclau'da doruğuna ulaşmaktadır. Yani, yapısalcıların üst yapı kurumlarına vermiş olduğu göreli özerklik, post-Marksistlere ve post-yapısalcılara gelindiğinde tamamen özerk bir biçime dönüşür; dolayısıyla göreli de olsa alt yapı ile üst yapı arasındaki ilişki artık tamamen koparılmıştır. Böylece Laclau, işçi sınıfının yerine "halk"ı geçirerek ve halk-devlet çelişkisinin de ekonomik değil fakat siyasal bir mücadele olduğunu vurgulayarak, demokrasi mücadelesi için "yeni toplumsal hareketleri" öne çıkarmaktadır. Laclau'nun geldiği nokta, Anderson'un belirttiği gibi, Batı Marksizminin tarihinde ortaya çıkan teori ve pratik ilişkisinin ortadan kalkması anlamında yorumlanabilir (Anderson, 2004).

Gramsci'nin yaptığı Marksizm eleştirisi, bir taraftan Marksizmi geliştirmenin yolunu açarken, diğer taraftan günümüzün sol kuramcıları için de bulunmaz bir nimet olmuştur. Gramsci'nin "kültüre" ve "siyasal alan"a ilişkin yaptığı vurgu, sınıftan koparılarak yorumlanmış ve nesnel sınıf çıkarları anlayışı bir kenara atılmıştır. Gramsci'nin sivil toplum kavramı kapitalizmle uyum sağlamak için değil ona karşı bir silah olarak düşünülmesine rağmen (Wood, 1990), onun yaklaşımı sınıf çatışması yerine devlet ve halk ya da devlet ve birey çatışması biçimine dönüştürülmüştür. Örneğin, Cohen ve Arato'ya göre, günümüzde özerk ve demokratik bir sivil toplum için mücadele veren kolektif aktörler, "devlet karşısında toplum"un savunulmasının göstergeleridir (Cohen ve Arato, 1992: 492). Ama asıl olarak yapısalcı Marksistlerin geliştirdikleri yaklaşımlar bu süreçte önemli bir ayrım noktasını oluşturur. Nitekim, Althusser'in ideolojik devlet araçlarının işlevi üzerine yorumları ve bu araçları göreli olarak özerk hale getirmesi, ekonomi ve diğer toplumsal kurumlar arasındaki ilişkinin özerkleştirilerek "üstbelirleme" kavramının ortaya atılması işçi sınıfından uzaklaşma niyetinde olanlar için yeni bir yol açmıştır. Aslında bu yaklaşım, tarihsel materyalizmin değişik yollarla Althusserci bir biçimde tahrif edilmesinden başka bir şey değildir. Peşi sıra Laclau ve Mouffe, önce Gramsci'den devraldıkları hegemonya gibi kavramları, -sanki Gramsci'de sınıf diye bir şey yokmuş gibi- sınıfsızlaştırarak, sonra ekonomi ile siyaset arasındaki ilişkiyi büsbütün koparark -ve sanki Gramsci'de ekonomi, siyaset ve sivil toplum arasındaki ilişki bütünüyle koparılmış gibi- sivil toplumcu bir siyasetin en önemli temsilcileri olmuşlardır. Kapitalist toplumda sınıf çelişkilerini diğer çelişkilerle eşit düzeyde gören bakış açıları için "toplum", bir sömürü düzeni olmaktan çok, her şeyin olabileceği belirsiz bir toplum olarak ele alınır. Burjuva sınıfının kendi hegemonyasını kurabilmesinin yolu da böylesi bir belirsizlik ortamından

geçmektedir belki de. Laclau ve Mouffe, sivil toplumu dönüştürecek siyasal partilerden çok yeni toplumsal hareketlerin gücüne dayanan liberal-demokratik bir toplum önerir (Aronowitz, 1987: 2). Yeni toplumsal hareketlere ilişkin olarak Laclau ve Mouffe'un söyledikleri, en iyi biçimde, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'den hareket ederek anlaşılabilir. Bu kitapta Laclau ve Mouffe, söylem teorisi çerçevesinden Marksizm sonrası bir bakış açısı ile günümüz toplumlarında siyasetin ve yürütülecek hegemonya mücadelelerinin niteliğine ilişkin tezlerini geliştirirler. En temelde bu proje, özselciliği reddeden ve siyasal mücadelelerin hedefini ve alanını söylemsel stratejiler yoluyla eklemlenen (articulate) özne konumlarından yürütülecek hegemonya mücadeleleri olarak tanımlayan bir projedir.

Diğer taraftan, özneyi tarih sahnesinden ve toplumsal analizlerden çıkaran yapısalcı ve yapısalcılık-sonrası kuramlarla, ideolojilerin sonunu ilan eden kuramlar karşısında, Touraine'in tarihsel bir bakış açısı ile, toplumun kendine ilişkin edimde bulunma ve dolayısıyla "toplumsal eylem" dediğimiz şeyi tanımlayan kültürel yapıyı değiştirebilme yetisini üzerine, ya da bir başka deyişle, tarihsel yasalara ve maddi gereksinimlere boyun eğmek zorunda olmayan kadınlar ve erkeklerin kültürel yaratıları ve toplumsal mücadeleleri ile kendi tarihlerini üretmeleri hakkında Touraine; "özneyi geri döndürür". Bu anlamda Touraine, programlanmış toplumda yeni toplumsal hareketleri "özne" konumunda yeni tarihsel edimciler olarak görmektedir. Çünkü toplumsal sınıf kavramının yerini toplumsal hareket kavramı almaktadır. Böyle bir toplumda işçi hareketi "devrimci özne" konumunu kaybetmiş, yerine, kültürel malların üretimine ve bu üretimin amaçlarına odaklanan yeni çatışma zeminlerinin yarattığı "yeni toplumsal hareketler" geçmiştir (Touraine, 1995: 274-282).

Anlaşılacağı üzere, Gramsci'den başlayıp Althusser, Poulantzas ve diğer post-Marksistler'e kadar gelinen süreçte teori ve pratik ilişkisinin farklı biçimlerde yorumlanış eğilimlerinin geldiği nokta, bu teori ve pratik ilişksiinin koparılmasından başka bir şey değildir. Böyle olunca kimin hangi güdüyle ve neden toplumsal bir dönüşümü gerçekleştirmeye niyetleneceği sorusu aslında yanıtsız kalmaktadır. Diğer taraftan, bütün bu teorisyenlerin de vurguladığı gibi, günümüzde Marksizmin krizinden bahsetmek de olanaklıdır. Dolayısıyla, Marksist teorisyenlerin dillendirdiği sorunlardan ve tartışmalardan yola çıkarak bütünsel bir Marksizm geliştirmeye ihtiyaç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

2. Yeni Toplumsal Hareket Teorileri

Çalışmanın devamında yeni toplumsal hareketlere ilişkin ileri sürülen yaklaşımlar üzerinde durulacak ve bu yaklaşımlar bir sınıflandırma yapılarak incelenmeye çalışılacaktır.[50] Her ne kadar ortak noktalarda sınıflandırılabilse de bu hareketlere ilişkin ileri sürülen teoriler birbirlerinden farklı özelliklere de vurgu yapmaktadırlar. Bu nedenle yer yer tek tek kuramcıların yeni toplumsal hareketler hakkında neler söylediğine de değinilecektir.

Yeni toplumsal hareketler, genel olarak, "endüstriyel toplumdan" "postendüstriyel topluma", "örgütlü kapitalizm"den "örgütsüz kapitalizm"e geçişin sonucu olarak ortaya çıkmış, geçmişin nesnel sınıf çıkarlarına dayalı olarak hareket eden

[50] Bu çalışmanın ilgisi sadece yeni toplumsal hareketler üzerinedir. Ancak, çağdaş sosyal hareketler konusunda farklı çalışmalar da vardır. Kaynak mobilizasyonu paradigması, kolektif eylem yaklaşımı bunlardan birkaç tanesidir. Bütün sosyal hareket yaklaşımları arasındaki benzerliklerden yola çıkılarak bir sentez yapmak olanaklıdır. Böylesi bir sentez denemesi için Diani, (1992)'ye bakılabilir. Diani'nin bu çalışmasında yaptığı, yeni toplumsal hareketlerle kolektif eylem ve kaynak mobilizasyonu gibi yaklaşımlar arasında bir senteze ulaşmaya çalışmaktır.

işçi sınıfı hareketlerine karşılık, merkezine dağıtım meseleleri yerine kültür, kimlik, özerklik, nitelikli yaşam meselelerini koyan hareketler olarak ele alınmaktadır. Bu hareketlerin protestonun yeni bir biçimini sundukları ve ileri endüstriyel toplumların özelliklerini yansıttıkları ileri sürülür[51] (Walsh, 1988; Adam, 1993; Rose, 1997). Yeni toplumsal hareketler, Marksizmin eksikliklerine yönelik olarak ortaya çıkan bir reaksiyon olarak da görülmektedir (Epstein, 1990; Laclau ve Mouffe, 1985; Plotke, 1990). Buradaki temel vurgu, devlet, ekonomi ve siyasetin birbirinden ayrıldığı ve devletten bağımsız bir sivil toplumun varlığı, ya da böyle bir sivil toplumun geliştirilebileceği iddiasıdır. Daha önce vurgulandığı gibi postmarksist kuramcılar, siyasetin bizim inşa etmiş olduğumuz bir şey olduğunu, bu nedenle de siyasetin iktisadi durum üzerinde bir önceliği/üstünlüğü olduğu tezini ileri sürmüşlerdir (Eagleton, 1996: 285). Öyleyse, yeni toplumsal hareketlerin aktörlerinin çıkarları, içinde bulundukları sınıfsal konumlarından değil, çıkarlarını kendilerinin belirledikleri siyasal konumlarından gelmektedir. Bu nedenle de çağdaş toplumsal hareketlerin toplumsal değişmenin merkezi olarak işçi sınıfını gören teoriler tarafından yeterince iyi bir biçimde açıklanamadığı ileri sürülmüştür (Pichardo, 1997; Eyerman, 1984; Olofsson, 1988). Bu anlamda çağdaş yeni toplumsal hareketlerin, "ideoloji ve amaçlar", "yapı" ve "katılımcılar" açısından eski toplumsal hareketlerden farklılık gösterdiği ileri sürülmektedir. Buna göre, yeni toplumsal hareketler "ideoloji ve amaçlar" açısından ekonomik yeniden dağıtım meselelerine odaklanmaktan çok yaşam kalitesi ve yaşam biçimleri üzerine vurgu yapmakta, "yapıları" açısından lidersiz ya da dönüşümlü bir liderlik anlayışını kabul eden, "katılımcılar" açısından ise orta

[51] Yeni toplumsal hareketlerin ileri endüstriyel topluma özgü olmadığına ilişkin bir tartışma için bkz. D'anieri, vd. 1990 ve Rose, 1997).

sınıf bireyleri, gençleri ve yüksek eğitim almış bireyleri kapsayan hareketler olarak değerlendirilir (Pichardo, 1997).[52] Buna benzer olarak Robin Cohen (1998), yeni toplumsal hareketleri genel anlamda yeni yapan ve onları eski toplumsal hareketlerden ayıran altı temel özellik sıralamaktadır. Ona göre yeni toplumsal hareketler; (a) kültürel ve kişisel kimliklere yönelirler; (b) teknlojik devlete karşı kültür ve sivil toplumu savunurlar; (c) yaşam niteliğine ilişkin ihtiyaçlara odaklanırlar; (d) karar verme süreçlerini demokratikleştirmişlerdir; (e) alternatif anlam çatılarının gündelik hayatta üretimiyle beslenirler; ve (f) demokratik ve katılımcı biçimleri deneyimlemektedirler.

Pakulski'ye göre yeni toplumsal hareketler üç noktada eski hareketlerden farklılık göstermektedir. Bunlardan birincisi "jenerasyon"dur. Jenerasyon açısından bugünkü hareketlerin gençleri kapsadığı ve jenerasyon kavramının sınıf kavramına göre daha açıklayıcı olduğu savunulmaktadır. İkincisi, "statü politikaları"dır. Burada anlatılmak istenen, eski işçi-burjuva çatışmasının yerini statü grupları arasındaki çatışmanın almasıdır. Üçüncü belirleyici özellik ise "sivil toplum" kavramıdır. Buna göre, yeni toplumsal hareketler sosyalist bir devrimi amaçlamayan, devletin değil de sivil toplumun egemen olduğu, hareketin odağının siyasal değil sosyo-kültürel bir odağa oturduğu hareketlerdir (Pakulski, 1993: 131). Benzer biçimde, yapılan bazı araştırmalar bir harekete katılım ya da bir derneğe üye olma ile yaş, eğitim, gelir düzeyi ve medeni durum arasında, hatta dinsel yöne-

[52] Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır ancak, genel olarak kabul edilen yeni toplumsal hareketlerde orta sınıftan bireylerin etkin olduğu yönündedir. Örneğin, bu hareketleri sınıf temelinde açıklamayan yaklaşımlar, yeni toplumsal hareketlerin farklı toplumsal sınıflara dayandığını ileri sürmektedirler (bkz. Steinmetz, 1994:184; Kriesi, 1989). Aynı zamanda, yeni toplumsal hareketlerin, onların sınıfsal konumuyla değil fakat savundukları ortak değerlerle tanımlanabilecekleri ileri sürülmektedir (bu konuda detaylı açıklamalar için bkz. Pichardo, 1997).

limler ve dinsel ibadetlere katılım arasında çok güçlü korelasyonel ilişkiler bulmuştur (örn. Curtis, 1971; Cutler, 1976; Knoke, 1986; Knoke ve Thompson, 1977). Örneğin Cutler'a göre toplumsal hareketlere katılımda yaş oldukça önemli bir etkenken, yaş ile gelir ve eğitim düzeyi arasında da önemli bir ilişki vardır. Buna göre, yaşlılar daha düşük gelire sahiptir ve daha düşük eğitim almışlardır. Bireylerin gelir ve eğitim düzeyi arttıkça da katılım oranı artmaktadır. Dolayısıyla da, toplumsal hareketlere katılımda genç olmak önemli bir etkendir, çünkü gençler aynı zamanda hem yüksek gelire hem de yüksek eğitime sahip olan gruptur (Cutler, 1976: 44).

Diğer taraftan Inglehart yeni toplumsal hareketlere katılımın bütünüyle değerlerin değişmesiyle ilgili olduğunu ileri sürerek, postmateryalist değerlerin gelişmesiyle birlikte bu hareketlere katılımın arttığını ileri sürmektedir (1990: 52). Yeni toplumsal hareketlerin dillendirdiği değerler konusunda Johnston ve arkadaşları şu özellikleri sıralamaktadırlar:

(a) Yeni toplumsal hareketler, kimliklerin yeni ve daha önce önemli olmayan boyutlarının ortaya çıkışını gösterir. Çelişkiler ve harekete geçirici faktörler, ekonomik yakınmalardan ziyade, kimlik ile ilgili olan kültürel ve sembolik sorunlara ilişkindir. Yeni kimlikler, hem özel hem kamusal kimlikler olarak şekillenirler;

(b) Yeni toplumsal hareketlerin ideolojik karakteri işçi sınıfı hareketinin ve ortak eylem için birleştirici ve bütünleştirici bir unsur olan Marksist ideoloji anlayışının tam zıddı bir noktada durur (Johnston, vd. 1994: 5-6). Dolayısıyla yeni toplumsal hareket kuramcılarına göre bu hareketlerin savunduğu değerler geçmişin eski hareketlerinden farklı olarak, (1) doğrudan emek-sermaye çatışması temelinde değil fakat post-materyalist referanslara dayalı "yeni siyaset"in gelişmesine ve (2) ekonomik yeniden dağıtım ya da siyasal iktidarla ilgili sorunlara değil, hayatın niteliğine ilişkin so-

runlara vurgu yapmaktadır. Bu anlamda, ülkedeki ya da genel olarak dünyadaki bütünsel sorunlarla değil, yaşam kalitesine ilişkin daha spesifik sorunlarla uğraşırlar. Dalton, vd. (1990) ise yeni toplumsal hareketlerin bir sınıf temeliyle açıklanamayacağını, ancak onların temel niteliklerini politik kurumlardan özerkliğin, merkezsiz ve demokratik bir yapının belirlediğini, kültürel ve yaşam niteliğine ilişkin sorunlarla ilgilendiklerini ileri sürmektedirler. Dalton vd.'ne göre yeni toplumsal hareketler, birinin kendi yaşamı ile ilgili kararlara kendisinin katılımını savunmaktadırlar ve bu amaçları onları emek hareketleriyle rekabete sokmaktadır (1990: 10-16).[53] Aksine Klandermans, yeni toplumsal hareketlerin geleneksel örgütlenme biçimlerinden ayrı olarak ele alınmasının aşırı basitleştirme anlamına geldiğini ileri sürerek, yeni

[53] Burada değinilmesi gereken önemli bir nokta, yeni toplumsal hareketlerin emek hareketleriyle rekabete girdiğine ilişkin bu değerlendirmenin bütünüyle doğru kabul edilemeyeceğine ilişkindir. Basitçe söylenirse, eski ve yeni hareketler arasına konulan ayrım, bireyin kendi yaşamına ilişkin kararlara katılma talebine dayanılarak yapılamaz. Nitekim, Türkiye'de demokrasi ve sivil toplum tartışmalarında da benzer bir sorun yaşanmaktadır. Türkiye'de bu sorunu tartışanlar genellikle 1980 sonrasını milat olarak kabul ederler ve ileri sürdükleri müzakereci idealleri 1980 öncesi emek örgütlerinde, yani eski toplumsal hareketlerde aramazlar. Oysa bazı araştırmaların da gösterdiği gibi Türkiye'de 1980 öncesinde fabrikalarda ve maden ocaklarında yaşanan bir takım özyönetim örnekleri vardır. 1968 yılında Alpagut maden ocağında yönetime el koyan maden işçileri tüm işçilerin katıldığı işçi genel kurulları oluşturmuş ve bu uygulama katılımcı karar alma süreçlerini uygulayan bir özyönetim örneği olmuştur. Aynı zamanda 1970'de Günterm Kazan Fabrikası'nda, 1977 yılında ise Aşkale maden ocağında benzer özyönetim deneyimleri yaşanmıştır. Kaldı ki, işyerlerinde işçiler tarafından pratiğe aktarılan özyönetim örnekleri sadece Türkiye'de değil, aynı zamanda Endonezya ve Cezayir gibi ülkelerde de görülmüştür (Yaraşır, 2002: 39-42, 307-312, 547-558, 607-608). Bu örnekler emek örgütlerinin bireylerin kendisi ile ilgili kararlara kendisinin katılımına hiç de yabancı olmadığını gösterdiği gibi, bu anlamda yeni toplumsal hareketlerle bir rekabet içinde olamayacağını da göstermektedir. Bu nedenle de eski ve yeni toplumsal harketler arasındaki ayrım, bireylerin bu örgütlenme türlerinde kararlara katılım biçimi üzerinden kurulamaz.

hareketlerin eski hareketler tarafından sağlanan fırsat ve kaynakları kullandığını ileri sürer. Bu anlamda Klandermans (1990: 125-135)'ın vurguladığı gibi eski ve yeni hareketler arasında yapılan ayrım tamamen bulanıktır. Benzer olarak Duyvendak (1995: 17), orta sınıfların eski emek hareketlerinde, orta sınıf dışındaki diğer sınıfların ise yeni toplumsal hareketlerde bulunmadığı düşüncesinin bütünüyle doğru olmadığını ileri sürer.

Buraya kadar yapılan tartışmalar kısaca değerlendirildiğinde, yeni toplumsal hareketlerin temel nitelikleri ve bu hareketlere katılanların sınıfsal konumu hakkında birbirinden farklı iki farklı yaklaşımın belirgin olarak birbirinden ayrıldığını söylemek olanaklıdır. Buechler'in yeni toplumsal hareket teorilerine ilişkin yaptığı sınıflandırma, bu teorileri "kültürel" ve "siyasal" versiyonlar olarak iki biçime ayırır (Buechler, 2000: 48).

Kültürel versiyon, geçmişteki ve şimdiki toplumsal tipler ve hareket biçimleri arasında daha radikal bir kopma varsayarak post-Marksist bir belirleme yapar. Toplumsal bütünlüğü siyasal versiyonun tersine, semiyotik ya da kültürel koşullarla özdeşleştirir. İktidar ve direnmenin merkezsizleşmiş doğasını vurgular ve gündelik yaşama, sivil topluma, devlet ve sivil toplum arasında özgür alanların yaratılmasına odaklanır. Ve yeni toplumsal hareketlerin toplumsal temelini sınıfla değil, fakat hareketi tanımlayan farklı değerler ve ideolojilerle özdeşleştirir (Buechler, 2000: 50-51). Bu anlamda yeni toplumsal hareketler, sınıf mücadelesinin "yerini almakta", dolayısıyla da sınıf politikası aşılmaktadır (Savran, 1992: 9). Savran'ı takip ederek bu versiyonu "kopuş teorileri" biçiminde adlandırmak mümkün. Nitekim bu teoriler eski ve yeni hareketler arasında bir süreklilikten çok kopuştan bahsetmektedirler. Bu yaklaşım biçimi, Habermas (1984), Laclau ve Mouffe (1992), Inglehart (1990), Touraine (1988), Melucci (1995), Castells (1996) ve Cohen ve Arato

(1992) tarafından temsil edilmektedir. Örneğin, Post-endüstriyel toplum kavramını karşılamak üzere "programlanmış toplum" kavramını kullanan Touraine, bu toplumu tarihin yeni aşaması olarak görmektedir. Programlı toplum, kültürel malların kitlesel olarak üretim ve dağıtımının merkezi bir konuma yerleşmiş olduğu toplumdur (Touraine, 1995: 272). Bu anlamda maddi malların merkezi konumda bulunduğu sanayi toplumundan bütünüyle farklıdır. Sanayi toplumunda demir-çelik, tekstil gibi sektörlerin ifade ettiğini, programlanmış toplumda eğitim, sağlık ve kitle iletişimin üretimi ve dağıtımı ifade etmektedir (Touraine, 1995: 272). Programlanmış toplum, bireyleri, malları ve fikirleri, daha önceki toplumların yapmış olduğundan çok daha fazla yoğun olarak sirkülasyona sokar ve yöneten ve yönetilen arasındaki mesafeyi artırır (Touraine, 1988: 105-107). Touraine günümüzde özel yaşamın ve tüm kültürel alanın siyasetin alanına girdiğini ve "özel yaşam"ın her zamankinden daha fazla kamusal bir şey olduğunu, ortaya çıkan toplumsal çelişkilerde merkezî bir yer tuttuğunu ve toplumsal hareketlerin belkemiğini oluşturduğunu söylemektedir (Touraine, 1988: 14). Toplumsal aktörler artık tarih adına değil, kendi adlarına konuşmakta ve şeylerin gidişatını yönetmeyi istemekten çok kendi özgürlüklerini; iktidar, şiddet ve propaganda araçları tarafından ezilmeden kendileri olabilme hakkını istemektedir. "Aktör"ün dönüşü, bu anlamda, bir fetih değil savunma ruhuyla anlaşılmalıdır; bireylerin kendilerinin güçlü bir kolektif hamlede erimelerini istemez, aksine kollektiviteye karşıdır ve ne toplumu ne de 'Devlet'i tanrıları olarak kabul etmez. Toplumsal yaşamın doğal ya da tarihsel kanunlar yoluyla düzenlenmediğini ama kültürel yönelimleri belirlemek için mücadele edenlerin eylemlerine dayandığını iddia ederek kolektif özgürleşimden çok bireysel hak ve özgürlüklere inanır. Günümüzün toplumsal aktörlerinin karşı çıkışı kendi projelerini gerçekleştirmelerinin, hedeflerini ta-

nımlamalarının ve istedikleri çatışmalara, tartışmalara ve pazarlıklara girmelerinin önünde engel oluşturan araçlar ve söylemlere yöneliktir (Touraine, 1988: 18). Bu anlamda Touraine, programlanmış toplumda yeni toplumsal hareketleri "özne" konumuna yerleştirmekte ve bu hareketleri yeni tarihsel edimciler olarak görmektedir. Çünkü toplumsal sınıf kavramının yerini toplumsal hareket kavramı almaktadır. Bu toplumlarda işçi hareketi "devrimci özne" konumunu kaybetmiş, yerine, kültürel malların üretimine ve bu üretimin amaçlarına odaklanan yeni çatışma zeminlerinin yarattığı "yeni toplumsal hareketler" geçmiştir (Touraine, 1995: 274-282). Ptaksis meselesi de Touraine'in çözümlemesinde bu yolla halledilmektedir.

Benzer olarak Melucci'ye göre günümüzün toplumsal hareketleri, hem dış dünyamızın -yani bütün yerküreninhem de insanlar olarak doğamızın radikal dönüşümler geçirdiğini gösteren temel işaretlerdir. İçinde yaşadığımız gerçekliğin tamamıyla kültürel bir yapı haline geldiği ve bu gerçekliğe dair sahip olduğumuz temsillerin dünya ile kurduğumuz ilişkide süzgeçler gibi işlediği bir dönemde, sorunlar ve sosyal aktörlerden söz ederken kullandığımız uluslar ötesi boyut, her şeyden önce insan eyleminin kültürel olarak kendi uzamını yaratabileceğinin göstergesidir. Dünyanın kültürel ve simgesel olarak algılandığı bu dönem, aynı zamanda insan eyleminin kültürel boyutunun üretim ve tüketim süreçlerinin temel hedefi haline gelişinin de zirve noktasıdır (Melucci, 1999: 8).

Diğer taraftan Laclau ve Mouffe'a göre yeni toplumsal hareketler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen "yeni hegemonik formasyon"a karşılık olarak yükselmiştir. Bu süreç üç gelişim aşaması izler. Bunlardan birincisi, ekonomik düzeyde "yaygın birikim rejiminden yoğun birikim rejimine geçiş" ile birlikte ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin metalaşması olgusudur (Laclau ve Mouffe, 1992: 197). Bu birikim

rejiminin temeli, kapitalist üretim ilişkilerinde işleyen mantığın tüm toplumsal ilişkilere yayılmasıdır. İkincisi, "Refah devleti"nin müdahaleci karakterinin bizzat kendisidir. Toplumsal ilişkilerin metalaşmış olması nedeniyle devlet, olabildiğince genişlemiş ve daha geniş alanlara müdahale etmek zorunda kalmıştır. Bu artan müdahale, bürokratikleşmenin de sürekli büyümesine neden olmuş ve bu bürokratik biçime karşı yeni çatışma biçimleri doğurmuştur (Laclau ve Mouffe, 1992: 198-199). Bu sürecin sonuncu unsuru, kitle iletişim araçlarının gelişmesidir. Kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte homojenleştirici bir içeriğe sahip olan kitle kültürü ortaya çıkmış ve bu da yeni tabiyet biçimleri yaratmıştır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler, toplumsal hayatın metalaşmasına, bürokratikleşmesine ve homojenleştirilmesine karşı direnişin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır (Laclau ve Mouffe, 1992: 201; Bertram, 1995: 89). Aslında bu hareketlerin iktidarı ele geçirmek gibi bir amaçları yoktur. Daha çok sivil toplumda özerklik ve eşitsizliklerin giderilmesi türünden kültürel bir takım talepleri dillendirmektedirler. Bu anlamda yeni toplumsal hareketler, yukarıda bahsettiğimiz yeni tabiyet biçimlerini sorgulama alanlarına almaktadırlar ve onlara yeni olma özelliğini veren asıl şey de budur (Laclau ve Mouffe, 1992: 196). Ama asıl önemlisi, bu hareketlerin herhangi bir ideolojiyle eklemlenme biçimleridir. Çünkü bu eklemlenme sayesinde herhangi bir hareket, muhafazakar, otoriteryan, özgürlükçü, sosyalist vb. bir kimliğe bürünebilir. Ne var ki, yeni toplumsal hareketler toplumu bir bütün olarak dönüştürebilme anlamında ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Daha doğrusu, toplumda böyle bir konuma sahip olan bir hareketten ya da özneden bahsedilemez (Laclau ve Mouffe, 1992: 206-208).

Kopuş teorileri çerçevesinde bahsedilmesi gereken bir diğer kuramcı Habermas'dır. Aslında Habermas'ın böylesi bir çerçeve içinde değerlendirilmesi bir paradoks olarak gö-

rülebilir, zira Habermas postmodernizme karşılık modernizme bir süreklilik atfetmektedir. Ne var ki, daha önceki bölümlerde bahsedildiği gibi, Habermas'ın "yaşam dünyası" ve "sistem dünyası" arasında yapmış olduğu keskin ayrımdan dolayı ve yeni toplumsal hareketlerin eski hareketlerin tersine yaşam dünyasında bir anlam kazandıklarını ileri sürdüğü için Habermas'ın teorisi kopuş teorileri içinde değerlendirilebilir. Basitçe Habermas, yeni toplumsal hareketleri insanın özgürleşmesi/kurtuluşu düşüncesinin tarihsel özneleri olarak değil, ileri kapitalist toplumlardaki meşruiyet, rasyonalite ve motivasyon sorunlarına işaret eden unsurlar olarak görür. Bu hareketlerin ortaya çıkışı yaşam dünyalarının kolonileştirilmesi eğilimine karşı geliştirilen tepkinin bir sonucudur (Habermas, 1981: 35). Bu hareketlerin dikkat çektiği bürokratik ve ekolojik sorunların önemini ve bu hareketlerin simgeleştirdiği kültürel karşı çıkışın/meydan okumanın sisteme ilişkin düzenleme gereksinimini ifade ettiğini kabul etse de, Habermas, onların karşı-kurumlar geliştirilmesi ve yaşam dünyalarının içerisinde "kurtarılmış bölgeler" yaratılması önerilerini gerçekçi bulmaz (Habermas, 1981: 34). Gerekli olan şeyin küresel ölçüde planlanan ve yönetimsel araçlar sayesinde uygulanacak olan ekonomik ve teknik çözümler olduğunu ileri sürer (Habermas, 1981: 35-37). Önceleri yeni toplumsal hareketleri yalnızca "savunmacı" nitelikte gören Habermas, daha sonra Cohen ve Arato'ya göndermede bulunarak, yeni toplumsal hareketleri bir yandan programları sayesinde siyasal sistemi doğrudan etkileyen, diğer yandan kendi kimliklerini ve eylem kapasitelerini olduğu kadar, hem sivil toplumu hem de kamusal alanı canlandıran ve genişleten hareketler olarak görür. Bu hareketler, "saldırgan" anlamda, bütün toplumu ilgilendiren sorunlar ortaya koyup, bu sorunlara yaklaşım için bir takım yöntemler ve olanaklı çözümler önerirler; yeni bilgileri açığa çıkarırken -yani, kamusal düşüncede bir

değişikliğe yol açar ve dolayısıyla kurumlara baskı yapabilirlerken- "savunmacı" anlamda, mevcut örgütlenme ve kamusal etki yaratma kanallarının yapısını sürdürmeye, alt-kültürel karşı-kamular ve kurumlar (subcultural counterpublics and counterinstitutions) oluşturulması, genişletilmiş haklar ve reformdan geçirilmiş kurumlar gibi yeni alanlar kazanmaya çalışırlar (Habermas, 1996: 370). Dolayısıyla Habermas aslında temel olarak iki önerme ileri sürmektedir: (1) var olan çatışma ve çelişkiler sistem ve yaşam dünyası arasındaki ek yerinde yoğunlaşmıştır, ve (2) bu çatışma ve çelişkiler sermaye ve emek arasındaki çatışma/çelişkilerden artık farklıdır (Edwards, 2004: 113). Emek-sermaye çatışması değil ama, Habermas'a göre sistem ve yaşam dünyası arasındaki çatışmalar toplumsal hareketleri üreterek kamusal alanın gelişimini kışkırtabilir. Tam da bu noktada Habermas'ın modernist anlayışı da ortaya çıkar: Yeni toplumsal hareketler modernist projede yer alıp da gerçekleştirilemeyen (yani bitmemiş bir proje olarak kalan) özgürlük ve demokrasi vizyonunu da canlı tutabilme potansiyeline sahiptir (Edwards, 2004: 116).

Johnston, Larana ve Gusfield'e göre, barış hareketleri, anti-nükleer hareketler, öğrenci hareketleri, ekolojik hareketler, eşcinsel hareketler, kadın hareketleri, siyah hareketler gibi birbirinden çok farklı özellikler taşıyan ve 'yeni toplumsal hareketler' kavram çatısı altında açıklanan toplumsal olgular uzun süre boyunca ideoloji, örgüt ve rasyonalite kavramlarına dayalı olarak ortaya çıkan toplumsal hareketlere ve bu hareketleri ortaya çıkaran toplumsal yapıya odaklanarak açıklanmaya çalışıldıysa da, hareketlerin 'kendi gerçeklikleri' geleneksel kavramsal çerçevelerin yetersizliğini ortaya koymuştur. Bu hareketleri, geçmişin eski ideolojik hareketleri ya da akılcı biçimde örgütlenmiş çıkar grupları çerçevelerinden yola çıkarak anlamak oldukça zor görünmek-

tedir (Johnston, vd. 1994: 5-6). Onlara göre yeni toplumsal hareketlerin başlıca özellikleri şöyle sıralanabilir:

- Yeni toplumsal hareketler katılımcıların yapısal rolleri ile açık bir bağ sergilemez. Yeni toplumsal hareketlerin toplumsal tabanı sınıf yapısını aşar ve daha çok yaş, toplumsal cinsiyet gibi toplumsal statü unsurlarına göndermede bulunur.
- Yeni toplumsal hareketlerin ideolojik karakteri işçi sınıfı hareketinin ve ortak eylem için birleştirici ve bütünleştirici bir unsur olan Marksist ideoloji anlayışının tam zıddı bir noktada durur.
- Yeni toplumsal hareketler, düşünceler ve değerler çoğulluğu sergiler; pragmatik yönelimler ile birlikte katılımcıların karar alma mekanizmalarına katılımını genişletecek olan kurumsal reformları hedefler. Gündelik yaşamın "demokratikleşme dinamiği"ne ve siyasal boyutlar karşısında toplumsal yaşamın sivil toplum boyutunun genişlemesine işaret eder.
- Yeni toplumsal hareketler, kimliklerin yeni ve daha önce önemli olmayan boyutlarının ortaya çıkışını gösterir. Çelişkiler ve harekete geçirici faktörler, ekonomik yakınmalardan ziyade, kimlik ile ilgili olan kültürel ve sembolik sorunlara ilişkindir. Yeni kimlikler, hem özel hem kamusal kimlikler olarak şekillenirler.
- Birey ile kolektif arasındaki sınırlar belirsizdir. Birçok hareket, mobilize olmuş gruplar içinde veya onlar yoluyla değil, bireysel eylemler biçiminde ortaya çıkar.
- Yeni toplumsal hareketler genellikle insan yaşamının kişisel ve mahrem yönlerini kapsar; gündelik yaşam alanlarına uzanır.
- Sabote etmek ve direniş gibi radikal mobilizasyon taktiklerini kullanırlar, şiddet içermeyen sivil itaatsizlik eylemlerine başvururlar.

- Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ve canlanışı, Batı'nın geleneksel siyasal katılım kanallarına ilişkin yaşanan güven krizi ile ilgilidir.
- Yeni toplumsal hareketler parçalı, dağınık ve merkezsizdir.

Marksist ve işlevselci analizlerin yeni toplumsal hareketleri incelemede yetersiz olduğunu iddia eden Larana, yeni toplumsal hareketlerin 'tarihin öznesi' olarak düşünülen sınıf ve sınıf bilincinin toplumsal bir hareketin birliği için bir önkoşul olarak kabul edilmesini sorguladıklarını söyler. Yeni toplumsal hareketler için sınıf, mobilizasyonun temeli değildir ve bu hareketlerin ideolojik çoğulluğu/çoğulculuğu eylemde örtüşmenin temelini oluşturur (Larana, 1994: 226).

Kültürel versiyonun tersine siyasal versiyon, neo-Marksist bir yaklaşımdan yola çıkarak ileri kapitalizmi toplumsal bütünlük olarak ele alır ve yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ile ileri kapitalizm arasında güçlü bağlar olduğunu vurgular. Bu yaklaşıma göre, sınıf temelli ve sınıf temelli olmayan hareketler arasında uygun ittifaklar ve koalisyonlar kurulabilirse eğer yeni toplumsal hareketler ilerici bir değişim için potansiyel oluşturabilir. Aynı zamanda, çağdaş sınıf yapısını analiz ederek yeni toplumsal hareketlerin toplumsal temelini sınıf terimleriyle tanımlarlar (Buechler, 2000: 50). Ortaya çıkan yeni çelişki ve antagonizmaların, genel olarak emek-sermaye çelişkisinin karmaşıklaşmış dolayımları olduğunu iddia ederler (Savran, 1992: 9). Bu siyasal versiyonu Savran'ın yaptığı biçimde "süreklilik teorileri" olarak adlandırmak mümkün. Bu süreklilik teorileri daha çok Offe (1985; 1988), Wallerstein (1993) ve Raymond Williams (1989) tarafından savunulmaktadır.

Nitekim Offe'ye göre yeni hareketlerin aktörleri, kendilerini yerleşik siyasal ve ekonomik kodlarla tanımlayamamaktadırlar. Buna rağmen, yeni toplumsal hareketlerin tabanı bütünüyle belirsiz değildir. Bu hareketlerin tabanını yeni

orta sınıf, eski orta sınıfın unsurları (çiftçiler, esnaf ve zanaatkarlar) ve doğrudan emek piyasasında bulunmayanlar, yani öğrenciler, işsizler ve ev kadınları oluşturmaktadır (Offe, 1985: 831-832). Diğer taraftan, yeni toplumsal hareketler tarafından dile getirilen bireysel özgürlük, eşitlik, katılım, barış ve dayanışmacı toplumsal örgütlenme gibi değerler hiç de "yeni" değildir. Bu değerler ve ahlaki normlar, burjuvazi ve işçi sınıfının ilerlemeci hareketlerinden miras alınmıştır. Dolayısıyla bu hareketler ne "anti-modernist" ne de "postmateryalist" bir özelliğe sahiptir. Daha çok modernleşmenin modern bir eleştirisi olarak görülmelidir. Bu anlamda yeni hareketlerin yükselişi, "hakim" ve bazı "yeni" değerlerin bir çatışmasından çok, modern kültürün değerlerinin kendi içindeki iç çelişki ve tutarsızlıklarının sonucu gibi görünmektedir (Offe, 1985: 835-836; Bagguley, 1992: 31). Benzer olarak Wallerstein kapitalizmin içsel mantığı ile ırkçılık ve cinsiyetçilik arasında, yani üretim ile üretim dışı alanlar arasında bağlantılar kurmaya çabalar (Savran, 1992: 16). Bu noktada Wallerstein, kapitalizmin iki temel özelliğinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, artı değeri artırmak için ücretli emekle çalışanların giderek çoğalmasıdır. Buna bağlı olarak ikinci özelliği ise emek gücünün değerini azaltmak için ücretli emek arasında yapısal bir takım tabakalaşmalar yaratmaktır. Bu anlamda cinsiyetçilik, ırk ayrımcılığı türünden ayrımlar kapitalizmin lehine olarak tabakalaşmış ve farklılaşmış bir ücretli emek yaratır. Dolayısıyla kapitalizm, bir taraftan bütün insanların ücretli emeğe katılımını sağlarken diğer taraftan emek gücü arasında ırkçı, cinsiyetçi vb. ayrımlar üretir (Wallerstein ve Balibar; 1993: 47-49). Ne var ki bu ayrımlar kadınların ya da etnik azınlıkların ücretli emeğe katılımını engelleyecek kadar ayrımcı olamazlar. Çünkü ücretli emeğe onların da katılımı önemlidir. Diğer taraftan, kapitalist sistem ücretli emek içindeki bu katmanlaşmanın ortadan kalkmasını sağlayacak biçimde de

eşitlikçi değildir ve olamaz. Bu nedenle Wallerstein'a göre örneğin cinsiyetçi ve ırkçı ayrımlara karşı mücadele eden toplumsal hareketler kapitalizmi tehdit edebilecek potansiyel bir güç taşımaktadırlar. Diğer taraftan Arrighi, Wallerstein ve Hopkins'e göre yeni toplumsal hareketler henüz kendilerine uygun örgütlenme biçimleri geliştirememişlerdir ve kitleleri bir anlamda apolitiktir (Arrighi, 1995). Buna benzer olarak Williams'a göre son yılların en önemli toplumsal hareketleri örgütlü sınıfın çıkarları ve kurumları dışında gelişmeye başlamıştır. Ne var ki, barış hareketi, ekoloji hareketi, kadın hareketleri, insan hakları savunucuları, üçüncü dünya ile dayanışma, kültürel yoksulluk ve bozulmaya karşı kampanyalar vb. türden hareketlerin hepsi de yanlış bir biçimde "sınıf politikasının ötesine geçmek" biçiminde yorumlanmıştır. Williams, belli başlı çıkar gruplarının sınırlarının dar olduğunu kabul etmekle birlikte, çevre, barış, insan hakları gibi sorunların hepsinin de bizi tekrar sanayi üretim tarzının başlıca sistemlerine ve özellikle de sınıflar sistemine götürmektedir. Bu anlamda yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkması ile ileri kapitalizm arasında çok güçlü bağlar bulunmaktadır. Kaldı ki Williams'a göre, bazı sendikaların yeni toplumsal üretim gruplarının, yeni toplumsal üretim biçimlerinin oluşturulmasına yönelik önerileri, yeni toplumsal hareketlerle bir takım bağlantı biçimlerini olanaklı kılacak önemli gelişmelerdendir (Williams, 1989: 167). Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler kesinlikle sınıf dışı sayılamazlar. Yeni toplumsal hareketlere ilişkin bu iki teoriyi aşağıdaki gibi karşılaştırmak olanaklıdır.

Kopuş Teorileri (Kültürel Yaklaşım)	Süreklilik Teorileri (Siyasal Yaklaşım)
- Yeni toplumsal hareketler sosyalist ideolojinin, modernleşme sürecinin ve refah devletinin eleştirisini yaparak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle eski toplumsal hareketlerden keskin bir ayrıma işaret ederler.	- Yeni toplumsal hareketlerin talepleri kapitalizmin sınıf yapısından kaynaklanan sorunlara karşı bir tepkidir ve ekonomik yapıdan özerk değildir. Yeni toplumsal hareketlerin talepleri, bu nedenle, eski toplumsal hareketlerden miras alınmış görünmektedir.
- Yeni toplumsal hareketler orta sınıf temelli hareketlerdir.	- Yeni toplumsal hareketler eski ve yeni orta sınıflardan, işsizlerden, öğrencilerden, ve emeklilerden oluşur. Dolayısıyla bu hareketler sınıflar arasındaki bir ittifaka dayanır.
- Kimlik yönelimli talepler içerirler. Bu nedenle de üretim ilişkileri gibi kavramlarla açıklanamazlar.	- Bu hareketlerin talepleri üretim ilişkilerinden ayrılamaz. Bu talepler emek-sermaye çelişkisinin karmaşık dolayımlarıdır.
- Yeni toplumsal hareketler merkezsiz ve hiyerarşik olmayan örgütlenme biçimleri ortaya koyarlar.	- Yeni toplumsal hareketler örgüt içinde yatay ve dikey olarak daha az bir farklılaşma üretir (özellike Offe'ye göre).

Diğer taraftan, hem kopuş hem de süreklilik teorileri eski ve yeni hareketler arasında önemli bir takım farklılıklar olduğunu savunmaktadırlar. Örneğin Offe, Yeni toplumsal hareketler ile eski hareketler arasında, temalar, değerler, etkinlik biçimleri ve aktörler olmak üzere dört düzeyde farklılıklar olduğunu ileri sürer. Buna göre; üzerinde durdukları temalar açısından yeni hareketler çevrenin korunması, insan hakları, barış gibi konulara vurgu yaparlar. Eski hareketler

ise daha çok ekonomik büyüme ve paylaşım konuları üzerinde durmaktadır. Değerler açısından yeni hareketler kişisel özerklik ve kimliği, eski hareketler ise bireysel tüketim özgürlüğünü ve maddi tüketimi öne çıkarır. Offe'ye göre eski hareketler resmi ve hiyerarşik örgütlerle etkinlik yaparken, yeni hareketler gayri resmi ve kendiliğinden gelişen örgütleri içerir. Son olarak aktörler/katılımcılar açısından eski hareketler çıkar çatışması içeren sosyo ekonomik grupları, yeni hareketler kolektif çıkara dayanmayan sosyo ekonomik grupları içine almaktadır. Diğer taraftan yukarıda belirtildiği gibi Offe, bu ayrımları yaparken eski ve yeni arasında bir takım süreklilikler bulunduğunu, bu iki hareketin birbirinin rakibi ya da zıttı olarak düşünülemeyeceğini belirtir (Offe, 1987: 73).[54]

Son olarak belirtmek gerekir ki, her iki kuram tarafından genel olarak kabul edilen yaklaşıma göre, yeni toplumsal hareketler merkezsiz, açık, yapılaşmamış ve hiyerarşik olmayan bir özelliğe sahiptirler. Çünkü toplumun bürokratikleşmesine, metalaşmasına ve homojenleşmeye karşıdırlar ve toplumsal kurumların liberter yollarla dönüştürülmesi arayışındadırlar (Adam, 1993; Pichardo, 1997; Offe, 1985; Kitschelt, 1993; Zimmerman, 1987; Touraine, 1981; Dalton, vd., 2001; Martell, 1994; Norris, 2001).

Kopuş teorilerinin en temel sorunlarından biri, bu yaklaşımların daha çok batı toplumlarına ve ileri kapitalist toplumlara özgü olmasıdır (Pichardo, 1997; Mesazros, 1989). Örneğin, Habermas'ın ve Laclau ve Mouffe'un teorileri gelişmeye ve refah devleti koşullarına, Touraine'in teorisi sembolik malların üretimine dayalı programlanmış bir topluma vurgu yapar. Diğer taraftan, yapılan bazı araştırmalar yeni toplumsal hareketlerin etkilerinin ve aktivitelerinin yüksek oranlarda post-materyalist değerlere sahip ülkelerde bile

[54] Buna çok benzeyen başka bir ayrım Martell (1994)'te yapılmaktadır.

önemli değişikliklere sahip olduğunu göstermiştir. Örneğin, güçlü hareketlere ve postmateryalist değerlere sahip Hollanda ve Almanya sivil itaatsizlik eylemlerine katılmada en düşük oranlara sahiptir. Bunun tersine, daha materyalist değerlere sahip olan Fransa'da sivil itaatsizlik eylemlerine katılım Avrupa Ülkeleri arasında en yüksek düzeydedir (Koopmans, 1996). Bu anlamda, Türkiye toplumunun yüksek post materyalist değerlere sahip olduğunu söylemek olanaksız olmasına rağmen, feminist, çevreci vb. yeni toplumsal hareketlerin geliştiği gözlenmektedir. Bu durum, kopuş teorileriyle kolayca açıklanamayacak bir durumdur. Kaldı ki, Türkiye'deki hareketler incelendiğinde, bunların çoğunluğunun hiyerarşik ve merkezi bir yapıya sahip olduğu ve toplumun her kesiminden insanları içerdiği gözlenmektedir (Akşit, vd., 2002).[55] Bu anlamda süreklilik teorilerinin kopuş teorilerine oranla Türkiye'deki yeni toplumsal hareketleri anlama ve açıklamada daha işlevli ve uygun olduğu söylenebilir. Dolayısıyla D'Anieri'nin deyişiyle, "eski hareketlerde yeni, yeni hareketlerde eski" birçok özelliği bulmak mümkündür (D'Anieri, vd., 1990). Bu anlamda, Fuentes ve Frank'ın belirttiği gibi, yeni toplumsal hareketlerin Batı'da orta sınıftan, Güney'de popüler işçi sınıfından ve Doğu'da ise her ikisinden oluşan sınıf bileşimlerinin ayırt edilmesi önemlidir (Fuentes ve Frank, 1990: 29). Buna benzer olarak, örneğin Hellman (1994)'ın Meksika'daki yeni ve eski toplumsal hareketleri karşılaştırmalı olarak çalıştığı araştırmasında ulaştığı sonuçlar yukarıda vurgulanan sonuçları desteklemektedir.

> Meksika hareketlerine ilişkin çalışmamda, geçmişle kopuştan çok bir süreklilikle karşılaştım. Kırsal hareketlerin

[55] Ne var ki, bunun aksini savunanlar da vardır. Örneğin, Şimşek (2004)'e gore Türkiye'deki Kürt hareketi, Alevi hareketi, feminist ve İslamcı hareketler post-materyalist değerlere sahiptir, orta sınıflara dayanmaktadır ve merkezsiz örgütlenmeler üretmişlerdir.

ne temel amaçlarının ne de taktik ve stratejilerinin çok belirgin olarak değişmediğini farkettim. Bu süreklilik, Meksika politik sistemindeki yavaş değişimi yansıtır. Eski örgütlerin stratejisi, tıpkı yeni olanlar gibi, kendilerini önce yerel sonra ulusal düzeyde güvenilecek bir güç olarak oluşturmak, ve eninde sonunda devletten tavizler koparmaktı. 1968'den önce kullanılan teknikler bugünkü hareketler tarafından kullanılan baskı ve seferberlik taktiklerinden çok farklı değildi. Gösteriler, oturma eylemleri, protesto yürüyüşleri, dilekçe vermeler ve mektup yazma kampanyaları eski hareketlerin kullandığı taktiklerdi (Hellman, 1994: 130).

Böylesi bir süreklilik, Habermas'cı tekil kamusal alan anlayışının yerine, alternatif/karşıt ya da proleter bir kamusal alanın yaratılmasını da olanaklı kılmaktadır. Dolayısıyla, hem demokratik hem de alternatif/proleter bir kamusal alanın oluşumunu eski ve yeni toplumsal hareketler arasında kurulabilecek ittifakların belirleyeceğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Bu, Negt ve Kluge'nin, bir bütün olarak toplumu temsil ettiğini ileri süren burjuva kamusal alana karşıt olarak proleter bir kamusal alanın yaratılmasını olanaklı kılar.

Aynı zamanda Castells'den yola çıkarak yeni toplumsal hareketleri; (a) hareketlerin kimliği; (b) hareketlerin rakibi/düşmanı; ve (c) hareketlerin toplumsal hedefi açılarından da değerlendirmek olanaklıdır (Castells, 1997: 2). Bu durumda yeni toplumsal hareketler, en temel düzeyde insan ilişkilerini dönüştürmeyi hedefleyen feminizm ve çevrecilik gibi ilerici/öncü (proactive) olabilecekleri gibi, tanrı, ulus, etnisite (etnik kimlik), aile gibi şu anda tehdit altında bulunan varoluş kategorilerini korumaya yönelik savunmacı ve tepkisel hareketler de olabilirler. Bu durumda yeni toplumsal hareketleri aşağıdaki gibi sınıflamak mümkündür.

	Formel	İnformel
İlerici/Öncü (Proactive)	+	+
Savunmacı/Tepkisel	+	-
Hareketin kimliği	Tasarı kimlik*	Direniş kimliği*
Hareketin rakibi/düşmanı	Sistem içi çözülebilecek sorunlar	Yeni küresel düzen, kapitalist sistemin yarattığı evrensel sorunlar
Hareketin hedefi	Siyasal kurumları etkileyerek değiştirme, spesifik sorunlar	Doğrudan eylemde bulunma, evrensel sorunlar

* *Direniş kimliği* (resistance identity), toplumsal baskının mantığı tarafından değersizleştirilen ya da ayıplanan konumlardaki aktörler tarafından oluşturulur ve toplumsal kurumların değerlerinden başka değerler temelinde direniş ve hayatta kalış siperleri oluşturma çabalarını anlatır. *Tasarı kimlik* (project identity), ellerinde bulunan kültürel malzemelerle, toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan kimlikler oluşturmaya çalıştıklarını gösterir (Castells, 1997: 8).

Ne var ki Türkiye'de yapılan bazı araştırmalar göstermiştir ki[56] Castells'in değerlendirmesinin tersine, bütün çevreci ve feminist hareketleri ilerici/öncü olarak nitelendirmek her zaman olanaklı değildir (bkz. Castells, 1997: 71). Kaldı ki, çevreci ve feminist hareketlerin hedefleri, rakipleri ve kimliği söz konusu olduğunda her biri birbirinden çok farklı özellikler gösterebilmektedirler.[57] Yukarıda bahsedilen çalışma-

[56] Bkz. Akşit vd., 2002; Coşkun, 2006.

[57] Nitekim, Latin Amerika ve Avrupa'daki toplumsal hareketler üzerine yapılan bazı araştırmalar, bu toplumlardaki toplumsal hareketler arasında bu toplumların kendi özgül koşullarından kaynaklanan çok önemli

lara göre kadın ve çevre hareketleri gerek yapı ve örgütlenme açısından gerek ideolojik/politik açıdan gerekse devlet kurumlarıyla ve birbirleriyle ilişkileri açısından farklılıklar taşımaktadırlar. Bu nedenle de bu hareketlerin, söylendiği gibi kapitalizmin yeni biçimleri üzerinde yeni toplumsal kontrol biçimleri oluşturabilmesi en azından bugün için zor görünmektedir (bkz. Wallerstein ve Balibar, 1993). Bu noktada söylenebilecek en önemli şey, farklı hedeflere ve yapılara sahip bu örgütlenme biçimlerinin, Türkiye'de demokratik bir kamusal alanın yaratılmasında gerek devletle gerek birbirleriyle mücadele/çelişki içinde gelişen perspektiflerini gelecekte nasıl değiştirip dönüştürecekleridir.

---

farklılıklar ortaya çıkarmışlardır. Örneğin Slater'a gore, devlet iktidarının merkezileşmesinin derecesi, devletin sosyal güvenliğe ilişkin işlevleri, devletin sivil topluma nüfuz etme derecesi gibi farklılıklar Latin Amerika ve Avrupa'daki yeni toplumsal hareketlerin gelişiminin neden farklı olduğunu açıklar (akt. Hellman, 1992). Yeni toplumsal hareketler, Latin Amerika'da bu belirlenimler etrafında somutlaşmaktadır.

SONUÇ YERİNE: TOPLUMSAL HAREKETLER VE PROLETER KAMUSAL ALAN

"Gerçek bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda türsel varlık olursa, ne zaman insan kendi güçlerini sosyal güçler olarak tanır ve örgütler, ve böylece sosyal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir."

K. Marx
Yahudi Sorunu

Kamusal alan, katılımcı demokrasi, toplumsal hareketler, sivil toplum gibi kavramlar günümüzde toplumsal gelişmeleri ve değişmeleri anlamak, incelemek amacını güden çalışma ve tartışmalarda sıkça göndermede bulunulan kavramlardır. Farklı disiplinler içinde yapılan çalışmalarda veya farklı tartışma zeminlerinde, bu türden kavramlarla sürekli olarak karşılaşmaktayız. Kavramlar çerçevesinde yapılan tartışmaların 1980'lerin sonu ile 1990'ların başında oldukça hararetlendiği görülmektedir. Modern demokratik yapının kamusal alana yaygınlaşmış bir demokrasi anlayışıyla geliştirilmesi gerektiği çerçevesinde değerlendirilen mü-

zakereci, agonistik ve örgütsel demokrasi yaklaşımları, demokrasinin şimdilerde yaşamış olduğu meşruiyet krizi karşısında getirilen çözüm önerileri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu türden yaklaşımlar, vatandaşların kendilerini ilgilendiren sorunlar hakkında kendilerinin karar almasına dayalı bir anlayışa dayanmaktadır. Bunların uygulanabildiği alanın ise, eski toplumsal hareketlerden farklı olarak yaşam niteliğine vurgu yapan yeni toplumsal hareketler olduğu vurgulanmakta, bu hareketlerin gerek savundukları değerlerin gerekse örgütsel yapılarının bu demokrasi yaklaşımlarının uygulanmasında daha uygun olduğu ileri sürülmektedir. Ne var ki Habermas'dan Laclau ve Mouffe ile Hirst'e kadar gelen kuramcılar, çoğunlukla burjuva liberal kamusal alanı idealize etmektedirler. Fraser'ın deyişiyle söylenirse, örneğin Habermas, liberal ya da burjuva olmayan, rakip kamusal alanları incelemeyi ihmal ettiği içindir ki bir burjuva kamusal alanı idealleştirmektedir (Fraser, 1990: 60-61). Dolayısıyla hem müzakereci ve örgütsel demokrasi hem de agonistik demokrasi savunucuları, içinde müzakerelerin, mücadelelerin, hasımlıkların yaşandığı tek ve kapsayıcı bir kamusal alanı demokrasinin zorunlu koşulu olması gerekçesiyle birbirleriyle çatışma içinde olan kamusal alanların çoğulluğuna tercih eder. Böylece de "müzakere" sürecinin bizzat kendisinin bir toplumsal hareketi ehlileştirici/düzene koyucu yanı unutularak toplumsal hareketlerin değiştirici gücü tek ve kapsayıcı bir kamusal alana sıkıştırılmıştır. Oysa "ehlileşmiş olmak", toplumsal hareketlerin, sadece "sistemin bir kenar süsü" (Bora, 1997: 32) olması anlamında intiharı demektir. Süreç böyle işlediği müddetçe yeni toplumsal hareketlerin bir bütün olarak sistemi etkileme potansiyelleri de ortadan kalkacaktır. Diğer taraftan, burjuva liberal bir kamusal alan savunusunun bugün sosyal bilimlerde hegemonik bir üstünlüğünün var olduğundan da bahsedilebilir. Zira Habermas'ın burjuva kamusal alan kavramlaştırmasına karşılık Negt ve

Kluge'nin (1993) yaptığı "proleter karşıt kamusal alan" kavramlaştırması ne gerektiği gibi değerlendirilebilmiş ne de çok fazla tartışılmıştır. Kaldı ki, çalışmalarının Almanca ilk baskısı 1972 tarihli olmasına rağmen, İngilizce'de tam olarak ancak 1993 yılında yayınlanması da bunun bir kanıtı olarak gösterilebilir. Negt ve Kluge, Habermas'ın daha sol ve Marksist bir eleştirisini yaparak proleter bir karşıt kamusal alanın ve bunun burjuva kamusal alan ile ilişkisinin araştırması üzerine yoğunlaşırlar.

Bu sonuç bölümünde iddia edilecek olan şudur: (1) Negt ve Kluge'nin çalışmalarına dayanarak, çoğul kamuların, yani burjuva kamusal alandan farklı ve ona karşıt olarak bir proleter kamusal alanın varlığının kabulünün Habermas, Laclau ve Mouffe'un önerdiği kamusal alan kavramından daha açıklayıcı olduğu; ve (2) böylesi bir proleter/karşıt kamusal alanın yeni ve eski toplumsal hareketlerin ortak mücadelesi ile burjuva kamusal alana rakip olabilme potansiyelinin varlığı. Karşıt kamuların varlığının ileri sürülmesi, sivil toplumculuğun ya da çoğulculuğun kutsanması anlamına gelmemekte, tersine, hakimiyet koşulları altında oluşmuş olan kamusal alanların varlığını (Fraser, 1990: 70) ve bu yolla da burjuva kamusal alanın hakimiyetine karşı mücadele etme olanaklarının koşullarının yaratılmasını savunmak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda böyle bir yaklaşım, başta sınıfsal eşitsizlikler olmak üzere, cinsiyetçi, ırkçı vb. eşitsizlikleri kamusal alan oluşumunun temeline yerleştirerek mücadeleyi bu türden eşitsizliklere yöneltir. Dolayısıyla da sivil toplum ve siyasal toplum ayrımı yapmayarak çoğul kamusal alanların politik karar alma süreçlerine katılımlarını, siyasal topluma müdahale etme ve onu değiştirme güçlerini artırır.

Burada şu kısa hikayeyi anımsamakta fayda var belki. "Me-ti Özdeyişler" kitabında, öz ve biçim ilişkisini tartıştığı bir bölümde Bertolt Brecht kısa bir öykü anlatır:

Bay Keuner bir resmi izliyordu, resimdeki şeylere çok başına buyruk bir biçim verilmiş olduğunu gördü. Dedi ki - 'kimi sanatçılar dünyayı gözlemlerken birçok filozofun yaptığını yapıyorlar. Biçim için çaba gösterirken özü yitiriyorlar. Bir kez bir bahçıvanın yanında çalıştıydım. Elime bir bahçe makası tutuşturup, bir defne ağacını budamamı istedi. Ağaç bir saksı içindeydi ve bir kutlama günü için kiraya verilmişti. Bunun için küre biçiminde olması gerekiyordu. Hemen sağdan soldan fışkırmış filizleri budamaya başladım. Ne kadar çok çaba tüketmiştim küre biçimini yakalamak için, ama epey zaman bunu başaramadım. Birinde bir tarafından, diğerinde öbür tarafından çok kesmiş oluyordum. Sonuçta bir küre olduydu, ama küre küçücüktü. Bahçıvan düş kırıklığı içinde: 'iyi, bu küre, ama defne nerede?' dediydi".

Habermas'ın burjuva kamusal alanı da öyle budanmış ve küçülmüştür ki, örneğin proleter yaşam alanını ya da burjuva yaşam alanından farklı/alternatif yaşam alanlarını içermez. Aslına bakılırsa küre yapayım derken defneyi kaybetmektedir. Negt ve Kluge'nin belirttiği gibi:

> Kamusal alan kavramının hüküm süren yorumlarındaki çarpıcı olan şey, birçok olguyu bir araya getirmeye çalışmaları, fakat en önemli iki yaşam alanını dışlamalarıdır: bütün endüstriyel aygıtlar ve ailedeki toplumsallaşma. Bu yorumlara göre kamusal alan, sözde toplumun tümünü temsil etmesine rağmen temelini herhangi bir belirli yaşam bağlamını özel olarak ifade etmeyen bir ara alandan almaktadır.
>
> Bütün burjuva kamusal alan biçimlerinin karakteristik zayıflığı şu çelişkiden ortaya çıkar: burjuva kamusal alanı tözsel yaşam çıkarlarını dışlar, buna rağmen bir bütün olarak toplumu temsil ettiğini iddia eder..... Burjuva kamusal alanı tözsel yaşam çıkarlarına yeterince oturmadığından kapitalist üretimin daha maddi çıkarlarıyla

müttefik olmak zorunda kalır. Burjuva kamusal alanı için proleter yaşamı "kendinde bir şey" olarak kalır: burjuva kamusal alanı üzerinde bir etkiye sahiptir, fakat onun tarafından anlaşılmaz bir şey olarak kalır." (Negt ve Kluge, 1993: xlvi).

Aslında burjuva kamusal alanın genel iradeyi temsil ettiği iddiası, en başından beri güçlü bir dışlama mekanizması olarak çalışır. Hem işçiler, kadınlar gibi temel toplumsal grupların hem de her türlü farklılığın dışlanması söz konusudur (Hansen, 1993: xxvii-xxviii).

Negt ve Kluge, argümanlarının temel amaçlarını, proleter kamusal alana gerçeklik kazandırma çabalarının incelenmesi ve gelişmiş kapitalist toplumlarda ortaya çıkan çelişkilerin karşıt bir kamusal alan açısından taşıdığı potansiyeli irdelemek (1993: xliii) olarak açıklarlar. Çalışmalarının daha en başında Negt ve Kluge, bütün kamusal alan biçimlerinin "işçi sınıfının bu alandan ne derecede yararlanabildiği", "egemen sınıfların hangi çıkarlarını kamusal alan aracılığıyla sürdürebildiği" soruları etrafında incelenmesi gerektiğini belirtirler (Negt ve Kluge, 1993: 1). Dolayısıyla Negt ve Kluge'nin kamusal alan yaklaşımı, burjuva kamusal alanın dışarıda bıraktığı, kapitalist ekonomik sistemin sömürüp parçaladığı toplumsal emek gücünün tecrübelerinin yeniden güçlendirilmesinin yaratacağı bir devrimci potansiyel olduğu anlayışına dayanır. Bu nedenle de kamusal alanı, devlet ve toplum arasındaki bir ara alan olarak ele almayıp, kamusal alan analizini maddi ve toplumsal yeniden üretim zemininden yola çıkarak kavramlaştırırlar (Özbek, 2004: 37). Bu türden bir kavramsallaştırma, her şeyin kültür/kimlik temelinde açıklanmaya çalışıldığı ve emek kategorisinin politik söylemden dışlandığı günümüz neo-liberal dünyasında emeğin ve toplumsal emek gücünün hala önemli bir mücadele alanı olduğunu düşünenler için oldukça önemli bir takım açılımlar sağlar. Zira Negt ve Kluge'nin kamusal alan anla-

yışı, prosedür ya da müzakere ile uğraşmaz, kamusal alanın üretimle ilişkisini vurgulayarak yaşamsal tecrübelerle ilgilenir. Hansen'in açıkladığı biçimiyle Negt ve Kluge'nin yaptığı, üç farklı kamusal yaşam tipini birbirinden ayırmaktır. Onlara göre toplumsal tecrübenin örgütlenmesinde; (1) klasik liberal burjuva kamusal alan, (2) (endüstriyel-ticari alanları içeren) üretimin kamusal alanları, ve (3) proleter kamusal alan bulunmaktadır. Bu kamusal alan tipleri, aynı mekanı paylaşarak ya da karşılıklı olarak üst üste bindiklerinden birbirlerinden izole edilerek kavranamazlar (Hansen, 1993: xxix). Klasik kamusal alan ile üretimsel kamusal alanın birleşmesinde tekrar ortaya çıkan şey, proleter yaşam bağlamlarının reddedilmesidir. Yaşam bağlamı üretimin ve kamusal alanın bir parçası olur, aynı zamanda ise özerk bir bütün olarak kamusal alanın somut bütünlüğünde tanımlanmadığı için dışlanır (Negt ve Kluge, 1993: 17). Proleter yaşam bağlamı, böylece, iki eşit ama birbiriyle çelişkili parçaya ayrılır. Birincisi, üretimsel kamusal alanlarda emilir ve endüstrileşme sürecine katılır, ikincisi, toplumu belirleyen üretimsel kamusal alan ve üretim sistemleri tarafından kurulmuş çatı ile ilişkisinden diskalifiye edilir. Proleter kamusal alan bu durumda da tecrübesel değerini kaybetmez, ne var ki tecrübe, toplumsal iletişimle "anlaşılamaz" kılınır: sonunda özel bir tecrübe olur (Negt ve Kluge, 1993: 18).

Burjuva sınıfında bireylerin çıkarları hem özel hem de kamusal biçimlerde örgütlenir. Bunun aksine işçilerin çıkarları sadece bir yaşam bağlamına, başka bir deyişle bir proleter kamusal alana girdilerse örgütlenebilir (Negt ve Kluge, 1993: 57). Proleter kamusal alan, egemen burjuva kamusal alanda var olan yaşam bağlamlarını olumsuzlar, üstelik bu, yeni değildir, geçmişte İngiliz Çartist hareketinde, İtalya'daki Maksimalist harekette bile ortaya çıkmıştır. Egemen kamusal alan, yaşam bağlamları arasındaki ilişkiselliği yıkar, bu perspektife göre bağımlı grupların yaşam bağlamları

parçalıdır. Buna karşılık tecrübe eden öznelerin perspektifinden ise bu yaşam bağlamları egemen kamusallığın bütünlüksüz görünmesine neden olan başka bir ufuk oluşturur. Burada üç ayrı öge birbirini diyalektik olarak etkiler: (1) Kapitalist yeniden üretim tecrübesi, (2) tecrübe eden öznelerin kamusal ifade ve temsiliyet ağlarından izole edilmiş olması, ve (3) kapitalist üretim tecrübesinde temellenen direnmeler (Hansen, 1993: xxxii). Dolayısıyla proleter kamusal alan kavramı, toplumsal üretim nosyonu kavramıyla yakından ilişkilidir. Kluge bir söyleşisinde bunu şu cümlelerle ifade eder:

> Habermas sadece söylemsel bir biçimde çalışır. Negt'in ve benim kamusal alan (Öffentlichkeit) kavramımız üretim alanından yola çıkar. Bunu hukuk biliminden bir örnekle yorumlayacağım. Biz, bir üretim yasası olduğunu söylüyoruz. Bir işçi bir şey üzerine çalıştığı zaman, o şey ona aittir. Birisinin üzerinde çalıştığı bir şeyi elinden almak adaletsizliktir. Biz, bu türden yasaları masallarda buluruz, öyle ki, insanların gerçekten anlayabildiği şey bu yasadır. Ne var ki, bizim, bir şeyi onu *yapana* değil de ona *sahip olana* veren dağıtım ilkelerine dayalı bir Roma hukukumuz var. Habermas'ın kamusal alanı dağıtımsal bir alanken, biz üretimsel bir alandan bahsediyoruz. Üzerinde çalışılması gereken, özel yaşamın en mahrem alanlarında işleyen bu üretimsel alandır, zira 1933'teki çöküşün kökenleri onda bulunmaktadır. .....Bu nedenle kamusal alan, fethedilmemesi için farklı yollarla güçlendirilmelidir. Eğer politikanın kabı olarak kamusal alan yetersizse ve bu nedenle Nazi'ler tarafından fethedildiyse, o zaman Habermas'ın yaptığı gibi, 18. ve 19. yüzyılların başarılarını çalışmak, eski kamusal alan kavramlaştırmalarını savunmak ve tekrar etmek faydasızdır, zira onun içinde nesnel olarak ahlaki bir direniş olanaklı olmamıştı. Bu, içinde direniş potansiyelinin saklı olduğu üretim ala-

nını incelememiz gerektiği anlamına gelir (Liebman, 1988: 42).

Dolayısıyla Negt ve Kluge'ye göre kamusal alan, belirli kurumlara, faaliyetlere (kamu otoritesi, kamuoyu, kamu, basın, caddeler ve meydanlar gibi) işaret eder, aynı zamanda da genel bir toplumsal deneyim ufkudur (1993: 16). Bu nedenle kamusal alan, içerisinde toplumsal tecrübenin örgütlenebildiği bir alan olduğu zaman ancak proleterya için bir kullanım değerine sahip olabilir. Buradaki proleterya kavramı, Negt ve Kluge'nin kavrayışında, üretim araçlarından yoksunluk, mülksüzlük olarak ortaya çıkar, bu nedenle de sömürü ya da tahakküm altında olan tüm üretici emek biçimlerini kapsar (Özbek, 2004: 53). Bu tartışmalardan ortaya çıkacak sonuç şudur: proleter kamusal alan, doğrudan emek-sermaye çelişkisi üzerinde yükselen, sınıf mücadelesini öne çıkaran, anti-kapitalist ve kurucu nitelikteki politik eylemliliklerin oluşturduğu bir alandır.

Diğer taraftan proleter kamusal alanda işçi sınıfının pratik politik tecrübesi meselenin düğüm noktasını oluşturur. İşçi sınıfı kendi tecrübelerinin kamusal alanın dar ufkuyla tanımlanmasına izin vermeksizin burjuva kamusal alanıyla nasıl başa çıkacağını ve bu alandaki tehditleri bilmelidir. Aslında işçi sınıfı açısından burjuva kamusal alanın kullanım değeri bulunmamaktadır. Eğer kitleler kamusal alanın gücüyle daha fazla güçlenmiş bir egemen sınıfla savaşmaya çalışırlarsa, bu ümitsiz bir savaş olacaktır. Zira kamusal alanı oluşturanlar aslında kendileri olduğu için bu durumda daima kendilerine karşı savaşıyorlar demektir (Negt ve Kluge, 1993: xlvii-xlviii).

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi Negt ve Kluge'nin kamusal alan anlayışları, işçi sınıfının örgütlenmesi ve mücadele edebilmesi açısından önemli açılımlar getirmektedir. Diğer taraftan karşıt kamusal alanların çoğullaşması başka birçok problemi de ortaya çıkarır. Zira bu türden kamusal

alanların çoğalması, Fraser'ın deyişiyle, toplumsal güçlerin de çoğaldığı anlamına gelmez. Eğer ittifak kurmak için bir takım çabalar olmazsa, bu çoğul kamusallık içinde tekil grupların muhalefeti, ya çok kültürlü çoğulculuk piyasasında nötrleşir ya da kutuplaşmalara doğru gidilir ki, her ikisi de sisteme karşı yapılacak bir mücadeleyi engelleyici işlev görürler. Dolayısıyla pek çok farklı kamuyu barındıran bir toplum olacak, bu kamulardan bir tanesi de-elbetteki egemen sınıflar değil ama ezilenler açısından- kamuların farklılıklarını ortak kesen çizgilerde herkesi ilgilendiren siyasalar üzerinde müzakerede bulunabilecekleri bir ortak kamu olacaktır (Fraser, 1990: 70). Dolayısıyla bugünkü ihtiyaç, burjuva kamusal alanından farklı olarak kapitalist sömürü altında ezilen, ötekileştirilen, ayrımcılığa uğrayanların bu farklı kamular arasında bir arada oluşturacakları kapsayıcı, genel bir kamusal alanın varlığıdır.

Bu genel ve kapsayıcı bir karşıt kamusal alan yaratma olanağı ise, eski ve yeni toplumsal hareketlerin bir arada mücadele edebilecekleri, ittifaklar kurabilecekleri bir alanın oluşması anlamına gelir. Aslında bu hareketlerin genel yapılarına ve temel özelliklerine bakıldığında böyle bir olanağın her zaman var olduğu da söylenebilir. Zira bir takım araştırmalar böyle bir olanağın varlığını da kanıtlamıştır. Örneğin Klandermans, yeni toplumsal hareketlerin geleneksel örgütlenme biçimlerinden ayrı olarak ele alınmasının aşırı basitleştirme anlamına geldiğini ileri sürerek, bu hareketlerin eski hareketler tarafından sağlanan fırsat ve kaynakları kullandığını ileri sürer. Bu anlamda Klandermans (1990: 125-135)'ın vurguladığı gibi eski ve yeni arasında yapılan ayrım tamamen bulanıktır. Benzer olarak Duyvendak (1995: 17), orta sınıfların eski emek hareketlerinde, orta sınıf dışındaki diğer sınıfların ise yeni toplumsal hareketlerde bulun-

madığı düşüncesinin bütünüyle doğru olmadığını ileri sürer.[58]

Böylesi bir ittifak, hem eski hem de yeni hareketleri güçlendiren ve geliştiren bir işlev görebildiği gibi, bu hareketlerin bir bütün olarak sistemi etkileme ve değiştirme şanslarını da artırır. Bu anlamda, Türkiye'de hem demokratik bir kamusal alanın oluşumunu hem de işçi sınıfının egemen kamusal alanın dışına çıkarak sisteme karşı bir mücadele perspektifi geliştirebilmesini eski ve yeni toplumsal hareketler arasında kurulabilecek ittifaklar belirleyecektir. Çünkü böylesi bir ittifak, hem eski tip hareketlerin hem de yeni hareketlerin birbirlerini etkileyerek yapılarını daha demokratik bir biçime dönüştürmelerine katkı yapabilir. Her iki hareket-te de böylesi bir potansiyel bulunmaktadır.[59] Diğer taraftan böylesi bir ittifak, yeni toplumsal hareketlerin popülerleşerek, siyasal anlamda toplumsal muhalefet boyutunun giderek törpülenmesi ve ortadan kalkması ihtimalini de en aza indirir. Nitekim, bazı toplumsal hareketler siyaseti sadece siyasal partilere özgü bir faaliyet alanı olarak görmekte, kendilerini bunun dışında tutmaktadırlar. Bu süreç böyle

[58] Ayrıca Türkiye'deki toplumsal hareketler örneği için, bkz. Coşkun, 2006.

[59] Son yıllarda sendikacılık alanında "toplumsal hareket sendikacılığı" adı altında yapılan tartışmalar da böylesi bir olanağın varlığını göstermektedir. Bu anlayışın en önemli özelliği, Waterman'a gore,"güçlü ve çok renkli bir sivil toplum oluşturma mücadelesi veren ama sınıfsal olmayan ya da yarı sınıfsal özellik taşıyan demokratik hareketlerle bağlantı kurmayı, onlarla ilişki içinde olmayı önemsemesi" ve "tüm toplumsal ilişkiler ve yapıların (ekonomik, siyasal, toplumsal, konutsal, cinsel, kültürel gibi) değişimini sürdürmek için çalışması" (aktaran, Akkaya, 2004) gerektiğidir. Yeni toplumsal hareket sendikacılığının "yeni" olup olmaması bir tarafa, eski tip toplumsal hareketlerin diğer toplumsal hareketlerle ilişkiler kurması gerektiğini önerdiği için önemli bir başlangıç olarak görülmelidir. Diğer taraftan sendikaların yeni toplumsal hareketlerin dillendirdiği sorunlarla çok fazla içli dışlı olmasının işyerlerindeki sorunlardan ve sınıfın çıkarlarından giderek uzaklaşabileceklerine ilişkin eleştiriler de yapılmaktadır.

devam ettiği müddetçe, yeni toplumsal hareketler tarafından dillendirilen sorunların ve onların duyarlı olduğu konuların sistem tarafından kuşatılarak dönüştürülmesi gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Daha önceki bölümlerde tartışıldığı gibi, bugün küreselleşme işçi sınıfı üzerinde önemli etkilere sahiptir. Bunlardan birincisi, devletin sermayenin lehine olarak işçi haklarından vazgeçmiş olmasıdır ki, bu durum Polulantzas'ın bahsettiği devlet ve egemen sınıflar arasındaki göreli özerkliğin giderek ortadan kalkıyor olduğu anlamına gelir. Bir başka etki, işgücünün içsel yapısının değişmesi ve çeşitlilik kazanması, buna bağlı olarak da yüksek vasıflı profesyonel çalışanların artmasıdır. Bu değişimin genellikle yeni toplumsal hareketlerin temelini oluşturduğu ileri sürülür. Bu gelişmelere karşılık olarak söylendiğinde özellikle Türkiye'deki sendikal hareketin durumunun pek de iç açıcı olduğu söylenemez. Genel anlamıyla ılımlı, uysal, reformist ve bürokratik bir sendikal yapılanmanın geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Genellikle yeni kazanımlar için mücadele etme yerine varolanı korumaya ve daha az kaybetmeye açık bir sendikal anlayışın varlığı söz konusudur. Bir yandan üretimden dışlanma korkusu, diğer yandan kendi içinde parçalanmış olması nedeniyle emeğin kendisi etkin bir karşı koyuş sergileyememektedir (Öngen, 2005: 55).

Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda günümüzde sendikaların, burjuva liberal kamusal alanın dışında karşıt bir kamusal alan oluşturduğunu söylemek pek de olanaklı değildir. Ne var ki bir mücadele sürecine girdikleri dönemlerde, örneğin grev, direniş, fabrika işgalleri eylemlilikleri sırasında sendikaların kısmi de olsa bir proleter kamusal alan geliştirebildikleri söylenebilir.[60] Bu nedenle her ne kadar şimdilerde gerilemiş olsa bile bu türden bir kamusal alan

[60] Bkz. II. Bölüm, s. 104, 6 nolu dipnot.

yaratma potansiyeli sendikaların yapısında içkin olarak vardır. Dolayısıyla bugün, Türkiye'deki sendikal hareketin kendisini devletten ve burjuva kamusal alandan farklı bir alana yerleştirmesi, proleter bir kamusal alan geleneği yaratması zorunlu görünmektedir. Böylece kamusal alanı işçi sınıfının katılımıyla yeniden düzenlemek olanaklı olabilecektir. Ancak bunun, tek başına sendikaların mücadelesiyle gerçekleştirilmesi zor görünmektedir. Yukarıda değinildiği gibi, burjuva kamusal alana karşılık olarak ezilenlerin, yoksunların, yoksulların, sömürülenlerin bütünü tarafından geliştirilecek ortak, kapsayıcı bir proleter kamusal alanla mümkün olabilir. Nasıl ki bugün egemen sınıflar örgütlü bir güç olarak hareket etmektedir, işçi sınıfı da bir siyasal birlik olarak hareket etme yeteneğine sahip olmalıdır. Bu, ezilenlerin mücadelesinde sınıf pratiklerinin hala önemini koruduğunu gösterir. Proleter kamusal alan perspektifi bu gerçeği bir kez daha görmemize yardımcı olan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Ackerman, B. (1989). "Why Dialogue?", *The Journal of Philosophy*, 86/1, s. 5-22.

Adam, B. D. (1993). "Post-Marksism and the New Social Movements", *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 30/3, s. 316-337.

Agger, B. (1991). "Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance", *Annual Review of Sociology*, 17, s. 105-131.

Akkaya, Y. (2004). "Toplumsal Hareket Sendikacılığı Ne Kadar Yeni, Ne Kadar Eski?", www.sendika.org

Akşit, B – Tabakoğlu, B. – Serdar, A. (2002). "Ulus-Devlet ve Cemaatçi Kültür Arasında Sıkışan/Gelişen Sivil Toplum: Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları", A. A. Dikmen, (der.), *Cumhuriyet Döneminde Siyasal Düşünce ve Modernleşme* içinde, 7. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, Ankara: İmaj Yayıncılık.

Althusser, L. (1987). *John Lewis'e Cevap*, (çev.: M. Ökmen), Ankara: V Yayınları.

Althusser, L. (1991). *Özeleştiri Ögeleri*, (çev.: L. Targu), İstanbul: Belge Yayınları.

Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (çev.: Y. Alp-M. Özışık), İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2002). *Marx İçin*, (çev.: I. Ergüden), İstanbul: İthaki.

Amin, A. (1996) "Beyond Associative Democracy", New Political Economy, 1(3).

Amin, S. (1995). "Bugünkü Üçüncü Dünya'da Demokrasi Sorunu", S. Amin,-A. G. Frank,-N. Chomsky, (der.), *Düşük*

Yoğunluklu Demokrasi, (çev. A. Fethi), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Anderson, P. (1988). *Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, (çev.: T. Günersel), İsstanbul: Alan Yayıncılık.

Anderson, P. (2004). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, (çev.: B. Aksoy), İstanbul: Birikim Yayınları.

Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*, (çev.: B. Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aronowitz, S. (1987). "Theory and Socialist Strategy", *Social Text*, 16.

Arrighi, G. – Hopkins, T. –Wallerstein, I. (1995). Sistem Karşıtı Hareketler, (çev.: C. Kanat-B. Somay-S. Sökmen), İstanbul: Metis Yayınları.

Baccaro, L. (2002) "Civil Society Meets the State: A Model of Associational Democracy", International Institute for Labour Studies Discussion Paper Series No: 138, Decent Work Research Programme, Geneva. İnternet adresi: http://www.ilo.org/inst İnternetten Alınma Tarihi: Ocak 2007.

Bagguley, P. (1992). "Social Change, the Middle Class and the Emergence of 'New Social Movements': A Critical Analysis", *The Sociological Review*, 38, 1-48.

Barber, B. (1995). *Güçlü Demokrasi*, (çev. M. Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Barkey, H. J. (2000). "The Struggles of a 'Strong' State", *Journal of International Affairs*, 54/1, s. 87-103.

Bauman, Z. (2000). *Siyaset Arayışı*, (çev.: T. Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.

Baxter, H. (1987). "System and Life-World in Habermas's 'Theory of Communication Action'", *Theory and Society*, 16/1, s. 39-86.

Bayramoğlu, S. (2002). "Küreselleşmenin Yeni Siyasal İktidar Modeli: Yönetişim", *Praksis*, 7, s. 85-116.

Belek, İ. (1997). *Postkapitalist Paradigmalar*; İstanbul: Sorun Yayınları.

Benhabib, S. (1999a). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, (çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benhabib, S. (1999b). "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", S. Benhabib, (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, (çev. Z. Gürata-C. Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Bertram, B. (1995). "New Reflections on the 'Revolutionary' Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", *Boundary 2*, 22/3, s. 81-110.

Best, S.-Kellner, D. (1998). Postmodern Teori, (çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Blaug, R. (1996). "New Theories of Discursive Democracy", *Philosphy and Social Criticism*, 22/1, s. 49-80.

Blaug, R. (1997). "Between Fear and Disappointment: Critical, Emprical and Political Uses of Habermas", *Political Studies*, XLV, s. 100-117.

Bobbio, N. (1993). "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", J. Keane, (der.), *Sivil Toplum ve Devlet*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Boggs, C. (1977). "Revolutionary Process, Political Strategy, and the Dilemma of Power", *Theory and Society*, 4/3, s. 359-393.

Bora, T. (1997). "Sivil Toplum, Sivil İnisiyatifler ve Siyaseti Yeniden Kurmak", *Ağaçkakan*, 7/32.

Bora, T.-Çağlar, S. (2002). "Modernleşme ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları", U. Kocabaşoğlu, (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-3, Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, K. (2000). *Yeni Dünya Düzeni Nereye*, Ankara: İmge Kitabevi.

Boron, A. A. (2000). "Embattled Legacy: 'Post-Marksism' and the Social and Political Theory of Karl Marx", *Latin American Perspectives*, 27/4, s. 49-79.

Bottomore, T. (1989). *Frankfurt Okulu*, (çev. A. Çiğdem), İstanbul: Ara Yayıncılık.

Bowles, S.-Gintis, H. (1996). *Demokrasi ve Kapitalizm*, (çev. O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Brown, D. (1990). "Sandinismo and the Problem of Democratic Hegemony", *Latin American Perspectives*, 17/2, s. 39-61.

Buechler, M. (1995). "New Social Movement Theories", *Sociological Quarterly*, 36, s. 441-464.

Buechler, S. M. (2000). *Social Movements in Advanced Capitalism*, New York; Oxford: Oxford University Press.

Bulaç, A. (1999). "Yerel Siyaset ve Demokrasi, Çoğulculuk, Sivil Toplum", WALD (der.), *Sivil Toplum İçin Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi Seminerleri*, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, İstanbul: WALD Yayınları.

Bunte, Eberhard Knödler.– Lennox, S.-Lennox, F. (1975). "The Proletarian Public Sphere and Political Organization: An Analysis of Oskar Negt and Alexander Kluge's The Public Sphere and Experience", *New German Critique*, 4, s. 51-75.

Burris, V. (1986). "The Discovery of the New Middle Class", *Theory and Society*, 15/3, s. 317-349.

Buttom, M.-Mattson, K. (1999). "Deliberative Democracy in Practice: Challenges and Prospects for Civic Deliberation", *Polity*, 31/4, s. 609-627.

Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır*, (çev. Ş. Pala), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Callinicos, A. (2004). *Toplum Kuramı*, (çev.: Y. Tezgiden), İstanbul: İletişim Yayınları.

Castells, M. (1996). *The Information Age: Economy, Society and Culture: The Rise of Network Society*, Oxford: Blackwell.

Castells, M. (1997). *The Power of Identity*, Cambridge, MASS: Blackwell

Charney, E. (1998). "Political Liberalism, Deliberative Democracy and the Public Sphere", *The American Political Science Review*, 92/1, s. 97-110.

Cohen J.-Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*, Cambridge: MIT Press.

Cohen, J.-J. Rogers. (1995). "Solidarity, Democracy, Association", Erik Olin Wright, (der.). *Associations and Democracy*, London and New York: Verso, s. 236-67.

Cohen, J.-Rogers, J. (1992). "Secondary Associations and Democratic Governance", Politics and Society, 20 (4).

Cohen, Jean. (1999). "Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler", K. Çayır, (der.), *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Cohen, Joshua. (1998). "Democracy and Liberty", *Deliberative Democracy* içinde, der. J. Elster, Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, Joshua. (1999a). "Müzakereci Demokraside Usul ve Esas", S. Benhabib, (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, (çev. Z. Gürata-C. Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Cohen, Joshua. (1999b). "Reflections on Habermas on Democracy", *Ratio Juris*, 12/4, s. 385-416.

Cohen, Robin. (1998). "Transnational Social Movements: An Assessment", *Paper to the Transnational Communities Program Seminar Held at the School of Geography*, University of Oxford.

Connolly, W. (1995). *Kimlik ve Farklılık*, (çev. F. Lekesizalın), İstanbul : Ayrıntı Yayınları.

Cooke, M. (2000). "Five Arguments for Deliberative Democracy", *Political Studies*, 48, s. 947-969.

Coşkun, M. K. (2006). "Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye'de Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler", *SBF Dergisi*, 61/1.

Cotgrove, S.-Duff, A. (1981). "Environmentalism, Values and Social Change", *The British Journal of Sociology*, 32/1, s. 92-110.

Craib, I. (1984). *Modern Social Theory From Parsons to Habermas*, Sussex: Harvester Press.

Cunningham, F. (2002). *Theories of Democracy: A Critical Introduction*, London and New York: Routledge.

Curtis, J. (1971). "Voluntary Association Joining: A Cross-National Comparative Note", *American Sociological Review*, 36/5.

Cutler, S. J. (1976). "Age Differences in Voluntary Association Memberships", *Social Forces*, 55/1.

Çaha, Ö. (1999). *Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Çaha, Ö. (2000). *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.

Çelik, N. B. (1999). "İdeoloji Kuramlarında Özne: Althusser ve Gramsci", *Kültür ve İletişim*, 2/2, s. 101-128.

Çoban, T. (2002). "Sivil Toplum ve Sendikal Hareket", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

D'Anieri, P.-Ernst, C.-Kier, E. (1990). "New Social Movements in Historical Perspective", *Comparative Politics*, 22/4, s. 445-458.

Dağı, İ. D. (2001). "Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları", A. Eralp, (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dahl, R. A. (2001). *Demokrasi Üstüne*, (çev. B. Kadıoğlu), Ankara: Phoenix Yayınevi.

Dalton, R. J.-Kuechler, M.-Bürklin, W. (1990). "The Challange of New Movements", R. J. Dalton – M. Kuechler, (der.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, New York: Oxford University Press.

Dalton, R. J.-Scarrow, S. E.-Cain, B. E. (2004). "Advanced Democracies and the New Politics", *Journal of Democracy*, 15/1, s. 124-138.

Dalton, R.-Bürklin, W.-Drummond, A. (2001). "Public Opinion and Direct Democracy", *Journal of Democracy*, 12/4, s. 141-153.

Diamond, L. (1994). "Rethinking Civil Society Toward Democratic Consolidation", *Journal of Democracy*, 5/3.

Diani, M. (1992). "The Concept of Social Movement", *The Sociological Review*, 92.

Disco, C. (1979). "Critical Theory as Ideology of the New Class: Rereading Jürgen Habermas", *Theory and Society*, 8/2, s. 159-214.

Dodd, C. H. (1992). "The Development of Turkish Democracy", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 19/1, s. 16-30.

Doğanay, Ü. (2003). *Demokratik Usüller Üzerine Yeniden Düşünmek*, Ankara: İmge Kitabevi.

Dryzek, J. (1990). *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*, New York: Cambridge University Press.

Dryzek, J. (2001). "Legitimacy and Economy in Deliberative Democracy", *Political Theory*, 29/5, s. 651-669.

Dursun, D. (1997). "Devlet Karşısında Sivil Toplumun Artan Gücü ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye'yi Yeniden Düşünmek*, Sempozyum Bildirileri, Ankara: HAK-İŞ Eğitim Yayınları.

Duyvendak, J. W. (1995). *The Power of Politics: New Social Movements in France*, San Francisco: Westview Press.

Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*, (çev. M. Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Edwards, G. (2004). "Habermas and New Social Movements: What's New?", N. Crossley-J. M. Roberts, (der.), *After Habermas*, Malden: Blackwell.

Elliott, C. F. (1965). "Lenin, Rosa Luxemburg and the Dilemma of the Non-Revolutionary Proleteriat", *Midwest Journal of Political Science*, 9/4, s. 327-338.

Epstein B. (1990). "Rethinking Social Movement Theory", *Socialist Review*, 21, s. 35-65.

Erdoğan-Tosun, G. (2000). "Sivil Toplum Örgütleri İçinde Katılım ve Demokrasi", *Birikim*, 130, s. 52-60.

Ergil, D. (2000). "Identity Crises and Political Instability in Turkey", *Journal of International Affairs*, 54/1, s. 43-59.

Eyerman R. (1984). "Social Movements and Social Theory", *Sociology*, 18, s. 71-82.

Fine, R.-Smith, W. (2003). "Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism", *Constellations*, 10/4, s. 469-487.

Frank, A. G. (1995). "Demokratik Olmayan Bir Piyasada Piyasa Demokrasisi", S. Amin,-A. G. Frank,-N. Chomsky, (der.), *Düşük Yoğunluklu Demokrasi*, (çev. A. Fethi), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Fraser, N. (1989). *Unruly Practices, Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, N. (1990). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Social Text, 25/26, 2. 56-80.

Fuentes, M. – Frank, A. G. (1990). "Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez", *Birikim*, 16.

Fung, A. (2003). "Associations And Democracy: Between Theories, Hopes, and Realities", *Annual Review of Sociology*, 29.

Galston, W. A. (2000). "Civil Society and the "Art of Association", *Journal of Democracy*, 11/1, s. 64-70.

Geras, N. (1979). "Marx and Critique of Political Economy", *Ideology in Social Science* içinde, der: R. Blackburn, Glasgow: Fontana/Collins.

Geras, N. (1987). "Post-Marksism?", *New Left Review*, 163, s. 40-83.

Giddens, A. (1999). *İleri Toplumların sınıf Yapısı*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Giddens, A. (2000a). *Üçüncü Yol*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Giddens, A. (2000b). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, (çev. O. Akınhay), İstanbul: Alfa Yayınları.

Gills, B.-Roçamora, J.-Wilson, R. (1995). "Düşük Yoğunluklu Demokrasi", S. Amin,-A. G. Frank,-N. Chomsky, (der.), *Düşük Yoğunluklu Demokrasi*, (çev. A. Fethi), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Gorz, A. (2001). *Yaşadığımız Sefalet*, (çev. N. Tutal), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gould, C. C. (1999). "Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili", S. Benhabib, (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, (çev. Z. Gürata-C. Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Gouldner, A. (1978a). "New Class Project, I.", *Theory and Society*, 6/2, s. 153-203.

Gouldner, A. (1978b). "New Class Project, II.", *Theory and Society*, 6/3, s. 343-389.

Göle, N. (1996). "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", A. R. Norton, (der.), *Civil Society in the Middle East*, cilt 2, Leiden: E. J. Brill.

Göle, N. (2000). "80 Sonrası Politik Kültür", E. Kalaycıoğlu-A. Y. Sarıbay, (der.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Gramsci, A. (2003). *Hapishane Defterleri*, (çev.: A. Cemgil), İstanbul: Belge Yayınları.

Grant, C. B. (2000). "Discursive Democracy as the Political Taming of Globalisation", *Debatte*, 8/2, s. 134-148.

Guehenno, J. M. (1998). *Demokrasinin Sonu*, Ankara: Dost Kitabevi.

Gülalp, H. (2001). "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", *International Journal of Middle East Studies*, 33, s. 433-448.

Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti, Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

Güler, Birgül A. (2005). *Yeni Sağ ve Devletin Değişimi, 1980-1995*, Ankara: İmge Kitabevi.

Habermas J. (1981) "New Social Movements" *Telos*. 33

Habermas, J. (1973) *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1975). "Towards a Reconstruction of Historical Materialism", *Theory and Society*, 2/3, s. 287-300.

Habermas, J. (1976). *Legitimation Crisis*, London: Heineman.

Habermas, J. (1984). *Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourses of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Polity Press.

Habermas, J. (1992a). *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, (çev. A. Çiğdem-M. Küçük), Ankara: Vadi Yayınları.

Habermas, J. (1992b). "Concluding Remarks", C. Calhoun, (der.), *Habermas and Public Sphere*, Cambridge, MA.

Habermas, J. (1993). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (çev. M. Tüzel), İstanbul: YKY.

Habermas, J. (1995) "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?", *Moral Counsciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discursive Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA.

Habermas, J. (1997). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. T. Bora-M. Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (1999). "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", S. Benhabib, (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, (çev. Z. Gürata-C. Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı, I-II*, (çev. M. Tüzel), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hall, S.-B. Hubbley,- G. McLennan. (1985). *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*, (çev. S. Emrealp), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Hall, S.–Held, D. (1995). "Yurttaşlar ve Yurttaşlık", S. Hall-M. Jacques, (der.), *Yeni Zamanlar* içinde, (çev.: A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hansen, M. (1993). "Foreword", O. Negt-A. Kluge, *Public Sphere and Experience* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, M. – Negri, A. (2004). *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, (çev.: B. Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu*, (çev. S. Savran), İstanbul: Metis.

Harvey, D. (2001). "Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikası", *Praksis*, 2, s. 173-203.

Haug, W. F. (1999). "Rethinking Gramsci's Philosophy of Praxis from One Century to the Next", *Boundary 2*, 26/2, s. 101-117.

Held, D. (1991). "Democracy, the Nation-State and the Global System", *Political Theory Today* içinde, der. D. Held, Cambridge: Polity Press.

Heller, A. (1982). "Habermas and Marksism", *Habermas: Critical Debates* içinde, der. D. Held-J. B. Thompson, Hong Kong. Macmillian Press.

Hellman, J. A. (1992). "The Study of New Social Movements in Latin America and the Question of Autonomy," A. Escobar ve S. E. Alvarez, (der.), *NewSocial Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy. Boulder*, CO: Westview Press.

Hellman, J. A. (1994). "Mexican Popular Movements, Clientelism, and the Process of Democratization", *Latin American Perspectives*, 21/2.

Hendriks, C. (2002). "The Ambiguous Role of Civil Society in Deliberative Democracy", Refereed Paper Presented to the Jubilee Conference of the Australasian Political Studies Association, Australian National University, Canberra.

Heper, M. (1985). "The State and Public Bureaucracies: A Comparative and Historical Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, 27/1, s. 86-110.

Heper, M. (1991). The State, Religion and Pluralism: The Turkish Case in Comparative Perspective", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 18/1, s. 38-51.

Heper, M. (2000). "The Ottoman Legacy and Turkish Politics", *Journal of International Affairs*, 54/1, s. 63-80.

Hirst, P. (1989). *The Pluralist theory of the State*, Routledge.

Hirst, P. (1994) Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance, Cambridge: Polity Press.

Hirst, P. (2002) "Renewing Democracy Trough Association", Political Quarterly, 73 (4).

Holton, R. J. (1987). "The Idea of Crises in Modern Society", *British Journal of Sociology*, 38/4, s. 502-520.

Huesca, R. (2001). "Conceptual Contributions of New Social Movements to Development Communication Research", *Communication Theory*, 11/4.

Inglehart, R. (1990). "Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements", R. J. Dalton – M. Kuechler, (der.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, New York: Oxford University Press.

Inglehart, R.-Flanagan, S. C. (1987). "Value Change in Industrial Societies", *American Political Science Review*, 81/4, s. 1289-1319.

İnsel, A. (2003). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul: Birikim Yayınları.

James, S. (1997). "Louis Althusser", Q. Skinner, (der.), *Çağdaş Temel Kuramlar*, (çev.: A. Demirhan), Ankara: Vadi Yayınları.

Jessop, B. (2004). "Birikim Stratejileri, Devlet Biçimleri ve Hegemonya Projeleri", *Devlet Tartışmaları* içinde, Simon Clarke (der.), Ankara: Ütopya Yayınları.

Kalaycıoğlu, E. (1999). "Türkiye'de Siyaset", WALD, (der.), *Sivil Toplum İçin Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi Seminerle-*

ri, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, İstanbul: WALD Yayınları.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kara-İncioğlu, N. (2000). "Türkiye'de Çok Partili Sistemem Geçiş ve Demokrasi Sorunları", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, E. Kalaycıoğlu-A. Y. Sarıbay, (der.), İstanbul: Alfa Yayaınları.

Kapoor, I. (2002). "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate for Third World Politics", *Alternatives: Global, Local, Political*, 27/4, s. 459-488.

Kasaba, R.-Bozdoğan, S. (2000). "Turkey at a Crossroad", *Journal of International Affairs*, 54/1, s. 1-17.

Kazancıgil, A. (2000). "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", E. Kalaycıoğlu-A. Y. Sarıbay, (der.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Keane, J. (1993). "Despotizm ve Demokrasi", J. Keane, (der.), *Sivil Toplum ve Devlet*, (çev. Akın, E., vd.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kelly, T. (2004). "Unlocking to Iron Cage: Public Administration in the Deliberative Democratic Theory of Jürgen Habermas", *Administration and Society*, 36/1, s. 38-61.

Keyman, F. (1993). "Postmodernizm ve Radikal Demokrasi", *Toplum ve Bilim*, 62, s. 126-155.

Keyman, F. (1995). "Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak", *Toplum ve Bilim*, 68, s. 41-65.

Keyman, F. (1998). "Radikal Demokrasi Kuramları: Türkiye ve Geç Modern Zamanlarda Demokratik Yönetim", *Defter*, 33, s. 191-222.

Keyman, F. (1999). *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Keyman, F. (2001). "Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark", A. Eralp, (der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Keyman, F. (2002). "Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu", *Doğu-Batı*, 5, s. 57-73.

Keyman, F.-İçduygu, A. (2003). "Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses", *Citizenship Studies*, 7/2, s. 219-234.

Klandermans, P. B. (1990). "Linking the 'Old' and 'New': Movement Networks in the Netherlands", R. J. Dalton – M. Kuechler, (der.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, New York: Oxford University Press.

Knoke, D. – Thompson, R. (1977). ""Voluntary Association Membership Trends and the Family Life Cycle", *Social Forces*, 56/1.

Knoke, D. (1986). "Associations and Interest Groups", *Annual Review of Sociology*, 12.

Kohn, M. (2000). "Language, Power and Persuasion: Towrd s Critique of Deliberative Democracy", *Constellations*, 7/3, s. 408-429.

Koopmans, R. (1996). "New Social Movements and Changes in Political Participation in Western Europe", *West European Politics*, 19/1.

Köker, L. (1996). "Radikal Demokrasi", *Diyalog*, 1, s. 110-119.

Kriesi, H. (1989). "New Social Movements and the New Class in the Netherlands", *The American Journal of Sociology*, 94/5, s. 1078-1116.

Küçükömer, İ. (1994). *Sivil Toplum Yazıları*, Bütün Eserleri-3, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Laclau, E. (1990). *New Reflections on the revolution of Our Time*, London; New York: Verso.

Laclau, E. (1994). *The Makind of Political Identities*, London: New York: Verso.

Laclau, E. (1998). *İdeoloji ve Politika*, (çev.: H. Sarıca),.İstanbul: Belge Yayınları

Laclau, E. (2000). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (çev. E. Başer), İstanbul: Birikim Yayınları.

Laclau, E.-Mouffe, C. (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, (çev. A. Kardam-D. Şahiner), İstanbul: Birikim Yayınları.

Larana, E. (1994). "Continuity and Unity in New Forms of Collective Action: A Comperative Analysis of Student Movements", Larana, E.-Jonston, H.-Gusfield, G. (der.), *New Social Movements: From Ideology To Identity*, Philadelphia: Temple University Press.

Larana, E.-Johnston, H.-Gusfield, G. (der.) (1994). "Introduction", *New Social Movements: From Ideology To Identity*, Philadelphia: Temple University Press.

Lash, S.-Urry, J. (1987). *The End of Organized Capitalism*, Wisconsin: The Unşversity of Wisconsin Press.

Lenin, V. İ. (1976). *Bir Adım İleri İki Adım Geri*, (Çev. Y. Fincancı), Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ. (1990). *Ne Yapmalı*, (çev. M. Erdost), Ankara: Sol Yayınları.

Liebman, S. (1988). "On New German Cinema, Art, Enlightenment, and the Public Sphere: An Interview with Alexander Kluge", *October*, 46.

Livesay, J. (1985). "Normative Grounding and Praxis: Habermas, Giddens and a Contradiction Within Critical Theory", *Sociological Theory*, 3/2, s. 66-76.

Luxemburg, R. (1999). *Organizational Questions of the Russian Social Democracy*, Rosa Luxemburg Internet Archive, (www.Marksists.org).

Mahcupyan, E. (1996). *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, İstanbul: Patika.

Mamay, S. (tarihsiz). "Theories of Social Movements and Their Current Development in Soviet Society", ucy.ukc.ac.uk/csacpub/russian/ contents

Marcuse, H. (1991). *Karşı Devrim ve İsyan*, (çev. G. Koca-V. Ersoy), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marcuse, H. (1998). "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme", (çev. M. Keçik), *Cogito*, Bahar sayısı, İstanbul: YKY.

Mardin, Ş. (1969). "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, 11/3, s. 258-281.

Mardin, Ş. (1971). "Siyasal Bilimlerde Araştırmalar Tebliğleri Eleştirisi", *Türkiye'de Sosyal Araştırmanın Gelişmesi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Martell, L. (1994). *Ecology and Society*, Oxford: Polity Press.

Marx, K. (1979a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, (çev. S. Belli), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1979b). *Grundrisse*, (çev. S. Nişanyan), İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (1993). *1844 El Yazmaları*, (çev. K. Somer), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997a). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (çev. K. Somer), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997b). *Yahudi Sorunu*, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997c). *Kapital I*, (çev. A. Bilgi), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K.-F. Engels. (1976) *Alman İdeolojisi*, (çev. S. Belli), Ankara: Sol Yayınları.

Meadwell, H. (1994). "The Foundations of Habermas's Universal Pragmatics", *Theory and Society*, 23/5, s. 711-727.

Melucci, A. (1999). "Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", K. Çayır, (der.), *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Melucci, A. (1999). *Challenging Codes: Collective Action in Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mercer, C. (2002) "NGOs, Civil Society and Democratization: A Critical Review of the Literature", Progress in Development Studies, 2 (1).

Mesazros, I. (1989). *The Power of Ideology*, Harvester.

Mısır, M. B. (1998). *Demokrasiye Eleştirel Bakışlar*, Ankara: Öteki Yayınevi.

Michels, R. (1962). *Political Parties*, New York: Collier Books.

Moran, M. (1988). "Crisis of the Welfare State", *British Journal of Political Science*, 18/3, s. 397-414.

Mouffe, C. (1994). "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", M. Küçük, (der.), *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları.

Mouffe, C. (1999). "Demokrasi, İktidar ve 'Siyasal Düzen'", S. Benhabib, (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, (çev. Z. Gürata-C. Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Mouffe, C. (2002). *Demokratik Paradoks*, (çev. A. C. Aşkın), Ankara: Epos Yayınları.

Mouzelis, N. (1992). "Social and System Integration: Habermas' View", *British Journal of Sociology*, 43/2, 267-288.

Munck, R. (2003). *Marx@2000*, (çev. Y. Yusufoğlu), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Mutman, M. (2002). "Sivil Toplum Tartışması", *Doğu-Batı*, 5, s. 139-146.

Negt, O. ve Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience*, (çev. P. Labanyi vd.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Negt, O.-Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Norris, P. (2001). "Democratic Phoenix: Political Activism Wordwide", www.web.uct.ac.za/depts/cssr/seminars/norisbio.pdf.

Offe, C. (1985). "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52/4.

Offe, C. (1987). "Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960's", C. S. Marier, (der.), *Changing Boundaries of the Political*, Cambridge: Cambridge University Press.

Offe, C. (1990). "Reflections on the Institutional Self-tarnsformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model", R. J. Dalton – M. Kuechler, (der.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, New York: Oxford University Press.

Olofsson G. (1988). "After the Working-Class Movement? An Essay on What's 'New' and What's 'Social' in the New Social Movements", *Acta*, 31, s. 15-34.

Önder, T. (2003). *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, Ankara: Odak Yayınları.

Öngen, T. (1996). *Prometheus'un sönmeyen Ateşi*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Öngen, T. (2002). "Marx ve Sınıf", *Praksis*, 8, s. 9-28.

Öngen, T. (2003). "Yeni Liberal Dönüşüm Projesi ve Türkiye Deneyimi", A. H. Köse-F. Şenses-E. Yeldan, (der.), *İktisat Üzerine Yazılar I, Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öngen, T. (2005). "İşçi Sınıfının Yapısı ve Mücadele Pratiklerini Belirleyen Nesnel Koşullar", *1. Sınıf Çalışmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde, İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı.

Özbek, M. (2004). "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", M. Özbek (der.), Kamusal Alan içinde, İstanbul: Hil Yayınları.

Pakulski, J. (1993). "Social Movements and Class: The Decline of the Marksists Paradigm", Maheu, L. (der.), *Social Movements and Social Classes; the Future of Collective Action*, London: Sage Publications.

Pakulski, J. (1993). "The Dying of Class or Marksist Class Theory?", International Sociology, 8/3, s. 279-292.

Parkin, F. (1968). *Middle Class Radicalism*, New York: Praeger.

Parkinson, J. (2003). "Legitimacy Problems in Deliberative Democracy", *Political Studies*, 51, s. 180-196.

Pepper, R. (1998). "Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe ile Söylesi: Kalpler Zihinler ve Radikal Demokrasi", *Birikim Dergisi*, (çev: Asena Günal), S.113, s.48.

Pichardo, N. A. (1997). "New Social Movements: A Critical Review", *Annual Review of Sociology*, 23, s. 411-431.

Plotke D. (1990). "What's so New About New Social Movements?", *Socialist Review*, 20, s. 81-102.

Portelli, H. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (çev. K. Somer), Ankara: Savaş Yayınları.

Poster, M. (1974). "Althusser on History Without Man", *Political Theory*, 2/4, s. 393-409.

Poulantzas, N. (1977). "Kapitalist Devlet: Miliband ve Laclau'ya Cevap", M. Belge,- A. Aksoy, (der), *Kapitalist Devlet Sorunu*, (çev.: Y. Berkman), İstanbul: Birikim Yayınları.

Poulantzas, N. (1992). *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, (çev.: Ş. Süer-F. Topaçoğlu,), İstanbul: Belge Yayınları.

Rawls, J. (1995). "Political Liberalism: Reply to Habermas", The Journal of Philosphy, 92/3, s. 132-180.

Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press

Remer, G. (1999). "Political Oratory and Conversation: Cicero Versus Deliberative Democracy", *Political Theory*, 27/1, s. 39-64.

Rochon, T. R. (1990). "The West European Peace Movement and the Theory of New Social Movements", R. J. Dalton – M. Kuechler, (der.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, New York: Oxford University Press.

Rohrschneider, R. (1990). "The Roots of Public Opinion toward New social Movements: An Emprical Test of Competing Explanations", *American Journal of Political Science*, 34/1, s. 1-30.

Rootes, C. A. (1980). "Student Radicalism: Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State", *Theory and Society*, 9/3, s. 473-502.

Rose, F. (1997). "Toward a Class-Cultural Theory of Social Movements: Reinterpreting New Social Movements", *Sociological Forum*, 12/3, s. 461-494.

Rosengarten, F. (1984). "The Gramsci-Trotsky Question" (1922-1932), *Social Text*, 11, s. 65-95.

Sarıbay, A. Y. (2000). *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, İstanbul: ALFA.

Savran, G. (1992). "Marksizm ve 'Yeni Toplumsal Hareketler' Tartışması, *Sınıf Bilinci*, 11, s. 6-27.

Savran, S. (1986). "Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru", *11. Tez Kitap Dizisi*, 2, s. 10-40.

Schofer, E.-Gourinchas, M. F. (2001). "The Sructural Contexts of Civic Engagement: Voluntary Association Membership in Comparative Perspective", *American Sociological Review*, 66/6.

Schudson, M. (1997). "Why Conversation is not the Soul of Democracy?", *Critical studies in Mass Communication*, 14, s. 297-309.

Sennett, R. (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev. S. Durak-A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Silier, O. (2002). "Türkiye'de Halk Katılımcılığı ve Sivil Toplum Örgütleri", Konrad Adenauer Vakfı, (der.), *Devlet ve Sivil toplum Bağlamında Halk Katılımcılığı ve Sivil Toplum Kuruluşları*, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayınları.

Smith, G.-Wales, C. (2000). "Citizen's Juries and Deliberative Democracy", *Political Studies*, 48, s. 51-65.

Smith, S. B. (1989). "Ideology and Interpretation: The Case of Althusser", *Poetics Today*, 10/3, s. 493-510.

Sprinker, M. (1995). "The Legacies of Althusser", *Yale French Studies*, 88, s. 201-225.

Steinmetz, G. (1994). "Regulation Theory, Post-Marksism and the New Social Movements", *Comparative Studies in Society and History*, 36/1, s. 176-212.

Stokes, S. C. (1998). "Pathologies of Deliberation", *Deliberative Democracy* içinde, der. J. Elster, Cambridge: Cambridge University Press.

Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (çev.: O. Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat.

Szelenyi, I.-Martin, B. (1988). "The Three Waves of New Class Theories", *Theory and Society*, 17/5, s. 645-667.

Szyliowicz, J. S. (1966). "Political Participation and Modernization in Turkey", *The Western Political Quarterly*, 19/2, s. 266-284.

Şaylan, G. (2003). *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, Ankara: İmge Yayınları.

Şengül, H.T. (2001) *Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçleri Üzerine Yazılar*, İstanbul: WALD Demokrasi Kitaplığı

Şimşek, S. (2004). "New Social Movements in Turkey Since 1980", *Turkish Studies*, 5/2.

Tekeli, İ. (1999). "Yerel Siyaset ve Demokrasi, Çoğulculuk, Sivil Toplum", WALD, (der.), *Sivil Toplum İçin Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi Seminerleri*, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, İstanbul: WALD Yayınları.

Tilly, C. (2001). "Social Movements Enter the Twenty-first Century", *Revised Version of Paper Prepared for the Conference on Contentious Politics and the Economic Opportunity Structure*: Mediterranean Perspectives University of Crete, Rethimno.

Touraine A. (1985). "An Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research*. 52/4.

Touraine, A. (1988). *Return of The Actor*, University of Minnesota Press.

Touraine, A. (1995). *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: YKY

Touraine, A. (1999). "Toplumdan Toplumsal Harekete", K. Çayır, (der.), *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Touraine, A. (2000a). *Demokrasi Nedir?*, (çev. O. Kunal), İstanbul: YKY.

Touraine, A. (2000b). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, (çev. O. Kunal), İstanbul: YKY.

Tözüm, H. (2004). "Küreselleşme: Gerçek mi, Seçenek mi?", *Doğu-Batı*, 18, s. 147-167.

Trotsky, L. (1969). *The Permanent Revolution and Results and Prospects*, New York.

Tucker, K. H. (1993). "Aesthetics, Play and Cultural Memory: Giddens and Habermas on the Postmodern Challenge", *Sociological Theory*, 11/2

Tünay, M. (1994). "Althusser ve Siyaset-Ekonomi İlişkileri", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 21/3.

Urry, J. (1995). "Örgütlü Kapitalizmin Sonu", S. Hall-M. Jacques, (der.). *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Üşür, Serpil Sancar. (1997). İdeolojinin Serüveni, Ankara: İmge Kitabevi.

WALD, (2000). *İdris Küçükömer Anısına Türkiye'de Sivil Toplum Arayışları*, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Wallerstein, I.-Balibar, E. (1993). *Irk, Ulus, Sınıf*, İstanbul: Metis Yayınları.

Walsh, E. J. (1988). "New Dimensions of Social Movements: The High-Level Waste-Siting Controversy", *Sociological Forum*, 3/4, s. 586-605.

Weeks, E. C. (2000). "The Practice of Deliberative Democracy: Results from Four Large-Scale Trials", *Public Administration Review*, 60/4, s. 360-372.

Williams, R. (1989). *2000'e Doğru*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Wood, E. M. (1985). *Sınıftan Kaçış*, (çev.: Ş. Alpagut), İstanbul: Akış Yayıncılık.

Wood, E. M. (1990). "Sivil Toplumun Yararları ve Zararları", *Socialist Register*, www.stgp.org/makaleler.

Wood, E. M. (2003). *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, (çev.: Ş. Artan), İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalman, G. (2004). "Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Alternatif bir Okuma Denemesi", *Sürekli Kriz Politikaları* içinde, N. Balkan-S. Savran, (der.), İstanbul: Metis Yayınları.

Yaraşır, V. (2002). *Sokakta Politika*, İstanbul: Gendaş Yayınları.

Young, I. M. (1999). "İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde", S. Benhabib, (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, (çev. Z. Gürata-C. Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Young, I. M. (2001). "Activist Challenges to Deliberative Democracy", *Political Theory*, 29/5, s. 670-690.

Zabcı, F. Ç. (2002). "Dünya Bankasının Küresel Pazar İçin Yeni Stratejisi: Yönetişim", *SBF Dergisi*, 57/3, s. 151-179.

Zimmerman, M. (1976). "Polarities and Contradictions: Theoretical Basis of the Marksist-Structuralist Encounter", *New German Critique*, 7, s. 69-90.

KATILIMCI DEMOKRASİ
Dünyadaki Katılımcı demokrasi Deneyimleri
Amerika Vera Zevala

✓ KAPİTALİZMİ ANLAMAK
Haz: Fuat Ercan, Demet Yılmaz, Ferhat Akyüz, Koray R. Yılmaz, Ümit Akçay, Tolga Tören

✓ KAPİTALİZM,KÜRESELLEŞME,AZGELİŞMİŞLİK
Haz: Fuat Ercan, Demet Yılmaz, Ferhat Akyüz, Koray R. Yılmaz, Ümit Akçay, Tolga Tören

✓ TÜRKİYE DE KAPİTALİZMİN GELİŞİMİ
Haz: Fuat Ercan, Demet Yılmaz, Ferhat Akyüz, Koray R. Yılmaz, Ümit Akçay, Tolga Tören

✓ İŞÇİ SINIFININ KIYISINDA
Küçük Sanayi İşçileri Üzerine Bir İnceleme
Arif Geniş

✓ KİTLE İLETİŞİM KURAMLARI
Levent Yaylagil

✓ TÜRKİYE'DE BÜYÜMENİN EKONOMİ POLİTİĞİ
1980 Sonrası Türkiye Ekonomisi Üzerine Bir İnceleme
İsmail Şiriner, Yılmaz Doğru

✓ KÜRESELLEŞME VE EĞİTİM
Haz. Ebru oğuz – Ayfer Yakar

✓ POPÜLER KÜLTÜR VE ÇOCUK
Haz: Nihal Ahioğlu, Neslihan Güney

✓ KONYA BİR ŞEHRİN İKİ HİKÂYESİ
Meltem Çiçekli

✓ SİYASET SOSYOLOJİSİ YAZILARI
Yeni Sağ ve Sonrası
Alev Özkazanç

✓ AİLENİN SERANCAMI
Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması
Ahmet Murat Aytaç

✓ KAMUSAL İLETİŞİMDE BİLGİ EDİNME HAKKI
Tuğba Arsak Hasdemir

✓ İKAZCI MEHMET ŞÜKRÜ
Milli Mücadele'den Cumhuriyete
Süha Ünsal

Elinizdeki bu çalışma, liberal demokrasinin temsil sisteminin ve insanların siyasal katılımdan uzaklaşmalarının yarattığı krizlere birer yanıt olarak geliştirilen demokrasi teorilerinin bir çözümlemesini yapmaya çalışıyor. Bunun yanında, bu demokrasi teorilerinin her birinin kendilerini uygulayabilecekleri birer alan olarak gördükleri yeni toplumsal hareketler işin içine giriyor. Zira bu hareketler, eski sınıf hareketlerinden farklı olarak, demokratik bir örgütlenmenin gerçekleşim alanları olarak tasvir ediliyor.

Bu çalışma, gerek demokrasi teorilerine gerekse yeni toplumsal hareketlere günümüzde verilen anlamlara eleştirel bir yaklaşım getirmeye çalışıyor. Bu nedenle de sınıf hareketinin öneminin hala devam ettiğini, ancak böyle bir hareket başarılı olacaksa proleter kamusal alanların yaratılmasının elzem olduğunu ileri sürüyor.

Bu tartışmaların her biri, Türkiye'nin şimdilerde içinde bulunduğu koşullar, gelişen toplumsal hareketler ve bu hareketlerin demokratik bir anlayışı yaygınlaştırma potansiyelleri açısından oldukça önemli. Bu çalışma, bu konular üzerinde yapılan tartışmaları derli toplu bir biçimde okuyucunun önüne getiriyor.

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com
9789759051426