

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLAR ARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI

GÖLGELİ DEMOKRASİ ÇAĞI'NIN EKO-KÜRESEL ELEŞTİRİSİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Funda ÇOBAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mümtaz'er TÜRKÖNE

Ankara-2007

ONAY

Funda oban tarafından hazırlanan “Gölgeli Demokrasi ağı’nın Eko-Küresel Eleştirisi” başlıklı bu çalışma, 16.07.2007 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Uluslar arası İlişkiler Anabilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Unvanı, Adı ve Soyadı (Başkan)

İmza

Unvanı, Adı ve Soyadı

İmza

Unvanı, Adı ve Soyadı

ÖNSÖZ

21. yüzyıl yedinci yılında, bir önceki yüzyılın bu asra miras bıraktığı siyasal, kültürel, ekonomik ve askeri düzenin sorgulanması ve ona yeni açılımlar getirilmesi ihtiyacı ile karşı karşıyadır. Bu ihtiyaca neden olan dinamikleri çok çeşitli boyutlardan sınıflandırmak mümkündür. Sözgelimi insanlığın içinde bulunduğu ekolojik kriz, bölgesel anlamda halihazırda mevcut olan etnik, dini ve kültürel çatışmalar, kıtalar ve ülkeler arasındaki ekonomik refah uçurumları, salgın hastalıklar, bölgesel ve küresel entegrasyon çabaları, küreselleşme olgusu ile siyasal alanı ilgilendiren demokratik söylem modelleri bu boyutlardan sadece bir kaçı olarak örneklendirilebilir. Bununla birlikte tüm bu başlıkları tek bir sorunsala, demokratik söylem sorunsalına daha geniş bir açıdan siyasal kuramın kapsayıcılığına indirgemek mümkündür. Zira insan her şeyden önce “siyasal bir hayvan” olarak olgular ve olaylarla olan iletişimini siyasal olarak, daha geniş bir ifadeyle düşünerek kurgulamaktadır. Bu nedenle siyasal olana getirilecek açılımlar diğer sorun alanlarına ilişkin bir çerçeveyi sağlaması bakımından yararlı görünmektedir. Bu aşamada demokratik kuramın ve pratiğin, 21. yüzyıla şekil veren bir fenomen olarak diğer yönetim biçimleri arasında ayrıcalıklı ve öncelikli bir mevki tuttuğunu kabul etmek gerekmektedir.

Demokrasinin bu öncelikli konumunu kabul etmek, demokrasi tartışmalarına giriş için bir yol açsa da, kavramın çalışmada iddia edildiği biçimiyle iinin boşaltılmış olduğu savı kurama ilişkin görece farklı bir okuma ve değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira yukarıda ifade edildiği üzere 20. yüzyılın 21. yüzyıla bıraktığı borçları kapatmak için siyasal olanın sorgulanması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle “liberal demokrasi”nin kazandığı zaferin gerçekten bir zafer mi, yoksa yenilgi mi olduğu sorusu cevaplanmaya muhtaçtır. Çalışma da baştan sona bu arayışın bir tezahürü olarak okunabilir.

Nihai aşamada demokrasinin her şeyden önce bir inanç ve kültür meselesi olduğu varsayımı, onun ömrünün demokrasiye ne kadar inandığımızla ve bu kültüre ne kadar sahip çıktığımızla alakalı olduğu

sonucuna bizi götürmektedir. O halde araştırmacının çabası, “gölgeli demokrasi çağı”na olan inancın ve onun yarattığı kültürel birikimin ne derece inanılası ve sahiplenilesi olduğu noktasında düşünülmektedir. Neye inanılacağı ve neyin sahiplenileceği yönündeki seçim, çalışmada ortaya atılan argümanların gücünden beslense de, son aşamada -demokratik bir gereklilik olarak- çalışmayı değerlendirenlerin yargısına bırakılmıştır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ.....	1
I.GÖLGELİ DEMOKRASİ ÇAĞI KAVRAMI.....	5
A. Demokrasi Kavramı Üzerine.....	5
B. Toplumsal Ekoloji Kuramı.....	12
C. Kuramları Bağlamak: İletişim ve Demokrasi.....	18
D. Demokrasi Ne Değildir:Gölgeli Demokrasi.....	22
II. GÖLGELİ DEMOKRASİLERDE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	38
A. Özgürlük.....	40
B. Eşitlik.....	53
C. Adalet.....	61
D. Tüketim.....	69
III. GÖLGELİ DEMOKRASİ ÇAĞI'NIN BUNALIMI.....	83
A. Kavramsal Bunalım.....	84
B. Fonksiyonel Bunalım.....	96
SONUÇ	109
KAYNAKÇA	113
TÜRKÇE ÖZET.....	120
ABSTRACT.....	122

KISALTMALAR CETVELİ

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

Bknz: Bakınız

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

GİRİŞ

Demokrasi ve onun çağrıştırdığı pek çok kavram -sözelimi eşitlik, özgürlük, katılım- her dönemde olduğu gibi, bugün de soruşturulmaya ve yeniden değerlendirilmeye açıktır. Zira demokrasinin İkinci Dünya Savaşı'nın ardından küresel ölçekte giderek kabul görmesi ve 1990'ların ertesinde "en ideal yönetim şekli" olarak başta ABD olmak üzere çeşitli devletler tarafından kültürel, siyasal ve ekonomik tazyiklerle demokratik yönetimlere sahip olmayan devletlere empoze edilmesi, bu kadar popüler bir kavramdan ne anlaşıldığı sorunsalını da beraberinde getirmektedir. Bu sorunsal Janus'un iki yüzü gibi iki ayrı boyuta sahiptir: Bunlardan ilki, Janus'un "iyi yüzü"dür; özgürlük, eşitlik ve adalet vaatlerinde bulunur; yüzyılı bir "refah yüzyılı" olarak tanımlar. İkinci yüz ise, vaat edilen özgürlüğün özgürlük, eşitliğin eşitlik, adaletin adalet olmadığı iddiasını taşımaktadır. Bu çalışma da, ikinci yüzün bu iddiasını gölgeli demokrasi çağı adı verilen tarihsel/düşünsel sürecin toplumsal ekoloji perspektifinden bir eleştirisini sunarak temellendirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın temel amacı, demokrasi adı verilen yönetim tarzının mevcut kavramsal boyutları ve fonksiyonel açılımları ile deyim yerindeyse "gölgelenmiş", başka bir ifade ile; özünden saptırılmış olduğunu ortaya koymaktır. Bu aşamada araştırmacı, tezin temasını oluşturan temel kavramlar hakkında "kesin" yargılara vararak nihai sonuçlara ulaşmaya çalışmak yerine, eleştirel bir yaklaşımla kavramların içindeki diyalektik çatışmalardan beslenerek, ele alınan konulara farklı bir bakış açısı getirmeye çalışacaktır. Diğer bir aşamada vurgulanması gereken amaç, bu çalışmanın özünü oluşturan konunun tüm uluslararası düzeni ilgilendiren niteliği göz önüne alındığında, söz konusu düzeni politik boyuttan, kendi tutarlılık ve çelişkileri ile bir değerlendirmeye tabi tutarak, demokrasi kuramına ilişkin görece yeni bir açılım getirmek olduğudur.

Uluslararası ilişkiler disiplininin analiz boyutlarıyla bakıldığında siyasetin ve paralel olarak uluslar arası düzenin, kavram karmaşası içinde bulunduğu ilişkin varsayım, bu çalışmanın temel motivasyonlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim uluslararası ilişkiler disiplininin araştırılmayı

bekleyen zengin sorunsallarının içinde, “demokrasi” kavramının ayrı bir yere ve öneme sahip olduğu, daha da ötesinde bölgesel/küresel tehdit ve çatışmalarla, çağımız insanının karşı karşıya bulunduğu ekolojik bunalımın kökeninde yatan nedenin bahsi geçen kavramın “ideal” çerçevesinde yeterince değerlendirilmemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Devletler arasındaki hegemonya mücadelesinden, Ortadoğu bölgesinde halihazırda süren savaflara, Afrika kıtasındaki açlık ve sefaletten, Asya kıtasındaki bölgesel çatışmalara, 21. yüzyılın ilerleyen yıllarını beklediği tahmin edilen enerji kıtlığından, gelişmiş ülkelerdeki bireylerin “yabancılaşmış varoluşuna” dek çok geniş bir sorunlar demetini kucaklayan disiplin içinde teorik çalışmalara daha fazla yer verilmesi gerektiği, bu sorunlar demetinin ancak soyut düşünce kapasitemizin artırılması yoluyla, ilk başta düşünsel anlamda çözülebileceği varsayılmaktadır. Nihai aşamada bu perspektiften, “demokrasi” fikrinin ve uygulama tarzlarının “eko-küresel” adı verilmiş olan yaklaşımla yeniden “okunması”, bahsi geçen karmaşık bölgesel/küresel sorunların kökeninde yatan sebeplere ilişkin ipuçları sunarken, teorik anlamda “siyaset ile etiğin hiçbir şekilde ayrışmaması gerektiği” fikrinin altını alt metinlerinde kalın hatlarla çizmekte, demokrasinin arkaik ancak bir o kadar “çağdaş” temellerine göndermede bulunmaktadır.

Çalışmanın geneline hakim olacak bakış açısının fikri temellerine kaynaklık eden düşünür Murray Bookchin’dir. “Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Çöküşü ve Yükselişi” adlı temel kitabı başta olmak üzere, Bookchin’in diğer kitapları merkez alınarak ilerleyecek olan çalışmada söz konusu düşünürün hemen hemen tüm çalışmalarında farklı boyutlarıyla ele alınmış olan “ekoloji, organik toplum, doğrudan demokrasi, ademi merkezîyetçilik, hiyerarşi ve tahakkümün kaynakları” gibi konular, çalışmanın bütününe yayılacak şekilde çeşitli tartışmalar eşliğinde satır aralarına konularak, “organik toplum ve demokrasi anlayışı” irdelenmiş ve günümüz demokratik söylemine ilişkin karşılaştırmalarda bulunulmuştur.

Bahsi geçen karşılaştırmalı analiz yapılırken çalışmanın geneline hakim olan yöntem diyalektiktir; ancak bu diyalektik süreç, kavramlar ve nesneler arasındaki zıtlıklardan beslenerek ortaya çıkan bir anlayıştan ziyade, kavramlar ve nesnelerin “doğasında” yer aldığı varsayılan “varoluşsal” bir gerilimden beslenerek kendini dönüştüren bir anlayışa işaret etmektedir. Yaşama karşıt bir kavram olarak ölümün konulması yerine, yaşamın başka formlarda yeniden hayat bulduğunu vurgulayan dönüşüm fikri bu diyalektik tarzı örneklendirmektedir. Öte yandan çalışmada bu şekilde bir yöntemin seçilmesi, özü ve savunduğu fikirler itibarıyla “kartezyen düalizmin” bir eleştirisi olan bu tezin kavramsal ve pratik çerçevesiyle de uyumaktadır. Zira çalışmanın genelinde “organik bakış açısı”ndan yararlanılacaktır. “Organik bakış açısı”, yukarıda değinilen diyalektik yönetime paralel olarak, olgular, olaylar ve nesneler arasında karşılıklı bağımlılık ve sürekliliğin mutlak olduğunu, varoluşu devam ettiren gerilimin buradan kaynaklandığını varsaymaktadır. Dolayısıyla çalışma boyunca söz edilecek olan “ekolojik bunalım, demokrasinin bunalımı, bireyin bunalımı” kimi kavramlar, çıkarımsal olarak söz konusu olgular arasındaki bağımlılık ilişkisinin yapısının bozulmuş olduğu varsayımından hareket edilerek kurgulanmıştır. Ayrıca yöntemsel olarak “pozitif yıkım”dan da faydalanılmıştır. Sistemin, sistem içinden kavram ve akıl yürütmelerle yapısının deşifre edilerek yapısının bozulması olarak tanımlanabilecek bu yöntemde, yıkımdan kasıt kavram ve teorilerin kabul edilen biçimlerinin altının oyulmasıdır. Örneğin çalışmalarında Heidegger, Platon’dan Nietzsche’ye düşünce okullarını eleştirirken onların düşünme ve akıl yürütme tarzlarını kullanmıştır. Benzer şekilde bu tez çalışmasında da, mevcut demokrasi anlayışı eleştirilirken, kavramın özünden kaynaklanan “özgürlük, eşitlik, adalet” gibi başka kavramlardan yararlanılarak, “gölgeli demokrasi çağı”nın varolan ideallerle tamamen zıt olduğu/gerilimli olmadığı bir dünyanın resmi çizilmeye çalışılmıştır.

Tez çalışmasının çatısını oluşturan iki görece yeni kavram, tez metninde ayrıntılı olarak açıklanacak olmasına rağmen kısa da olsa bir tanımlamayı beklemektedir. Bunlardan ilki, “gölgeli demokrasi çağı”, demokrasi fikrinin ideal kuramsal çerçevesinden saptırılmış olduğu, mevcut uygulamalarıyla halkın kendini yönetmesinden ziyade temsilcilerin ve çoğunluğun görece diktatörlüğüne dönüştürüldüğü varsayımından hareketle kurulmuş bir tamlamadır. Tarihsel kökenleri tez içinde araştırılacak olan bu “demokrasi” anlayışı, bu nedenle gölgeli olarak sıfatlandırılarak, “çağ” kelimesiyle de bunun sadece tarihsel bir dönem olabileceği, yeterli düşünsel ve etik seviyede ise “ideal demokrasi” anlayışına dönülebileceğinin altı çizilmek istenmiştir. Ancak altı çizilmesi gereken nokta, bu yaklaşımın çalışma içinde vurgusu yapılan haliyle “ideal demokrasi” anlayışına ulaşmak için bir reçete sunmak iddiasında olmadığıdır. Zira ilk etapta belirtildiği üzere diyalektik çelişkilerden beslenen bu çalışmanın en önemli hedeflerinden biri “demokrasinin ne olduğu”nu değil ama “ne olmadığını” ortaya koymaktır.

I. BÖLÜM: “GÖLGELİ DEMOKRASİ ÇAĞI” KAVRAMI

A. DEMOKRASİ KAVRAMI ÜZERİNE

Demokrasi kavramının güncel siyaset tartışmaları içindeki muğlak konumunu ifade etmek için Robert A. Dahl, “Demokrasi ve Eleştirileri” adlı kitabının başlangıç sayfalarında “her şeyi ifade eden bir terim, aslında hiçbir şey ifade etmez¹” diye yazmaktadır. Nitekim Dahl’ın da altını çizdiği gibi² demokrasi fikrinin küresel ölçekte kazandığı kabul edilirlğe ve popülariteye rağmen, kabul edilen fikrin ne’liği üzerinde bir uzlaşmaya varılmış değildir. Bu bağlamda, diktatörlüklerden liberal yönetimlere dek pek çok devlet, kavramın bahsi geçen belirsiz içeriğinden doğan boşluktan yararlanarak, sınırları içerisinde sürdürdüğü rejimi “demokratik” olarak nitelemektedir. Bu sayede otoriter bir rejim dahi, kavramın global düzeyde geçerliliği kabul edilmiş -tartışılmaya bile gerek görülmeyen- ilkelerinden faydalanarak, bu yönetimin meşruiyetini olumlayacak bir artalan yaratabilmektedir. Demokrasi, bu açıdan değerlendirildiğinde, her şeyi ifade etmekte ancak aslında hiçbir şeyi ifade etmemektedir.

Bu noktada yanıtlanması gereken sorulardan ilki, kavramın bir tanımlamaya gereksinim duyup duymadığıdır. Tanım, -tanım sözcüğünü tanımlamanın ironisi bir yana- “bir şeyin, bir düşünce ya da kavramın özsel özelliklerinin, yüklemelerinin, nitelik ya da yönlerinin ifade edilmesi, betimlenmesi işlemidir; belirlenen *bir* tanımın yerine getirmek durumunda olduğu en önemli işlev ise, açıkça anlaşılmamış sözcükler için, açık ve seçik olarak anlaşılan başka sözcüklerle ifade edilen *belirgin* anlamlar sunmaktır³. Buradan yola çıkıldığında demokrasi kavramının niteliklerini eksiksiz olarak belirten ve açıklayan bir ifadenin nasıl olup da kurulabileceği

¹ Robert A. Dahl, **Demokrasi ve Eleştirileri**, çev. Levent Köker , Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1993, s. 2.

² Dahl, a.g.e., s.2.

³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, 816.

sorusu gündeme gelmektedir. İnsanlığın binlerce yıllık varoluş deneyiminin ve bunun ayrılmaz bir parçası olarak siyasal eylemin, gittikçe karmaşıklaşarak günümüze taşıdığı yüklü miras, siyasal alanda yapılabilecek tanımlamaların çerçevelerini son derece sınırlamaktadır. Aristotelesçi cümlelerle ifade edecek olursak, “politik bir hayvan” olan insanın, bu özelliğinden dolayı yalnızca bir hayvan değil; aynı zamanda kendini dil ile ifade eden/düşünen (logos) karmaşık bir varlık olduğunu yeniden vurgulamak, İbn-i Haldun’un beş yüzyıl önce ifade ettiği gibi “insanın bireysel değil toplumsal bir doğaya sahip olduğunu⁴” söylemekle çelişmemektedir. Dolayısıyla politika ve insanın/toplumsalın olduğu yerde – her ne kadar cümlelerin kuruluşu kendi içinde bir paradoksu taşısa da, zira bu bakış açısından siyasetin olduğu yerde insanın olduğunu belirtmek gereksizdir- girift anlayışlar dizisinin olacağı açıktır. Bu kapsamda “demokrasi” kavramının tanımlanması için gösterilecek çabalar da -belki de daha sıklıkla- benzer zorluklara gebe. Demokrasiye ilişkin olarak çok sayıda ayrı tanım yapılmış olması bunun bir kanıtıdır. Bununla birlikte demokrasi tanımına dair sorunsal, kendi içinde başka bir paradoksa daha işaret etmektedir. Bu da kavram dile getirildiğinde zihnimizde belirlediği varsayılan “farklılık, çeşitlilik, özgürlük” gibi simgesel kategorilere ilişkin bir sınırla bağlantılıdır. Daha açık bir ifadeyle, demokrasi kavramı, eşgüdümsel olarak beraberinde sözü edilen kategorilere de işaret ediyorsa, demokrasiye ilişkin bir tanımlama çabasına girişmek bu kategorilerin sınırlandırılması, bakış açılarının kabul edilen tanım çerçevesinde tek bir düzeye indirgenmesi anlamına gelmeyecek midir? Bu sorunsal, teorik çalışmayı aynı zamanda “demokrasinin temellere ihtiyacı var mı?” tartışmasına götürecektir.

Temelcilik karşıtlarının ana iddiası, “bir uygulamayı, uygulamanın dışında bir şey üzerinde temellendirme girişimlerinin her zaman az çok

⁴ Emile Durkheim ve Marcel Mauss, **Primitive Classification**, çev. Rodney Needham, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, s. 87’den naklen Adel Safty, **Democracy and Governance**, İstanbul, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2003, s.105.

içtenliksiz olduđu⁵” yönündedir. Bu içtenliksizliğin nedeni ise, kavrama ilişkin kategorilerin şeyleştirilerek seçili öğeler dahilinde gerekçelendirilmesidir. Demokrasiyle ilintili olarak ifade edildiğinde Rotry’ye göre, özellikle “insan doğası”, “rasyonellik” ve “ahlak”, teşvik etmeyi istediğimiz insan davranışı biçimlerinin kısaltmalarını ifade etmektedir; belirli bir davranış şeklinin bir başka davranışa oranla insan doğasıyla veya ahlak duygumuzla daha uyumlu veya daha rasyonel olduğunu söylemek, kişinin hayalci bir tutumla mevcut uygulamalarımızdaki korunmaya eşdeğer şeye ilişkin kendi anlayışını salık vermesi, cemaatimize ilişkin kendi ütöpic görüşümüzü salık vermemiz demektir⁶. Bu görüşe göre akıl, bir hakikat kaynağı olmaktan ziyade hakikat bildiklerimizi nasıl ifade edeceğimiz konusunda bize yol gösteren bir araçtır. İnsanın verili bir doğasının olmaması ve tarihsel bir varlık olarak her bireyin hakikat bildiğinin farklı olması, neden bir tercihin diğerine göre daha fazla rasyonel sayılması gerektiği sorusunun yanıtlanmasını imkansızlaştırmaktadır. Bu nedenle de, demokrasinin ortak ilkeler belirlenmedikçe zayıflayacağı fikrinden kurtulmak gerekmektedir⁷.

Temelcilik karşıtlarına verilen yanıtlar dizisi en az bu kuramcıların argümanları kadar belirsiz ve kanıttan yoksun olsa da, Dahl’ın da belirttiği gibi “demokrasi kuramı için tatmin edici temeller geliştirmeye çalışmanın iyi nedenlerinden biri, hiç temele sahip olmamanın getireceği olası sonuçlardır”⁸. Zira özellikle son otuz yılı içine alan **radikalleştirilmiş** bilimsel ve felsefi görecelik, insan zihnini, idealize ettiği gibi zenginleştirmek şöyle dursun, psikolojik; eşgüdümlü olarak da toplumsal sorunların nedenlerinden biri olmuştur. Zira “demokrasi, siyasal topluma ilişkin ortak bir paydayı

⁵ Richard Rotry, “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla BENHABİB, çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.472.

⁶ Rotry, a.g.m., s.472.

⁷ Rotry, a.g.m., s.474.

⁸ Robert A. Dahl, “Demokrasi Kuramı ve Demokrasi Deneyimi”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.479.

gerektirmektedir”⁹. Bu bağlamda hakikatin (ortak paydanın) tartışılabilir olması ve değişkenliği, bireyin seçimlerinde ihtiyaç duyduğu yol haritalarının gereksizliğini ima etmemektedir. Bu görecelik, hangi yol haritasının seçilebileceği ya da seçilmek istenebileceği konusunda bir nirengi noktası olabilirken; göreceliği, temelleri yoksamak adına bir argüman olarak sunmak ya da bu argümanlara karşı çıkmak metafizik bir tartışmadan öteye gidememektedir. Dolayısıyla temelcilik karşıtlarının belki de haklı oldukları nokta, bu görüşün temel tezleri düşünülürse hangi tercihin daha doğru olduğunu -temelciliği savunmanın mı yoksa temelcilik karşıtlığının mı- görmemizi engelleyen agnostik yorumdur. O halde tartışma başa dönmekte ve demokrasinin salt kuramsal bir tartışmadan ibaret olmadığı “gerçeği”, ancak aynı oranda organik ve deneyimsel “doğası” belirginleşmektedir. Alain Touraine’in altını çizdiği gibi “demokrasi, bir düşünceden çok bir çalışmadır”¹⁰. Bir fikir kategorisi olmaktan ziyade bir eyleme tarzı olmasından dolayı, bir tanımlamayla sınırlandırılmayacağı oranda temel bir takım ilkelere de ihtiyaç duymaktadır. Heideggerci sözcüklerle ifade edilirse, tıpkı Varlık gibi demokrasiler de “Dasein”dir. Dasein, bir varoluştur. Onun bu varoluşu, ontolojik yapısının da serimidir. Dasein’in özü ile varoluşu ayrı kategoriler değildir. Bu öz, zorunlu ve mutlak değil; tarihsel ve zamansaldır. Ancak bu zamansallık ve tarihsellik, temelcilik karşıtlarının işaret ettiği görecelikten ziyade, Dasein’in kendini açmasından kaynaklanan bir yeniden-yapım/ kendini yenileme sürecine işaret etmektedir. “Aynı nehirde iki kez yıkanılmayacağı” gibi, varolan demokrasi anlayışı hiçbir zaman aynı olmasa da onun Dasein yönü, demokrasinin organik tarafını belirginleştirmekte, dolayısıyla ona bir temel sağlamaktadır.

Tüm bu sorunsallar demokrasinin ne’liği üzerinde asgari, ortak bir paydaya varılmasının sağlanmasını engellemektedir. Bununla birlikte

⁹ Aytekin Yılmaz, **Modern Demokrasi**, Ankara, Modern Türkiye Yayınları, 2000, s.26.

¹⁰ Alain Touraine, **Demokrasi Nedir?**, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.109.

demokrasinin ne/nasıl olduğundan ziyade ne olmadığını göstermeye çalışmak, bu çalışmanın da ana sac ayaklarından biri olacağından, bu tanımsızlığı –kötüye kullanılmadığı ve radikal bir göreceliğe alet edilmediği sürece, ki demokrasinin başına gelen tam da budur- fikirlerin çoğulluğu bağlamında bir zenginlik olarak görmek mümkündür.

Demokrasinin ne’liği üzerine yapılacak tartışmalar son derece farklı bakış açılarından yürütülebileceğine göre, o halde bir alternatif olarak demokrasinin ne olmadığı yönünde belirlenecek bir eleştiri dizgesinden yararlanmak ufuk açıcı görünmektedir. Popperyen anlamda söylenirse, kabullerin yanlışlanabilirlik özelliğinden beslenecek bir yaklaşım, sınırları daha belirgin bir tartışma alanı yaratmaktadır. Başka bir ifadeyle hangi demokrasi tanımının daha “iyi” olduğu doğrulanamamaktadır ancak mevcut veriler ve demokrasi deneyimleri üzerinden hangi anlayışın daha yanlışlaşabilir olduğu konusunda, aynı ölçüde spekülatif ve zamansal olmakla birlikte yorumsamalar yapmak olası görünmektedir.Çünkü

“...hiçbir evrede, bizim o anda “bildiğimiz”in doğru olduğunu kanıtlayamayız ve her zaman bunun yanlışlığının ortaya çıkması olanaklıdır; *bu nedenle* yapabileceğimiz şey –ve bu, olabilecek en büyük önemi taşımaktadır- bir kuramı bir başkasına yeğleyişimizi temellendirmektir”¹¹.

Endeterministik bir bakış açısından tarihin gelecekteki akışını bilimsel olarak önceden kestirmek olanaksız olsa da, bu bağlamda örneğin neden doğrudan demokrasiyi liberal demokrasiye yeğlediğimizi -sosyal bilimlerin ampirik sınamalar bakımından kısıtlı özelliği bir kenara bırakılırsa- temellendirmek mümkündür. Bu noktada, çalışmada vurgulanmaya çalışan noktalardan biri olarak “liberal demokrasi”nin ideal demokrasi anlayışı içinde yer alamayacağı savunulurken, iddia edilen her argümanın arka planında yine belli bir yanlışlanma olasılığı bırakılmaktadır. Zira belirtildiği üzere,

¹¹ Bryan Magee, **Karl Popper’ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı**, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993, s.24.

tarihin akışını kestirmek mümkün değildir. Çabalar, daha çok ona yön verebilme iddiasını taşımaktadır. Ancak bu bakış açısından, gölgeli olarak sınıflandırılmış mevcut demokrasi pratiklerinin ve buna eşlik eden dünya görüşünün eko-küresel olarak adlandırılan eleştirel perspektifle yanlışlanmasının ardından, bir “ideal” olarak ortaya konacak demokrasi modelinin yanlışlanmadığı sürece “doğru” olduğu da belirtilmesi gereken bir başka nokta olarak belirtilmelidir.

Bu aşamada vurgulanması gereken bir diğer husus, genelde siyasal alana, özelde ise demokrasi kuramına ilişkin her spekülâtif tartışmaya belli oranlarda etik bir söylemin eşlik etmesidir. Zira “insan, politik alana girdiği, politik bağlamda bulunduğu oranda kendini evrensel olarak bilir ve tanır”; Fichte’nin deyişiyle, insan ancak başka insanlar arasında insandır”¹². Tıpkı özgürlüğün ancak ikinci bir kişinin var olması durumunda ifade edebilecek bir kavram olması gibi, politikanın da özünü, toplumsallaşmış insan teşkil etmektedir. Karşılaştırmalı olarak, özgürlükte olduğu gibi, toplumsallaşmanın karakteristik özelliklerinden biri de -kaçınılmaz bir sonuç olarak- etik söylemin bu sürece eşlik etmesidir. Zira birlikte yaşam esasına dayandırılacak her ortaklık, beraberinde değer yargılarını getirmektedir. Bu düşünce çizgisinden hareket edildiğinde ortaya çıkan ise, siyasal alan ile etik söylemin ayrıştırılamazlığıdır. Mouffe yapmış olduğu liberal demokrasi analizinde, “bireyleri harekete geçirenin topluluğun çıkarlarına uygun olanı yapmaları gerektiğini söyleyen ahlaki inancın değil, örgütlenme ilkeleri çerçevesinde oluşturulan siyasal partilerin pazarlık ve oylama esasında belirlediği çıkarlar ve tercihler olduğuna, bu bağlamda da demokratik politikanın normatif boyutundan ayrılarak tamamen araççı bir bakış açısına indirgendiğine işaret ederken”¹³, etik söylemle politik alan arasındaki ayrıştırılamazlığa üstü kapalı olarak dikkat çekmekte; liberal demokrasiyi de

¹² Miguel Abensour, **Devlete Karşı Demokrasi**, çev. Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Ankara, Epos Yayınları, 2002, s.96.

¹³ Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara, Epos Yayınları, 2000, s.87.

bu gerçeği yok sayması bağlamında eleştirmektedir. Nitekim gölgeli demokrasi çağı olarak adlandırılan sürecin en karakteristik özelliklerinden biri de, normatif dünyanın evrensel insan hakları ile sınırlandırılarak, geri kalan değerler dünyasının bir araç-amaç denklığıne indirgenmesidir.

Hangi etik normların evrensel düzeyde kabul edilmesi gerektiği üzerine bir tartışma bu çalışmanın kapsamını, boyutlarını ve imkanlarını fazlasıyla aşmaktadır. Zira her ahlaki tercih, kendi içinde bireyin varlığına sıkı sıkıya bağlı kimi tarihsel, ekonomik, psikolojik ve sosyolojik kategorileri de içermekte -örneğin özgürlük- , dolayısıyla etik gerekliliklerin sınırlarını ve kapsamını belirlemek hayli zorlaşmaktadır. Ancak bu durum, asgari bir ilkenin belirlenemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Zira “genel iyi hakkındaki önermelerin geçerliliği konusunda bir yargıya varabilmek için akıl ve tecrübeden yararlanabiliriz ve yararlanmak durumundayız”¹⁴. Çalışmanın teorik çerçevesini oluşturan toplumsal ekoloji kuramı da bu açıdan, siyasette etik sorununa toplumsal bir perspektifle asgari bir ilke getirmeye çalışmaktadır. Zira bütüncül/organik bir yaklaşımla görüldüğünde ne “gerçek” anlamda bir demokrasinin ne de etik söylemin birbirinden ayıramayacağı açıktır.

Bugün için, “demokrat söylem ile somut gerçeklik arasında giderek büyüyen bir uçurumun varlığı inkar edilemez boyutlara ulaşmıştır”¹⁵. Demokrasi, bir fikir olarak küresel ölçekte kazandığı saygınlığa rağmen mevcut kurumları ve işleyişiyle çok çeşitli kesimlerden gelen eleştirilere maruz kalmaktadır. Pek çok yayında “demokrasinin bunalımından” söz edilirken, bu bunalımın aşılması için çeşitli siyasal reçeteler öne sürülmektedir. Bu çalışma da, özü itibarıyla benzer kaygıları taşımaktadır; ancak bu fikrin beraberinde dikkat çekilen gereken noktalardan biri demokrasinin, “insanlar ona inanmadıkları sürece var olamayacağıdır”¹⁶.

¹⁴ Dahl, a.g.e., s.89.

¹⁵ Tage Lindbom, **Demokrasi Miti**, çev. Ömer Baldık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s.9.

¹⁶ Dahl, a.g.e., s.226.

Başka bir ifade ile, öncelikli olarak bir değerler ve fikirler silsilesi olan demokrasi fikrine olan inancın çözülmesi durumunda, ideal bir demokratik düzen içinde yaşama olasılığı, daha da ileri götürülürse “yaşama” olasılığı hepten yok olacaktır. Zira demokrasi fikrini ayakta tutan, çeşitliliğe, farklılığa, insan özgürlük ve haklarına duyulan *inanç*tır. Bu inanç, demokrasiyi son yıllarda sıklıkla tartışılan bunalımından, dahası bu çalışmada bahsi geçen gölgeden kurtarmanın da nirengi noktası olarak alınmıştır.

B. TOPLUMSAL EKOLOJİ KURAMI

Dünya, gelecek yüzyılda ekolojik dengede meydana geleceği tahmin edilen dramatik değişikliklerle karşı karşıyadır. Hava sıcaklıklarının 2100 yılına kadar en az 3 derece artmış olacağı, uzun süreli ve yoğun sıcak hava dalgalarıyla daha sık karşılaşılacağı, buzulların erimesi sonucunda 2100 yılı yazında artık Antarktika adında bir bölgenin olmayabileceği, deniz seviyesinde meydana gelecek değişim neticesinde Hollanda'dan Bangladeş'e pek çok ülkenin sular altında kalacağı tahmin edilmektedir¹⁷. Amerikan Milli Atmosfer Araştırması Merkezi'nin yaptığı çalışmada bu tarih, 2040 yılına çekilmektedir¹⁸. Sıcaklıklarda meydana geleceği tahmin edilen 4.4. derecelik artış sonucu yağmur ormanları yok olacak; İtalya, İspanya, Türkiye ve Yunanistan çölleşecek, hayvan türlerinin yarısı yok olacaktır¹⁹. Halen Afrika 'da 38 milyon insan açlıkla boğuşmakta, 29 milyon insan ise AIDS ile mücadele etmektedir. Başta Ortadoğu olmak üzere, Afrika, Kuzey Kafkasya ve Güneydoğu Asya'da etnik, dini ve kültürel çatışmalar hızla tırmanmaktadır. İklimde meydana gelecek olan değişimlerin dünyanın çeşitli bölgelerindeki bu toplumsal sorunları daha da artıracaklarını tahmin etmek zor görünmemektedir.

¹⁷ Erişim, <http://teknoloji.milliyet.com.tr/detay.asp?id=2171>, 25.03.2007.

¹⁸ Erişim, <http://teknoloji.milliyet.com.tr/detay.asp?id=2058>, 25.03.2007.

¹⁹ Erişim, http://www.ankarahaber.com/haber_detay.php?id=4634, 25.03.2007.

Gerçekleşmesi bugün itibariyle çok uzak görünen bu senaryo, aslında iki kuşak sonraki insan soyunu direkt olarak tehdit etmektedir. 60'lı yıllardan itibaren başta Avrupa ülkelerinin önemli gündem maddelerinden biri haline gelen ekolojik kriz, yeni bin yılla birlikte öncelikli olarak çözülmeyi bekleyen evrensel bir problem olmuştur. İnsanoğlunun bu problemin oluşumunda oynadığı başrol, ekolojik bunalımın nasıl aşılabacağı yönündeki çözüm arayışlarını, yine insan eline vermektedir. Zira insanoğlu, *yıktığı* gibi *yapma* potansiyeline de sahiptir. Bu çerçevede insanın yapma potansiyeline vurgu yapan iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür:

Bunlardan ilki, “sürdürülebilir kalkınma” esasına dayanan ve çevrenin asgari düzeyde kirletilerek, ilerleme ile çevreye en az düzeyde zarar vermenin yöntem ve araçlarını araştıran çevre korumacılıktır. İnsan yaşam ve refahının merkez alındığı bu yaklaşımda, amaç doğanın dengesini minimum düzeyde değiştirerek, doğal kaynakları en yüksek marjinal fayda ile insanoğlunun hizmetine sokmaktır. Özet bir ifadeyle, çevre korumacılık, başta çevre mühendisliğinin yetkinliğine verilmiş ve sivil örgütlenmelerin desteği ile yürütülen bir programı ifade etmektedir. Sözü edilen yaklaşımlardan ikincisi ise, ekoloji hareketi olarak adlandırılan, 1960'larda Batı Avrupa'da ortaya çıkan “yeni toplumsal hareketler” kapsamında değerlendirilen, yeni bir siyasal paradigmanın adıdır. Zira ekoloji hareketi, ekolojik krizin kökenlerini insanoğlunun doğaya verdiği zararların ötesinde, doğayı şeyleştiren ve onu bir kaynaklar yığını olarak gören kartezyen düalist bakış açısına karşıdır. Başka bir ifadeyle ekoloji hareketi, modernizmin top yekun yeniden okunması ve ekolojik bunalımın aşılması için yeni bir düşünce biçimi, siyaset anlayışı ve eylem planını öneren fikirler bütünü kapsamaktadır. Bu özelliğiyle ekoloji hareketi, çevre korumacılığın ana gündemini oluşturan “kirliliğin önlenmesi, yabani hayatın korunması, kaynakların optimum dağılımının gerçekleştirilmesi” gibi konulara öncelik vermek yerine, bunları doğaya yaklaşımımızın ve düşünce tarzlarımızın bir sonucu olarak görmekte ve bu yaklaşımı değiştirerek çözüme ulaşmayı hedeflemektedir.

Genel hatlarıyla çerçevesi çizilen ekoloji hareketi, içerdiği yoğun felsefi, siyasi ve kültürel çağrışımlarla kendi içinde birçok farklı bakış açısını içermektedir. Bu araştırmanın geneline hakim olan “toplumsal ekoloji kuramı” da bu yaklaşımlardan sadece biridir.

Toplumsal ekoloji, bir Rus göçmeni olan Amerikalı düşünür Murray Bookchin’in sunduğu eko-anarşist siyasal projenin adıdır. Terim ilk kez E. A. Gutkind tarafından Topluluk ve Çevre (1957) isimli eserde kullanılmıştır. C. Merchant, her ne kadar Marxist kökenli ekolojik yaklaşımları (sosyalist ekoloji, diyalektik biyoloji ve anarşist toplumsal ekoloji) toplumsal ekoloji başlığı altında toplasa da²⁰, esas itibarıyla Bookchin’in kuramı Marxist ideolojiden pek çok yönden ayrılması nedeniyle, bu çalışmada kendine özgü ayrı bir kategori olarak alınmaktadır.

Bookchin, çeşitli eserlerinde farklı boyutlarıyla ele aldığı kuramına çevrecilikle, ekoloji hareketi arasında ayırım yaparak başlamaktadır²¹. Ardından “derin ekoloji”nin insanın doğa ile ilişkisini gizemli bir hale dönüştüren ve bunu kaba bir panteizme hapseden görüşlerini eleştirmekte; Malthusçuluğun, ekolojik bunalımı yalnızca nüfus artışına dayandıran niceliksel yaklaşımını üstünkörü olarak nitelendirerek, ekolojik krizin kökenlerinin insanla doğa arasında değil, toplumsal olanda yattığını dile getirmektedir²². Diğer bir ifadeyle Bookchin, ekolojik bunalımın insanla doğayı birbirinden ayıran, doğayı nesneler yığını olarak gören ve onu insan ihtiyaçlarının emrine veren indirgemeci, düalist bakış açısını eleştirmektedir. Bu kapsamda sorunu insanın insanla olan ilişkilerinden, insanın doğayla ilişkilerine dek genişletilecek bir kapsamda ele alarak, dünyaya ilişkin bakış açımızda top yekun bir değişikliği önermektedir.

²⁰ Carolyn Merchant, **Radical Ecology: The Search For The Liveable World**, New York, Routledge, 1992’den aktaran Tuncay Önder, **Ekoloji, Toplum ve Siyaset**, Ankara, Odak Yayınları, 2003, s.187.

²¹ Murray Bookchin, **Ekolojik Bir Topluma Doğru**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s.62-63.

²² Bookchin, a.g.e., s.41-46.

Bu sorunsaldan yola çıkan toplumsal ekoloji kuramı, söz konusu probleme ilişkin üç analiz düzeyi içermektedir²³:

Birinci düzeyde, biyolojik evrimle toplumsal evrim arasında bir paralellik kurularak, “birinci doğa” adı verilen zorunluluk alanından(doğa), insan eliyle yaratılan “ikinci doğa” (toplumsal alan) kavramına ulaşılmaktadır. Buna göre, ikinci doğa, birinci doğanın içinden evrimsel olarak türemiştir. Dolayısıyla toplumsal olanı, doğal olandan ayırmak mümkün değildir.

İkinci düzeyde, kuram, toplumsal olanla doğal olanı birbirinden ayıran yerleşik düşünce sistemini irdelemekte ve bunun tarihi kökenlerini analiz etmektedir. İnsanın insana olan tahakkümünün, insanın doğaya olan tahakkümüne yol açtığı önermesinden yola çıkan Bookchin, bu çerçevede hiyerarşi ve tahakkümün ortaya çıkışını antropolojik kanıtlara da dayandırarak analiz etmekte, nihai aşamada Frankfurt Okulu’nun çalışmalarından da beslenerek modernizme ilişkin köklü bir eleştiri sunmaktadır. Ancak bu aşamada özellikle “sınıf, sömürü, proleter devrim” gibi Marxist jargonun kullandığı terimlerden uzak durarak, Marxizm’i de sözünü ettiği hiyerarşik ve tahakkümcü sistemin form değiştirmiş hali olarak nitелеmektedir.

Son aşamada toplumsal ekoloji, ekolojik bunalımın aşılması için özgür, ademi merkezîyetçi, hiyerarşik olmayan, siyasette yurttaş katılımına dayanan ve bireye toplumsalın bir parçası olarak öncelikli değer veren bir toplum tasavvuruna yönelmektedir. Bir açıdan kuram, o aşamaya dek eleştirerek yıkıma uğrattığı düşünce tarzının ve toplumsal kurumların yerine ideal alternatiflerini sunarak, olumlu anlamıyla bir ütopya sunmaktadır. Zira Bookchin’e göre ütopya bir düş değil, bir öngörü meselesidir²⁴. Ütopya, mevcut düşünce sistemlerini ve kurumlarını eleştiren yapısıyla gerçeklikten

²³ Önder, a.g.e., s.188-190.

²⁴ Peter Marshall, **Anarşizmin Tarihi**, çev. Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2003, s.826.

doğan ve geleceğe yönelik idealleştirmelerde bulunan toplum tasavvurlarının ifadesidir. Dolayısıyla ütopya, “imkansız istemekten” ziyade, imkanı yolların araştırılmasıdır. Bookchin’in ifadesiyle, hiyerarşinin fiziksel ve psişik olarak kumanda edebileceği hayal bile edilemez gücünden doğan bir kaygı olarak, bu kuşağın geleceğe yönelik kaygısı ütopyayı hayale dayanan bir vizyon olmaktan çıkarıp bir geleceği kestirme meselesi haline getirmiştir²⁵. Nitekim dünyanın ömrüne ilişkin güncel bilimsel çalışmaların verileri, Bookchin’in kaygılarını doğrulamaktadır. Diğer bir ifadeyle gelecek yüzyılda ekolojik dengede meydana geleceği tahmin edilen trajik dönüşüm, “öngörülerimizi” güçlendirerek, toplumsal davranış kalıplarını irdelememizi talep etmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Bookchin, “diyalektik doğalcılık” adını verdiği felsefi yaklaşımdan türeyen siyasal ve toplumsal düzeni, olanaklı toplum modellerinden biri olarak görmek yerine, onu, bir zorunluluk hali olarak nitelemektedir. Başka bir ifadeyle, Marx’ın “sosyalizm ya da barbarlık” seçeneğini ortaya koyduğu yerde Bookchin, “eko-anarşizm ya da yok olma” gibi daha katı bir alternatifle yüz yüze olduğumuzu söylemektedir²⁶. Ancak Bookchin’in bu noktadaki tarih yaklaşımını Hegel, Marx ve Fukuyama gibi tarihi bir noktada sonlandıran tarihsici yaklaşımlardan ayırmak gerekmektedir. Zira Bookchin, kendi deyimiyle ekotopyasını, tarihin “doğal” yasalarının bir tezahürü olarak görmemektedir. Tam aksine, bu aşamada iradesi ile hareket eden ve seçen bir varlık olarak insanı, tarihin ekolojik bir felaketle sonlanmasını reddederek eylemde bulunmaya, deyim yerindeyse onu dönüştürmeye çağırmaktadır. Zira Bookchin’e göre ekolojik bilinç bir iktidar sorunu değil, bir iç görü meselesidir²⁷. Bu perspektiften bakıldığında, toplumsal ekolojide etik sorunu gündeme gelmektedir. Nitekim Bookchin’in “dengeli topluluk, yüz yüze demokrasi, insani bir teknoloji ve merkezi olmayan toplum” esaslarına

²⁵ Bookchin, a.g.e., s.272.

²⁶ Marshall, a.g.e., s.833.

²⁷ Marshall, a.g.e., s.837.

dayanan ekotopyası, ancak insani eylemin, ekolojik etik çerçevesinde kendini sınırladığı bir özbilinç durumunda gerçekleşebilecektir. İnsana yön gösterecek olan bu etik, zaten doğanın düzeni içinde gizlidir. Zira Bookchin'e göre doğa; kör, dilsiz, cimri olmak şöyle dursun yaratıcı, yönlendirici, cömert, doğurgan ve işbirlikçidir. İnsan da, doğanın bir parçası olarak rekabetçi, saldırgan ve bencilce davranışlardan kendini sıyırma potansiyeline her zaman sahiptir. Zaten daha önce de belirtildiği gibi, bu durum, ekolojik bunalım nedeniyle ahlaki bir seçenek olmaktan çıkmış, bir zorunluluk haline gelmiştir. Bookchin'in ifadesiyle, hayatta kalmak için yaşamaya başlamamız gerekmektedir²⁸.

Toplumsal ekoloji kuramı, “yaşamaya başlamamız” için benimsenecek siyasal ve toplumsal dünya tasavvurunun örneklerini tarihin içinden örneklerle pekiştirmektedir. Özellikle modern toplumun “ilkel” olarak nitelediği yazı öncesi “organik toplum” ve Eski Yunan geleneği Bookchin'in beslendiği iki önemli kaynaktır. “Organik toplum” modeli, hiyerarşi ve tahakkümün olmadığı, bireysel farklılıkları kabul eden, karşılıklı bağımlılık ve yardımlaşma temeline dayanan ve asgari yararlanma ilkesine (topluma katkısına bakılmaksızın herkesin temel maddi ve toplumsal ihtiyaçlarının karşılanması) göre dağıtım ve bölüşümün yapıldığı yapısıyla “çeşitlilik içinde birliğin ve doğayla barışın” sağlanması için bir başlangıç noktası olarak gösterilirken, özellikle Atina polisi, “doğrudan demokrasi, yurttaşlık kavramı, küçük ölçekli yerleşim, özyönetim, ademi merkeziyetçilik” gibi siyasal ve toplumsal yapılanmalarıyla Bookchin'in ekotopyasına temel oluşturmaktadır.

Son olarak toplumsal ekoloji kuramı, tasavvur ettiği devrimci, ekolojik toplum projesinin gerçekleştirilmesinden önce uzun bir aydınlanma döneminin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.

Bookchin'in savunduğu toplum düzeni, bir imkansızlıklar bütünü müdür? Ekolojik bunalım her geçen yıl artarken, toplumsal ekoloji kuramı

²⁸ Bookchin, a.g.e., s.72.

alternatif bir çözüm önerisi olarak kabul edilebilir mi? Bookchin, organik olarak nitelediği “ilkel” çağlara geri dönüş yapmamızı mı savunmaktadır? Etik sorunu nasıl aşılacaktır; insanoğlunun kendi kendini sınırlayabilmesi mümkün müdür? Nihai aşamada Bookchin’in sözünü ettiği, evrensel ölçekte bir aydınlanma olanak dışı değil midir?

Soruların sayısını artırmak mümkündür. Bu aşamada toplumsal ekoloji kuramı, bir parça verili olan bilgi kategorileri dışında düşünmeye bir parça da idealizme ihtiyaç duymaktadır -hayal gücüne değil-. Hem ekolojik bunalımın dayattığı zorunluluk alanı nedeniyle, hem de istenilir olabileceği varsayılan toplum düzeniyle... Bununla birlikte kuramın içerdiği olanak ve açılımlar, mevcut demokrasi anlayışının eleştirisinde ve yerine “ideal” olduğu varsayılan demokrasi yaklaşımın ikame edilmesinde dikkate değer bir potansiyel taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle, toplumsal ekolojinin varsayım ve savları “gölgeli demokrasi çağı” olarak nitelenen sürecin irdelenmesinde ve yerine idealleştirilmiş bir yaklaşımın konulmasında temel teşkil edecek pek çok olanağı içermektedir.

C. KURAMLARI BAĞLAMAK: İLETİŞİM VE DEMOKRASİ

Tzveton Todorov der ki “başlıca iki iletişim biçimi vardır; biri insan ile insan arasındaki iletişimdir; öteki ise insan ile dünya arasındaki iletişim²⁹. Demokrasi, içerdiği yoğun kavramsal ve kurumsal çağrışımlarla Todorov’un altını çizdiği bağlamda “insan ile insan arasındaki iletişimin” siyasal alana sıçramasının en kapsamlı görüntüsünü insanlığa sunmaktadır. Zira en bilindik ve basit şekliyle demokrasi “halkın, halk tarafından halk için yönetimi” olarak tanımlandığında bile insanlar arası iletişimin evrenselliğine göndermede bulunmaktadır. Nitekim birinci boyutta “halk” unsuru, onu meydana getiren yapı taşlarının çerçevesi nasıl çizilirse çizilsin sembolik bir iletişim ağını gerekli kılarken, ikinci boyutta “halk tarafından” kategorisi, benzer bir karşılıklı etkileşimin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Üçüncü

²⁹ Fred Dallmayr, “Demokrasi ve Çokkültürlülük”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.394.

boyut olan “halk için yönetim” unsuru ise, yönetilenlerle yönetici sınıfları, tek bir kutupta eriterek, siyasal ve toplumsal düzeni sağlayan “görünmez elin” mahiyetini insanlar arasındaki iletişime kaydırmaktadır.

İletişimin söz konusu iki boyutundan ilkinin öncelikli olarak verilen bu değerin demokratik kuram açısından önemi nedir? İnsanlar arası diyalog ile demokrasi tanımlarına yapılan göndermeler arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Nihai aşamada iddia edildiği gibi demokratik gelenek ile insanlar arası iletişimin boyutları arasındaki spekülâtif bağ kabul edilse bile, bu bağın reel yaşamdaki yansımaları nasıl gerçekleşmektedir?

Türevleri üretilebilecek bu ve buna benzer sorulara bu aşamada verilecek ilk yanıt, insanlar arası iletişimin demokrasi adı verilen siyasal pratiğin ilk ve en önemli şartı olmasıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, demokrasinin ne’liği üzerine yapılacak en kısa tanımda dahi, sözü edilen diyalogun üzerinde çok da durulmayan varlığı, bir ön kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada akıllara gelecek itirazlardan biri, diğer yönetim biçimlerinin –örneğin meritokrasi, mutlak monarşi ya da oligarşi- de tarif edildiği şekliyle bir iletişim boyutunu zaten içeriyor olduğu, bunun üzerine inşa edilecek bir demokrasi kuramının tanımlayıcı ve açıklayıcı olamayacağıdır. Öte yandan altını çizmek gerekir ki, her ne kadar bahsi edilen yönetim biçimlerinde de insanlar arası diyalog, toplumsal yaşamın düzeni için yine temel bir harç niteliğinde olsa da, bu etkileşim siyasal alanda ya çok kısıtlı olarak vücut bulmaktadır ya da bu alana hiç yansıtılmamaktadır. Bu bağlamda –henüz kapsayıcı bir açıklaması verilmemiş olmakla beraber- demokrasinin alternatif yönetim biçimlerinden en önemli farkı, iletişimin olanaklarını dikey ekseninde değil tam aksine yatay boyutta toplumsal olanın katmanlarına yaymasıdır. Öte yandan Todorov’un iletişim görüşü gereğince yorumlanarak, öznelar arası ilişkilerin yanı sıra “kişi ile onun içinde yer aldığı sosyal grup, kişi ile doğa dünyası, kişi ile dinsel evren arasında” meydana gelen etkileşimi de kapsayacak şekilde

genişletilmelidir³⁰. Karşılıklı ilişkiler dünyasında yapılacak bu çok boyutlu anlamsal genişleme, aynı zamanda *ideal* olarak betimlenecek demokrasi kuramının yapıtaşlarını teşkil etmektedir. Başka bir ifadeyle *ideal* demokratik düşünce biçimi, birlikte çeşitliliğin karşılıklı bağımlılık bilincine dayanmaktadır ve ikisini birbirinden ayıran sınırdan, beraberliklerini güçlendirecek en iyi yerlerde sürekli hareketli, sonu gelmeyen bir tartışmayla beslenmektedir. *Gölgeli* olarak nitelenen demokrasi modelinin bu sıfatla birlikte anılmasının temel nedenlerinden biri, bahsi geçen anlamsal genişlemeden yoksun olması ve toplumsal tartışmanın boyutlarını sınırlı tutmasıdır.

Toplumsal ekoloji perspektifinden bakıldığında modern demokrasileri gölgeli yapan anlam kayması iletişimin iki boyutundaki ilkinin neredeyse unutulmuş, ikincisinin ise son derece statik bir konuma indirgenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Holistik bir perspektiften değerlendirildiğinde birbirinin ayrılmaz parçaları olarak doğa ve insan arasındaki organik bağların, kartezyen düalistik bir indirgemecilikle koparılmış olması bu anlam kaymasını besleyen temel unsurdur.

Bu aşamada temel birkaç soru sıralamak mümkündür: İnsan ile doğa arasındaki organik bağlardan kasıt nedir? Böyle bir bağ varsa, iddia edildiği gibi bu bağların koparılmış olduğu savı nereden kaynaklanmaktadır? Son aşamada söz konusu bağın demokrasi ile ilintisi nedir?

İnsan ile doğa arasında bir zamanlar var olan organik bütünlüğün betimlemeci bir açıklamasını yapmak için, Bookchin'in düşünce çizgisi izlenerek yazı öncesi toplumların dünyayı algılayış biçimlerine gönderme yapmak, ikinci aşamada ise hiyerarşi kavramının ortaya çıkışını ve yükselişini irdelemek gerekmektedir.

Yazı öncesi toplumlarda hayat "verici, cömert doğa" imgesi üzerine kurulmuştur. Yapılmış olan bir çok antropolojik çalışma bu toplumların dünyayı algılama biçimlerinin doğanın "kutsallığı" düşüncesi üzerine temellendiğini kanıtlamaktadır. Bu nedenle bu toplumlarda doğaya

³⁰ Dallmayr, a.g.e., s.394.

hükmetmek ve onu denetim altına almak amacına yönelik tahakkümcü bakış açısı yok denecek kadar azdır. Teknik kullanılıyor olsa da bunun nedeni doğaya hakim olmak değil, kozmik düzenin işleyişine katkıda bulunmaktır. İnsan ile doğa arasındaki ilişki karşılıklı bağımlılık bilincine dayanan, bütüncül bir dünya görüşünün hakimiyeti altındadır. İnsanın da doğanın bir parçası olarak görülmesi ve ne insanla doğa, ne de insan ile insan arasında herhangi bir hakimiyet ilişkisinin inşa edilmemiş olmaması, toplumsal yapı içinde “çeşitlilik içinde birliğin” esas alındığı bağlar bütününe kaynaklık etmektedir. Bu tam olarak iki temel iletişim biçiminin -insan ile doğa, insan ile insan- birbirinden ayrıştırılmadan hayat bulduğu bir dönemdir. Bookchin’in antropolog Dorothy Lee’den aktardığı ifadelerle;

“...bu toplumlarda “bir anne bir bebeği gölgeye **götürmez**, onunla birlikte **gider**; bir şef halkını **yönetmez**, onlarla birlikte **durur**; bir kişi **kız kardeşim** veya **kocam var** demez, daha doğrusu diyemezler. Bizim sahip olma olarak ifade ettiğimiz her şeyi onların genellikle ifade etme biçimleri birlikte yaşamak ve bu terimi saygı duydukları her şey için kullanmaktır. Örneğin bir adamın yayı ve okuyla birlikte yaşadığı söylenebilmektedir.”³¹ “

“Oikos” kelimesinden gelen ekoloji kavramı da, Yunanca’da “ev, hane” anlamına gelmekte ve doğanın dinamik dengesiyle, canlı cansız şeylerin karşılıklı bağımlılığıyla ilgilenmektedir. Kavramın bu etimolojik kökeni, insan ile doğa arasındaki organik bütünlüğün dildeki ifadesini ortaya sermesi bakımından manidardır.

Bookchin’in düşünce seti izlenmeye devam edilirse, organik toplumlara ait dünya görüşünün çözülerek, yerini doğaya tahakküm mirasına devretmesinin nedeninin düşünsel bir evrime bağlandığı görülür. Diğer bir ifadeyle tarih, organik toplumlara ait bütüncü dünya görüşünden yana olmamıştır. “İnsanın insan üzerindeki tahakkümünün, insanın doğa üzerindeki tahakkümüne yol açtığını” ifade eden Bookchin’e göre, erkeğin

³¹ Dorothy Lee, **Freedom and Culture**, Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall, 1959’dan aktaran M. Bookchin, **Özgürlüğün...**, a.g.e., s.128.

kadın üzerinde, yaşlılar ve din adamlarının gençler, savaşçı erkeklerin toplumun geneli üzerinde kurduğu hakimiyetin zamanla giderek hiyerarşik bir düzen içinde kurumlaşması organik toplumsal yapıyı meydana getiren doneleri yok etmiştir³². Sahip olduğu holistik bakış açısını hiyerarşinin ortaya çıkışı ile yitiren öznenin, bu aşamada doğa üzerinde tahakküm kurarak onu da hiyerarşik piramidin basamaklarından birine yerleştirmesi zor olmamıştır. Bu tam anlamıyla iki iletişim biçiminin -insanın insanla, insanın doğayla- altının oyulduğu kritik bir dönüm noktasıdır. Bu aşamadan sonra insanlık giderek artan düzeylerde doğanın bir nesneler yığını olarak görüldüğü, toplumsal ilişkilerin hiyerarşik ve tahakkümcü sözcüklerle ifade edildiği, dünyanın bir özne-nesne dikotomisine indirgendiği uzun bir düşünsel evrim geçirmiştir. Bu düşünsel evrimle sıkı sıkıya ilintili bir kavram olarak gölgeli demokrasi, ne insanla insan -bunun doğal bir sonucu olarak- ne de insanla doğa arasındaki iletişime yer verdiği, dahası kavramın içeriğini tamamen boşalttığı için ideal bir demokrasi anlayışıyla ikame edilmek durumundadır.

D. DEMOKRASİ NE DEĞİLDİR: GÖLGELİ DEMOKRASİ

Demokrasi kuramına ilişkin yapılacak değerlendirme ve sınıflandırmalar kavramın zengin içeriğinden dolayı her düzeyde bir tamamlanamamışlık tehlikesiyle yüz yüzedir. Bununla birlikte “demokrasi ne değildir” sorusunu yanıtlamak için bir başlangıç noktasına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç “demokrasiden kasıt nedir?” sorusuna verilecek yanıtla giderilmeye çalışılacaktır. Demokrasinin kesin ve kapsayıcı bir tanımını yapmak mümkün olup olmadığı, böyle bir tanım yapmak mümkün görünmüyorsa, alternatif tanım ve betimlemeler içinde bir sınıflama yapmanın gerekip gerekmediği, yapılacak bir sınıflamanın ölçütlerinin neye göre ve nasıl belirleneceği önsel araştırma sorusunu besleyici diğer önemli dönemeçler olarak görünmektedir.

³² Hiyerarşinin ortaya çıkışı ve yükselişi ile ilgili olarak daha detaylı bir açıklama için Bknz: Murray Bookchin, *Özgürlüğün...*, a.g.e., s.149-216.

Her şeyden önce “demokrasi nedir?” sorusunu yanıtlamak, kavramın tarihi geçmişine bakılarak yapılacak uzun ve kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte böyle bir araştırma, spekülatif ve çoğu zaman da siyasal bir yönelimin ön kabullerine dayanan bir bakış açısını yansıtmak anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, demokrasinin ortaya çıkışını ve gelişimini ortaya koyan her tanımlama, toplumsal belirlenmişliğin ve tarihsel konumun sınırlılığı nedeniyle belirli bir bakış açısının öznelliğinden kendini kurtaramayacak, dolayısıyla söz konusu tanımlama seçili bir dizi argümanın toplamından ibaret olacaktır. Kuhniyen anlamda ifade edilirse, bütün teorik ve olgusal öğelerin anlamı -dolayısıyla demokrasiye verilecek olan anlam-, temellendirildikleri programa dayanmaktadır; doğal dünya –dolayısıyla siyasal alan- ancak bir program içinde algılanmaktadır³³. Semiotik bir deyişle gösterilen göstereni değil, gösteren gösterileni belirlemektedir³⁴. Peki, bu durumda demokrasinin ne’liğine ilişkin hiçbir kesin ölçüt konulamayacak mıdır?

İfade edilen görüş bağlamında evet; ancak bu, demokrasi tanımının yapılamayacağı anlamına gelmemektedir. Ölçüt, mevcut ve potansiyel demokrasi tanımları arasında hangisinin zihnimizdeki “*a priori*” demokrasi tanımına daha yakın olduğuna ilişkin bir alternatifin nirengi noktası olarak belirlenmesi şeklinde konulmalıdır. Bu bağlamda “birinci aşamada siyasi katılım ve özgürlükler, ikinci aşamada yönetimin icraatlarını denetleyecek araçların elde bulundurulması üçüncü ve son aşamada da ihtiyaçları, hakları ve ödevleri kapsayacak şekilde değerlerin yaratılmasında bir yöntem olarak demokrasinin³⁵” yapıcı rolüne dikkat çekilmesi bahsi geçen başlangıç noktasını tayin etmek amacına hizmet eder görünmektedir. Çünkü katılıma, iletişime, denetime, haklara ve aynı zamanda ödevlere aynı derecede önem

³³ İlkay Sunar, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Doruk Yayınları, 1999, s.136.

³⁴ Sunar, a.g.e., s.131.

³⁵ Amartya Sen, “Democracy As A Universal Value”, **The Universal Divergence of Democracies**, Ed. Larry Diamond ve Mark F. Platner, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001, s.11.

veren holistik bir bakış açısı, tanımlayıcı olmasa da betimleyici olması bakımından esasi bir fikir verebilmektedir. Ancak söz konusu bütüne nereden ve nasıl bakılıyor olduğu da ayrı bir tartışma konusunun başlangıcıdır. Daha açık ifade edilirse, demokrasinin felsefi temellerine ve kurumsal yapısına ilişkin farklı bakış açılarından farklı modeller ortaya konulmuştur. Bir açıdan, bu çalışma da burada nitelenen yöntemle benzer bir özellik taşımaktadır.

Söz konusu sınıflamaların ölçütleri ve kapsamı konusunda halihazırda zengin farklılıklar göze çarpmaktadır. Siyasal temsilin niteliğine göre “çoğunlukçu ve oydaşmacı modeller³⁶” şeklinde dar bir sınıflama yapılabildiği gibi, felsefi temellerine ve uygulanış biçimlerine göre “klasik demokrasi, korumacı demokrasi, gelişmeci demokrasi, halk demokrasisi, liberal demokrasi³⁷” kategorilerinden oluşan tasnifler de söz konusudur. Yılmaz³⁸, demokrasiyi siyasal, sosyal ve toplumsal olmak üzere üçe, Duverger³⁹ sosyal ve siyasal demokrasi olarak ikiye, Held⁴⁰ ise klasik, korumacı, gelişimci, doğrudan ve yarışmacı elitist, çoğulcu ve yasal olmak

³⁶ Lipjhart’ın otuz altı demokratik ülkeyi kapsayan geniş çaplı araştırmasına göre çoğunlukçu model ile oydaşmacı modelin kurumsal farklılıklarını şöyle sıralamak mümkündür: a) Yürütme gücünün, tek parti çoğunluk hükümetinin elinde toplanması karşısında, geniş çok partili koalisyonlar tarafından paylaşılması, b) Yasama-yürütme ilişkilerinde yürütmenin baskın olması karşısında yasama-yürütme arasında güçler dengesi, c) İki partili sistemler karşısında çok partili sistemler, d) Çoğunlukçu ve gayri-nispi seçim sistemleri karşısında nispi temsil e) Gruplar arasında herkese açık rekabete dayanan çoğulcu çıkar grupları sistemi karşısında, farklı çıkarların uyumlu yönetimi ve işbirliğinin eşgüdümüne dayanan korporatist çıkar grupları sistemi, f) Merkezi hükümet, tek meclisli yasama organı, esnek anayasal çerçeve ve merkez bankasının yürütme organına bağlı olması karşısında federal ve ademi merkeziyetçi, çok meclisli, katı anayasal çerçeve ve merkez bankasının bağımsız olması. Bu kapsamda çoğunlukçu demokrasiye İngiltere, oydaşmacı demokrasiye Almanya örnek gösterilebilir. Bknz. Arend Lijphart, **Demokrasi Motifleri**, çev. Güneş Ayas ve Umut Bulsun, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2006, s.15-16.

³⁷ Mümtaz’er Türköne, “Demokrasi”, **Siyaset**, Ed. Mümtaz’er Türköne, Ankara, Lotus Yayınları, 2005, s.195.

³⁸ Yılmaz, a.g.e., s.68.

³⁹ Duverger’in sınıflamasına göre siyasal demokrasi temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmadan kullanılmasına vurgu yaparak siyasi katılıma, liberal piyasa sisteminin benimsenmesine dayanmaktadır. Sosyal demokrasi ise “eşitlik” kavramını özgürlüklerin önüne koyarak, fırsatların eşitlenmesi yoluyla demokrasinin gerçekleştirilmesi idealine dayanmaktadır. Bknz. Maurice Duverger, **Siyasal Rejimler**, çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1994, s.19.

üzere yediye ayırmaktadır. Erdoğan da klasik, korumacı, insani gelişimci, çoğulcu ve korporatist modeller olmak üzere benzer bir sınıflamayı tercih etmiştir⁴¹. Bunların haricinde bu sınıflandırmalara son yıllarda “müzakereci demokrasi” adı verilen bir model daha eklenmiştir. Listeyi, demokrasi kuramlarının zenginliğinden dolayı uzatmak mümkündür; ancak kalın hatlarla altı çizilmesi gereken noktalardan biri, bugün demokrasi denildiğinde akla ilk gelenin liberal demokrasi olduğudur. Diğer önemli husus ise, yukarıda da ifade edildiği üzere, hangi demokrasi kavramsallaştırmasının ve uygulananın zihnimizdeki “a priori” demokrasi tanımına uyduğunu belirlemek yönünde kullanılacak ölçütle, liberal

⁴⁰ Held’in sınıflamasına göre, klasik demokrasi Antik Çağ’da Atina’da uygulanan biçimiyle doğrudan demokrasi deneyimine denk gelmektedir. Korumacı demokrasi modelinde egemenlik halkındır; ancak halk yürütmenin sürdürülmesi için yetkilerini temsilcilerine devreder. Yönetilenler, yasaların güvencesi altında birbirlerine ve yönetenlere karşı koruma talep etmektedir. Düzenli seçimler, gizli oy açık sayım, yarışma esasına dayalı çoğunluk ilkesi bu güvencenin uzantısıdır. Siyasal süreç, kişisellikten uzak ve yasal olarak tanımlanmış şekliyle, yasama yürütme ve yargı organlarının ayrılığı esasına göre işler. Özel yaşama müdahalenin önlenmesi amacıyla sivil toplum ile devlet arasında kesin bir ayırım yapılmıştır; hukuk kuralları da bu özel yaşam alanının güvencesidir. Gelişimci demokrasi modeline göre ise, siyasal yaşama katılım yalnızca bireylerin çıkarlarını korumak için değil, aynı zamanda ilerlemeci ve gelişimci bir yurttaşlığın oluşumu için gereklidir. Bu nedenle gelişimci demokraside, bağımsız sivil toplum örgütlenmesine, özel mülkiyete, toplumdaki tüm grupların temsiline, temel hak ve özgürlüklerin yaygınlaştırılmasına ve temsili hükümet biçimlerine öncelikli olarak yer verilmektedir. Yine Held’in sınıflamasında doğrudan demokrasi, Marxist teori tarafından ileri sürüldüğü biçimiyle sınıfsız bir toplumun oluşması ile birlikte tanımlanan modelin adıdır. Doğrudan ve yerinden yönetim, kararların halk alınmasında oydaşma, göreve gelmede rotasyon sistemi ve düzenli seçimler bu modelin belli başlı özellikleridir. Yarışmacı elitist model, siyasal sürecin üstün yetenekli, bilgili seçkin kişiler ve birbiriyle rekabet eden partiler eliyle yürütülmesini öngörmekte ve güçlendirilmiş yürütme organına sahip bir parlamenter sistemi benimsemektedir. Çoğulcu demokrasi bir kişi/bir oy ilkesine, örgütlenme ve ifade özgürlüğünü kapsayacak şekilde yurttaşlık haklarının genişletilmesine, yürütme-yargı-yasama kuvvetleri arasında fren-denge sisteminin oluşturulmasına, en az iki partiden oluşan çok partili seçim sistemine ve farklı çıkar grupları arasındaki çok sesli rekabete dayanan bir siyasal modeli öngörmektedir. Son olarak yasal demokrasiye göre, hukukun üstünlüğü çerçevesinde bireysel haklar en üst seviyede korunmalı ve devletin özel yaşama müdahale yetkisi en aza indirgenmelidir. Bunun için de çoğunluk yönetimi tesis edilerek, liberal prensipler çerçevesinde devlet minimize edilmeli, kolektivist örgütlenmelerin önüne geçilerek çıkar gruplarının siyasal süreçteki rolü kısıtlanmalı ve serbest piyasa ekonomisi benimsenmelidir. David Held, **Models of Democracy**, Oxford, Polity Press, 1987.

⁴¹ Korporatizm toplumda temel birim olarak birey ya da sınıfı alan görüşlere karşıt olarak, insanları işbölümü içinde oldukları yere göre ve sahip oldukları mesleğin bütün üyeleriyle birlikte örgütleyen korporasyonların toplumun örgütlenmesinde temel olmasını, bu örgütlerin bireysel ve sınıfsal çıkar çatışmalarının yerine bireyler ve bireyle devlet arasında bir çıkar uyumu ve dayanışma sağlayacağını savunan siyasal bir öğretiler. Bu bağlamda korporatist demokrasi bireylerin onları temsil eden örgütler yoluyla siyasete katılımını öngörmektedir. Bknz. Mustafa Erdoğan, **Anayasal Demokrasi**, Ankara, Siyasal Kitapevi, 2004, s.238-241.

demokrasinin uyuşmadığı iddiasıdır. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar demokrasiden kasıt genelde “liberal demokrasi” olsa da, bu “a priori” demokrasi imgeleminin soluk bir yansıması olarak görünmektedir. Bu yansıma, demokrasi modellerine ilişkin diğer açıklamaların dışında yeni bir tasnifin de ifadesidir. Zira zihinde beliren imgelemlerle, siyasal gerçeklik arasındaki –iddia edilen haliyle- derin uçurum, “gölgeli demokrasi çağı” olarak adlandırılan uzun bir döneme işaret ederken, kavramların doğasındaki diyalektik çelişkiden dolayı “ideal bir demokrasi” anlayışına gönderme yapmaktadır.

O halde, “gölgeli demokrasi çağı” olarak adlandırılan terim tam olarak neyi ifade etmektedir? Kavramsal boyutları nelerdir? İşlevsel anlamda onu “gölgeli” kılan unsurlar neye dayanmaktadır? Tüm bunların ötesinde, liberal demokrasi modelinin iddia edildiği gibi, demokratik *idealin* zayıf bir gölgesinden ibaret olduğu kabul edilse bile, zihindeki bir ön kabule gönderme yapması açısından “a priori” bir demokrasi fikrini savunmak, otoriter bir yönetime paye vermek, daha açık bir ifadeyle idealize edilmiş fikirler demetini hayata geçirmeyi hedeflediğini iddia edecek diktatörlere açık kapı bırakmak anlamına gelmeyecek midir?

Rasyonel bir bakışla akıl yürütme yapıldığında, “gölgeli demokrasi çağı”nın boyutlarını açıklamadan önce, son itiraza yanıt vermek yerinde görünmektedir. Çünkü ifade edildiği gibi bir amaçla kullanıldığı takdirde zaten *ideal* bir demokrasiden, daha da ötesinde demokrasiden söz etmek imkansızlaşacak, bu da teorinin baştan çökmesine neden olacaktır. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken nokta, hemen her demokrasi kuramının kavramsal ve kurumsal açılımlarıyla bir idealden söz ediyor olması ve uygulanan politikaların meşruiyetini bu idealler demetine dayandırmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, bahsi geçen itiraz her demokrasi modeli için yapılabilir. Liberal demokrasileri “gölgeli” olarak tasnif etme iddiasında olan bu bakış açısı da, ironik bir şekilde benzer bir itirazı liberal demokrasi savunucularına yöneltmektedir. Daha açık bir ifadeyle, liberal demokrasiler aleni bir şekilde olmasa da, belli bir bakış açısını,

siyasal temsil ve örgütlenme biçimini, yaşam tarzını ve standardını adeta “diktatörce” empoze etmekte, bunu da “ideal” olduğunu varsaydığı, evrensel olarak nitelendirilen kimi ilkelere göre yapmaktadır⁴². Liberal demokrasinin kurumlarını salt düşünsel bir rasyonelliğin sonucu gibi sunmak, onları şeyleştirmek ve değiştirilmelerini olanaksız hale getirmek demektir⁴³. Bu aynı zamanda, yaratıcı ve revizyonist boyutuyla özneler arası iletişimi yok saymak, hiç olmazsa sınırlamak, dolayısıyla demokrasiden uzaklaşmak anlamına gelmektedir.

Demokrasi söylemi ile somut gerçeklik arasında giderek büyüyen bir uçurumun varlığı bugün için inkar edilemez boyutlara varmıştır⁴⁴. Demokrasi söylemiyle daha önce vurgulandığı gibi bugün liberal demokrasi algılanmaktadır. Söylem ile somut gerçeklik arasında mevcut olan boşluk, olması gerekenin olana olan uzaklığını ifade etmektedir. Bu uzaklık ise liberal demokrasinin başta ABD ve Batı Avrupa devletleri tarafından ülkelerin siyasal geleneklerine, öznelerin dünyayı algılayış ve yaşam biçimlerine, ekolojik önceliklere –zira siyasal söylemle ekolojik bunalım arasındaki yakın ilişki gözden kaçırılmamalıdır- bakılmadan ihraç edilmeye çalışıldıkça büyümektedir. “Aydınlanma kendi çocuklarını yerken⁴⁵”, bir eğretilenlikle açıklamak gerekirse çocukların “rasyonel karar verebilen, kendisi için en iyisini düşünebilen, özgür ve eşit bireyler” olduğu yönündeki liberal tez, bizzat “büyük ve örnek” demokrasiler tarafından çürütülmektedir. Aynı şekilde G. Sartori, bir demokrasi kuramcısı ve savunucusu olmasına rağmen, insanların kendi kendini yönetmekten ziyade iyi yönetilmeyi

⁴² Bu iddianın nereden kaynaklandığı, ilerdeki bölümün konuları kapsamına girdiğinden, derin bir temellendirmeye gidilmemiştir.

⁴³ Chantal Mouffe, “Demokrasi, İktidar ve Siyasal Düzen”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999), s.360.

⁴⁴ Lindbom, a.g.e., s.9.

⁴⁵ Max Horkheimer ve Theodor Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği I**, çev. Oğuz ÖZÜGÜL, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996.

istediklerini⁴⁶ -bunun nedenlerine bakmaksızın- bir sonuç olarak okuyucunun karşısına koymakta, bu şekilde sözü edilen manipülasyonun adeta savunucusu konumuna düşmektedir. Ancak “gölgeli demokrasi çağı”nı yalnızca son yüzyıldaki uygulanış hatalarına indirgemek, kavramın kapsamını daraltmak ve sorunu küçümsemek anlamına gelecektir. Oysa iddia edilen şudur ki, öncü olarak temsili demokrasi ve Aydınlanma’nın bir mirası olarak liberal ideoloji, liberal demokrasinin sınırları içinde, özellikle Sanayi Devrimi’nin ertesinde uygulama alanı bularak kurumsallaşmış ve bugünlere gelmiştir. Diğer bir ifadeyle temsili yönetim ile liberal söylemin aynı kotada erimesinden ortaya çıkan modelin adı “liberal demokrasi”dir. O halde, liberal demokrasinin kapsamlı bir eleştirisini sunmak için “gölgeli demokrasi çağı”nın sınırlarını, temsili demokrasinin ilk uygulamalarının görüldüğü Roma Cumhuriyeti’ne dek götürmek mümkündür. Ancak burada konulması gereken bir şerh vardır ki, 18. yüzyıla dek genelde hakim demokrasi modelinin doğrudan demokrasi olmasıdır. Bu nedenle çalışmada, geleneksel kültürlerle ve Antik Yunan’a ait bir doğrudan demokrasi modelinin sentezi referans olmakla beraber, bu tarihsel sıçrama liberal demokrasinin nasıl kurumlaştığını çözümlemek açısından anahtar teşkil etmektedir. Kurumlaşmanın hemen hemen tüm ana hatlarıyla gerçekleştiği 18. yüzyıl ve sonrası ise “gölgeli demokrasi çağı”nın en karanlık dönemi olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda S. Huntington’un kurduğu “dalga teorisi”ni de demokrasilerin artışı olarak değil, liberal demokratik yönetimlerin artışı olarak görmek gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere Huntington, demokratik “ilerlemeyi” dönemsel gelişmeler ya da gerilemelerle formüle etmeyi amaçlayan bir tez ileri sürmüştür⁴⁷. Buna göre birinci uzun dalga 1820’de ABD’de oy hakkının genişlemesiyle başlamış ve 1926’ya kadar devam etmiştir. Bu dönemde 29 ülke demokratik yapıya kavuşmuştur.

⁴⁶ Giovanni Sartori, **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, çev. Tunçer Karamustafaoğlu , Mehmet Turhan, Ankara, Yetkin Yayınları, 1993, 70.

⁴⁷ Samuel Huntington, **Üçüncü Dalga**, çev. Ergun Özbudun, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1993, s. 11.

1922’de Mussolini’nin iktidara gelişi ilk geri dönüş dalgasıdır. Bunun sonucu olarak 1942’de demokratik ülke sayısı 12’ye düşmüştür. İkinci Dünya Savaşı’nda demokratik ülkelerin zaferi ile yeni bir süreç başlamıştır. 1962’de 36 ülke demokratik iken, 1960-1975 arası ters dalgayla demokratik ülke sayısı 30’a inmiştir. 1970 sonunda da en az 30 ülke daha demokratik ülkeler listesine eklenmiştir. Aynı şekilde Dahl da, poliarşi adını verdiği “ ikinci en iyi demokratik modelin” gelişmesini üç döneme ayırmaktadır⁴⁸: 1776-1930, 1950-1959 ve 1980’ler. Birinci dönem, Amerikan ve Fransız devrimleriyle başlamakta ve Birinci Dünya Savaşı’nın sona ermesinden birkaç yıl sonra kapanmaktadır. Bu dönemde, poliarşinin ayırt edici kurumları Kuzey Amerika ve Avrupa’da gelişmiştir. İkinci dalga İkinci Dünya Savaşı sonrasında, üçüncü dalga ise SSCB’nin zayıflamaya başlaması ile birlikte yaşanmıştır. Tehranian’ın sınıflamasına göre de demokratik “ilerleme” beş dalga halinde gerekleřmiřtir⁴⁹: Birinci dalga İngiliz (1688), Amerikan (1776) ve Fransız(1789) devrimlerinin sonucunda gerçekleşmiştir. İkinci dalga 19. yüzyılda gelişmiş ülkelerde çalışan sınıfın ve Rusya, Çin, Kore gibi ülkelerde işçi sınıfının tazyiki sonucunda oluşmuştur. Üçüncü dalganın oluşumundaki temel motivasyon ise 19. ve 20. yüzyıllarda liberal ulusçuluğun yaygınlaşarak koloni halklarının bağımsızlık taleplerine dönüşmesidir. Dördüncü ve son demokratik dalga ise SSCB’nin yıkılışının ardından Sovyet coğrafyasında görülen demokratikleşme hareketlerini kapsamaktadır. Beşinci demokratik dalganın ise, 1997-1998 Asya Krizi’nin arkasından Güneydoğu Asya’da gerçekleşmesi beklenmektedir. Ancak Huntington, Dahl ve Tahrenian’ın tasnif ettiği biçimleriyle bu niceliksel artışı, demokrasinin geleceği açısından acele bir tavırla sevindirici olarak görmek erken karar vermek anlamına gelmektedir. Nitekim demokratik düşüncenin küresel ölçekte kazanmış olduğu meşruiyete ve demokratik dalga

⁴⁸ Dahl, “Demokrasi ve...”, a.g.e., s.297.

⁴⁹ Majid Tehranian, “Democratizing Governance”, **Democratizing Global Governance**, Ed. Eşref Aksu ve Joseph A. Camilleri, London, Palgrave Macmillian, 2002, s.56.

teorilerinin gösterdiği ölçülere güvenip “20. yüzyılda meydana gelen en önemli olay olarak demokrasinin yükselişini⁵⁰” görmek, iyi ihtimalle yalnızca sayısal verilerin bu kanıya varmada belirleyici kriter olduğunu; kötü ihtimalle ise, bu günkü haliyle demokratik ideale ulaşılmış olduğuna dair bir inancın varlığını ispat etmektedir. Ancak altını çizmek gerekir ki demokratik ideal, nicelikten çok nitelikle ilgilenir. Liberal demokrasinin bu yükselişinin değeri ancak demokratik dalgaya katılan ülkelerdeki birey ve toplumların hayatına getirdiği avantajlarla ve/veya dezavantajlarla ölçülebilir. Nitekim demokratik bir rejimi benimsemiş olduğunu iddia eden her devletin, liberal anlamda bile demokrasi ideallerine yaklaşmadığı bilinir bir gerçektir. Bu nedenle iddia edilmektedir ki, “demokrasi yalnızca yasalara değil, siyasal ekine dayanmaktadır”⁵¹. Touraine, bu noktada liberal demokrasiyi gölgelendiren önemli bir noktaya değinmiş olmaktadır. Demokrasinin temellerini kurumlarından ziyade, siyasal kültürün doğasında arayarak, “ideal demokrasi” anlayışının ne’liğini tanımlamak için de bir başlangıç noktası koymaktadır. Bu anlayış, başlangıç kısmında bahsi geçen ve önemi vurgulanan “özneler arası diyalogla” da tam bir uyum içindedir.

Ne var ki, özneler arası etkin diyalogu ve siyasal kültürü demokratik idealin bileşenleri olarak göstermek hala ideal demokrasi kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerine kapsayıcı bir açıklama yapmış olmak anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte, böyle kapsamlı bir açıklama çabasından özellikle kaçınmak gerekmektedir. Zira “olması gereken nitelikleriyle” sınırları çizilen bir ideal demokrasi kuramı, paradoksal olarak kavramın çağrıştırdığı çeşitliliği, zenginliği ve farklı düşünce biçimlerini dışlamış olacaktır. Bu ise, kendini demokratik olarak niteleyen her düşünce biçiminin uzak durması gereken bir çerçeveye işaret etmektedir. Dolayısıyla “ideal demokrasinin ne olduğunu” kapsamlı ve tutarlı –ancak dikkat çekildiği üzere bir o kadar sınırlayıcı- bir teori içinde betimlemek yerine, “ideal demokrasinin

⁵⁰ Amartya Sen, “Democracy As A Universal Value”, **The Universal Divergence of Democracies**, Ed.. Larry Diamond ve Mark F. Platner, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001, s.3-4.

⁵¹ Touraine, a.g.e., s.26.

ne olmadığını” göstermek, argümanın kendisiyle daha tutarlı bir yol olarak görünmektedir. Bu kapsamda “gölgeli demokrasilerin” çerçevelerini çizmek, Popperyen anlamdaki bu yanlışlamacı yöntemin bir uzantısı haline gelmektedir. Yine negatif bir mantık yürütmeyeyle “bir devlet nasıl örgütlenmeli ki, kötü yöneticiler, kan dökülmeden yahut şiddet kullanmaksızın yönetimden uzaklaştırılabilirsin?”⁵² sorusunun yanıtı olarak demokrasi, W. Churchill’in ifadesiyle “mükemmel bir yönetim biçimi değildir. Gerçekten de en kötüsüdür, tabii denenen diğer yönetim formları hariç tutulursa”⁵³. Burada altı çizilmesi gereken iki nokta vardır. Bunlardan birincisi hangi modelde olursa olsun, demokrasinin her şekilde diğerlerinin arasında en iyisi olduğunun kastedilmediğidir. Diğerlerinin arasında en iyi olan demokrasi formu, ilkeleri demokratik idealle uzaktan yakından bir ilişkisi olmayan içi boş bir isim değil, bu ideallere en yakın olan modeli ifade etmektedir. Örneğin tek partili bir yönetim sisteminde, halka oy kullanma hakkının verilmiş olması bu yönetimi demokratik kılmamaktadır. Zira böyle bir yapıda halkın çekimser kalmak dışında tercih belirtebileceği bir alternatiften söz etmek mümkün değildir. İkinci olarak “ideal” anlamından saptırılmış formları bir yana bırakılacak olursa, gerçekten de demokrasinin “kötüler arasında en iyi” yönetim modeli olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim demokrasi, öznenin siyasası olarak⁵⁴ bireylere ve topluluklara yalnızca zincirlerinden kurtulma hakkını değil, kendi tarihlerinin eyleyenleri olma hakkını da tanımaktadır⁵⁵. Toureine’in genel bir ilkeyle ifade ettiği demokrasi erdemlerini, Dahl’ın üçlü sınıflamasıyla sistemleştirmek mümkündür. Buna göre⁵⁶,

⁵² Karl Popper, “Açık Toplum ve Düşmanlarına Yeniden Bakış”, **Sosyal ve Siyasal Teori**, Seçme Yazılar, çev. İhsan Dağı, Ed. Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitapevi, 1993, s.25.

⁵³ “No one predents that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of Government except all those other forms that have been tried from time to time”.

⁵⁴ Touraine, a.g.e., s.24.

⁵⁵ Touraine, a.g.e., s.35.

⁵⁶ Dahl, **Demokrasi ve...**, a.g.e., s.395.

a) Demokratik süreç, özgürlüğü, gerçekleştirilebilir hiçbir alternatifinin yapamayacağı kadar geliştirmektedir; bireysel ve kolektif kendi kaderini tayin imkanı sunmaktadır.

b) Demokratik süreç, en azından kendi kaderini tayin imkanını, ahlaki özerkliği ve bir kimsenin yaptığı tercihlerden ötürü sorumlu olmasını uygulama kapasitesi bakımından içermekte dolayısıyla insani gelişmeyi ilerletmektedir.

c) Demokratik süreç, insanların başkalarıyla paylaştıkları çıkarları ve iyilikleri koruyabilme ve geliştirebilmelerinin (hiçbir şekilde mükemmel olmasa da) en emin yoludur.

İşte bu nedenlerdir ki -özneye tanıdığı özgürlük, sorumluluk ve kendi kaderini tayin fırsatlarıyla- demokrasi, “hiçbir şekilde mükemmel olmasa” da, diğerleri içinde en tercih edilir yol olarak görünmektedir. Bununla birlikte, en saf ve ideal model olan (eksikliklerine rağmen) “doğrudan demokrasi” bile çeşitli eleştirilerden nasibini almıştır⁵⁷. Antik Yunan’da Atina *polisinde*, yurttaşların polisin yönetimine doğrudan katılımını öngören bir model olarak doğrudan demokrasi⁵⁸, Yunanca demos (halk) ve kratos (yönetim, otorite) sözcüklerinin birleşiminden doğan demokratia’nın “ilk ve en ideal hali⁵⁹” olmasına rağmen, özellikle Sokrates’in Atina mahkemesi tarafından halk oyuyla idamına karar verilmesinin ertesinde⁶⁰, başta Platon tarafından olmak üzere “çoğunluğun tiranlığına izin verdiği” ve “toplumu oluşturan eğitimsiz, bilgisiz öznelerin uzmanlık ve

⁵⁸ Antik Yunan’da M.Ö. altıncı ve dördüncü yüzyıllar arasında belirgin biçimiyle güçlü Atina polisinde olgunlaşmıştır.

⁵⁹ “Polis’in yok olmasından demokrasinin görece olarak çağdaş sayılabilecek yeniden doğuşuna kadar geçen o kadar yüzyıl boyunca, siyaset kuramı yazarları demokrasi konusundaki yargı ve genellemelerini *-idealleştirmelerini-* Yunanlılar tarafından klasikleştirilmiş deyimlerle yapmışlardır”. Burada da yöntem, diğer siyaset kuramcılarından farklı değildir. Bknz; Leslie Lipson, **Demokratik Uygarlık**, çev. Haldun Gülalp ve Türker Alkan, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984, s.33.

⁶⁰ Sokrates, İ.Ö 399 yılında, halkı dinsizliğe teşvik etmek suçlaması ile halkın arasından seçilen 500 jüri üyesi tarafından yargılanmış ve yargılama sonunda 280 oyla idamına karar verilmiştir.

erdem gerektiren karmaşık siyasal faaliyetler arasında doğru ve tutarlı tercihler yapamayacak olmaları” gerekçeleriyle katı bir şekilde eleştirilmiş, sonraki yüzyıllarda da buna benzer tezler “seçkinci yaklaşımların” demokrasi eleştirilerinde kullandığı temel argümanlar haline gelmiştir. Burada yeniden altı çizilmesi gereken husus, elit kimselerin eline bırakılmış bir yönetimin hangi ölçülerle toplum açısından daha yararlı olacağının bilinemezliğidir. Zira yönetici elitin belirlediği “iyi” ancak kendi iyisidir. Seçimleri başkası tarafından belirlenecek bir özne içinse durum, bir köleninkinden farksız olacaktır. Nitekim egzistansiyalist anlamda özneyi “var eden” ona ait seçimlerdir. Aynı şekilde, doğrudan demokrasinin çoğunluğun diktatörlüğüne izin verdiği yolunda yapılan eleştiriler kimi zaman haklı olmakla birlikte, gözden kaçırılmaması gereken nokta, böylesi bir eleştirinin ancak ve ancak “gölge demokrasi”ye yöneltilebileceğidir. Mantıksal olarak ileri sürmek mümkündür ki, farklılıklara müsaade etmeyerek bunları çoğunluğun tahakkümü altına alan her tutum, demokrasinin ideal boyutlarından sapmak anlamına gelmektedir. Atina polisindeki Sokrates örneğine dönülecek olursa, hatırlamak gerekir ki Sokrates’in mahkemesi Atina demokrasisinin yozlaşmaya yüz tuttuğu bir dönemde gerçekleşmiştir⁶¹. Başka bir ifadeyle mahkeme, Atina’da farklılıklara eskisi kadar müsamaha gösterilmediği bir tarihte yapılmıştır. Sokrates’in dava süresince “adeta bile bile mahkum edilmek için takındığı tavır” da jürinin verdiği kararda etkin olmuştur. Bu anlamda tarihsel, öznel ve toplumsal koşullarından soyutlayarak -pek çok demokrasi eleştirmeninin yaptığı gibi- Atina demokrasisini “diğerleri kadar kötü” ilan etmek, Atina mahkemesinin verdiği karar kadar insafsız bir yargıya ulaşmak olacaktır. O halde, demokrasiyi daha önce vurgulanan erdemleri doğrultusunda “kötüler arasında en iyi yönetim biçimi” olarak nitelemek akla aykırı görünmemektedir. Demokrasinin uygulanışına ilişkin eksiklikler ise, ifade edildiği gibi,

⁶¹ Sokrates’in mahkemesi, M.Ö. 399’da yapılmıştır. Bu tarih, yirmi yedi yıl süren Pelopennes Savaşı’nın (M.Ö. 431-404) bitiminden birkaç yıl sonrasına tekabül etmektedir. Böylesi bir savaşın toplum yaşamı üzerinde bıraktığı gerginlik ve yozlaşmayı hesaba katmak gerekmektedir.

demokrasinin saf halinin sorgulanmasını değil, pratikteki yansımalarını eleştirel bir yöntemle analiz etmeyi gerektirmektedir. Örneğin demokrasinin üç paradoksu⁶² olarak nitelenen “çatışma ve uzlaşma”, “yönetilebilirlik karşısında temsilin sınırlandırılması” ve “rıza karşısında etkililik” gibi durumsal eleştiriler, bu anlamda demokrasinin doğasına değil uygulanış biçimine yöneltilmesi gereken eleştiriler olarak görünmektedir.

Bu bağlamda söz konusu “kötü” yönetim biçimi hakkında asgari anlamda bir uzlaşmaya varmak adına kimi demokratik ilkeler ve kurumlar üzerinde bir belirleme yapmak “gölgeli demokrasi” ile “ideal demokrasi” arasındaki sınırları çizebilmek için gerekli ve zorunludur. Zorunludur; çünkü boyutsuzluğun ve zamansızlığın hükmettiği bir görecelilik çağında insan artık kendi sorularına objektif bir cevap verememektedir. Bu da siyahla beyazın birbirine girdiği gri bir dünya anlamına gelmektedir⁶³. Demokrasi, daha önce belirtilen çekincelerden dolayı böyle bir belirlemeye özellikle ihtiyaç duymaktadır. Ancak böyle bir belirleme betimleyici olmaktan çok ilkesel, niceliksel olmaktan çok nitelikselidir. Diğer bir deyişle, bu belirleme demokrasiye ilişkin belli standartlar koymakla beraber, bu standartların içinin doldurulması, izlenen modelin içeriğine göre çeşitlilik gösterebilmektedir. Dahl, bu standartlara ilişkin sekiz ölçüt sunmaktadır; bunlar⁶⁴: (1) Seçme hakkı, (2) Seçilme hakkı, (3) Siyasal liderlerin destek ve oy kazanmak için birbirleriyle yarışma hakkı, (4) Özgür ve adil seçimler, (5) Örgütlenme özgürlüğü, (6) İfade özgürlüğü, (7) Alternatif bilgi kaynaklarının varlığı, (8)

⁶² Bunlardan ilkinde göre farklılığı bir değer olarak gören demokratik yönetim içinde farklılıklar arttıkça uzlaşmazlık da artacak dolayısıyla bu, mevcut sistem için bir tehdit haline gelecektir. İkincisi temsil kurumları ile yürütme arasındaki gerilime işaret etmektedir. Buna göre yürütmenin fonksiyonları temsili olarak güçler arasında dağıtıldıkça demokratik ideale yaklaşılmış olacaktır; ancak bu durumda yürütme faaliyetlerini etkin ve sürekli kılmak zorlaşacaktır. Üçüncü ve son paradoksa göre ise halkın rızasını almak için uygulanan kısa vadeli politikalar demokratik usulde meşru bir yöntemdir; ancak bu da uzun dönemde etkinliği azaltmaktadır. Bknz: Larry Diamond, “Three Paradoxes Of Democracy”, **The Global Resurgence of Democracy**, Ed. Larry Diamond, Marc F. Plattner, Baltimore, John Hopkins University, 1993, s.96-97.

⁶³ Lindbom, a.g.e., s.90.

⁶⁴ Robert A. Dahl, **Polyarchy: Participation and Opposition**, New Haven, Yale University Press, 1971’den naklen Arend LIJPHART, a.g.e., s.56-57.

Kamusal politikaları seçmenlerin oylarına ve tercihlerini ifade edildiği başka biçimlere bağımlı kılan kurumlar.

Önerilen bu ölçütler üzerinde hala yaygın bir kabul mevcut bulunsa da, bu ölçütlerin temel alındığı referans bakış açısı liberaldir. Dolayısıyla ölçütlerden bazıları burada ortaya konulacak demokrasi tasavvuru açısından temelsiz kalmaktadır. Örneğin, örgütlenme özgürlüğünü artı bir değer olarak görmek, ancak bireyle toplumun atomize edilerek düalliteye indirildiği bir bakış açısından mümkündür. Diğer bir ifadeyle, karşılıklı bağımlılığı ve özneler arası diyalogu referans alan bir toplumda, ayrı bir özgürlük kategorisi olarak örgütlenmeden söz etmek anlamsız olacaktır. Aynı şekilde, sekizinci ölçüt de kamusal politikalarla, seçmen tercihleri arasında bir bölünmeye yol açan liberal demokrasi pratiklerini akla getirmektedir. O halde bu ölçütler bir yol haritası olarak benimsenebilecek olmakla beraber, bazı noktalarda kimi rezervleri koymak gerekmektedir. Gerçekten de, kısa bir eleştirisi sunulan iki ölçüt dışında diğer kriterler, demokrasi teorisi için gerekli standartları koyuyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi önemli olan, bu standartların niteliksel içeriğini dolduracak pratikler üzerindeki ayrımlardır. Wittgensteinci bağlamda sofistike rasyonel argümanlar sunarak ve liberal demokrasinin üstünlüğüne dair bağlamını aşan doğruluk iddialarında bulunarak demokratik değerlerin teşvik edilemeyeceğinin farkına varılması gerekmektedir; nitekim demokratik bireylik biçimlerinin yaratılması, demokratik değerler bir özdeşleşme sorunudur ve bu, çok çeşitli pratikler söylemler ve dil oyunları ile gerçekleşen karmaşık bir süreçtir⁶⁵. İlkesel olarak, sınırları çizilen her demokrasi modeli de, bu karmaşık süreçlerin yenilikçi doğası içinde form değiştirecek, hermeneutik anlamda tarihsel bir konum kazanacaktır. Toplumu oluşturan bireylerin, toplum üyelerinin kolektif otoritesini tanımak üzere tasarlanmış toplumsal ve siyasal kurumlar içinde yaptığı ve bu konular aracılığıyla dile getirdiği tartışma ve kararlardan

⁶⁵ Chantal Mouffe, **Demokratik...**, a.g.e., s.76.

doğan demokratik meşruiyet⁶⁶ de bu şekilde sürekli bir şekilde kendini yenileyecek, sonuç olarak “çeşitlilik içinde birliğin” getirdiği ideal bir siyasal düzene ulaşılacaktır.

Mouffe’nin “karmaşık bir süreç” olarak nitelediği demokrasi belki de sadece bu niteliğinden kaynaklanan değişik formlara sahiptir. Daha önce ifade edildiği gibi “demokrasi modelleri” başlığı altında toplanabilecek şematik sınıflandırmalar esasında demokrasinin özelliklerine ve uygulanışına ilişkin farklı bakış açılarından farklı demokrasi kavramsallaştırmalarına ulaşmak mümkündür.

Demokrasinin özüne ilişkin tartışmaların merkezinde iki önemli kavram daha mevcuttur: Özgürlük ve eşitlik. Demokratik iktidarın keyfiliğine karşı bir savunma mekanizması olarak işlev gören bölümlenme, devlet erkinin sınırlanması üzerinde durduğunda özgürlük, ekonomik ya da siyasal kaynakların eşit olmayan biçimde dağılıma karşı bir direniş ilkesini öteki ilkelere oranla daha doğrudan tanımladığında eşitlik adını almaktadır⁶⁷. Ancak özgürlük ve eşitlik üzerinde söylenecek çok fazla söz vardır. Zira demokratik söyleme ilişkin anlaşmazlıkların ve uygulamaların farklı farklı olmasının en önemli nedenlerinden biri “özgürlük ve eşitliğe” yapılan değişik derecelerdeki vurgudur. Bu bağlamda modern demokrasi dediğimizde, özgüllüğü iki farklı gelenek arasındaki eklemlenmeden doğan toplumun yeni politik biçimiyle uğraşıldığının anlaşılması çok önemlidir⁶⁸. Bunlardan birincisi, “gölge” olarak nitelenen ve anayasal düzen, insan haklarının evrenselliği ve bireysel özgürlüğün maksimizasyonu gibi ilkeleri temel alan liberal gelenek, ikincisi ise “ideal” olarak sınıflandırılan ve eşitlik, diyalog, farklılık, yöneten ile yönetilen arasındaki özdeşlik, yurttaşlık ve *iktidarın halkta olması esasına değil, iktidar merkezinin olmaması* ilkesine dayanan

⁶⁶ Joshua Cohen “Demokraside Usul ve Esas”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.140.

⁶⁷ Touraine, a.g.e., s.64.

⁶⁸ Mouffe, **Demokratik...**, a.g.e., s.19.

demokratik gelenektir. Bu haliyle demokratik gelenek, “sıradan yurttaşların siyasal potansiyelleriyle, yani onların ortak ilgi alanlarını ve bunları gerçekleştirecek eylem modellerini kendi başlarına keşfetme yoluyla siyasal varlıklar haline gelme olanaklarıyla ilgilenen bir projenin⁶⁹” dışavurumudur.

⁶⁹ Sheldon S. Wolin, “Elle Tutulmaz Demokrasi”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.51.

II. BÖLÜM: GÖLGELİ DEMOKRASİLERDE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Demokrasinin Antik Yunan'da ortaya çıkışından bugüne, "ideal bir demokrasi" anlayışının kurumlaştırılabilmesi için sürdürülen tartışmalar kavramın içeriğinden kaynaklanan üç farklı kavramın yorumlanması ve uyumlaştırılması çabalarıyla birlikte yürütülmüştür. Bunlar özgürlük, eşitlik ve adalettir. Bununla birlikte söz konusu kavramların detaylı bir analizine girilmeden önce, ilk varsayımın, daha açık ifade edilirse, özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarının nasıl olup da demokrasi fikrinden kaynaklandığını açıklamak yerinde olacaktır.

Soruşturmayı karmaşadan uzaklaştırmak açısından bu aşamada demokrasinin yine en basit tanımına dönmek yararlı görünmektedir: "halkın halk için halk tarafından yönetimi"³⁷. Bu ifade kendi içinde üç varsayıma dayanmaktadır:

I. Halk bir bütün olarak kendini kendisi için yönetebiliyorsa, toplumu oluşturan her özne başlı başına ayrı bir değer taşımaktadır. Bu da siyasal katılma hakları açısından hiçbir öznenin bir diğerinden, herhangi bir özelliğinden dolayı üstün olmadığı fikrini varsaymak anlamına gelmektedir ki, demokratik söyleme eşitlik kavramının eklemelenmesinin ilk dayanağı bu noktadır.

II. Halkın kendi kendini yönetmesi demek mantıksal olarak seçenekler arasında bir tercih yapıyor olduğunun ifadesidir. Bir seçim yapma iradesinin gösterilmesi ise, ister felsefi³⁸ ister siyasal bağlamda olsun, özgürlük kavramı ile yakından ilintilidir.

³⁷Bu cümlede "halk" sözcüğü ile söz konusu devlete hukuki bir statü (yurttaşlık) ile bağlı, siyasal katılma haklarının kazanım ve kullanım şartları kanuni çerçevelerle belirlenmiş bir topluluğun üyeleri kastedilmektedir. "Halk için" ve "halk tarafından" ifadeleri ise, toplumla birey arasında varolan karşılıklı bağımlılık ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmeli, dolayısıyla demokratik bir siyasal süreçte, "halk tarafından" yönetimin mantıksal olarak "halk için" olduğu çıkarılmalıdır. Zira iki ifadeyi ayrı ayrı anlamlandırmak yönetilenlerle yönetenlerin ayrı gruplar olduğu –olması gerektiği- şeklindeki bir varsayıma dayanmak olacaktır. Bu ifadeler hakkında detaylı bir tartışma için Bknz: Robert A. Dahl, **Demokrasi ve...**, a.g.e., s.3-10

³⁸ Tercihlerle özgürlükler arasındaki bağlantının felsefi soruşturmaları için Bknz: Jean Paul Sartre, **Akıl Çağı**, çev. Gülseren Devrim, İstanbul, Can Yayınları, 2005; Albert Camus, **Yabancı**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Can Yayınları, 1996.

III. Halkın kendi kendini yönetmesini demokratik söylemin betimleyici özelliklerinden biri olarak kabul etmek, toplumu oluşturan her öznenin - karşılıklı bağımlılık ilişkileri veri sayılmak koşuluyla- kendi başına rasyonel karar verebilen ve siyasal süreçte etkin bir şekilde rol almasını onaylayabileceğimiz kadar ehil bir varlık olduğunu onaylamak anlamına gelmektedir. En nihayetinde demokrasi, kişinin kendi kendini idare etmeye yeterli bir varlık olduğu şeklindeki bir kişilik anlayışına dayanmaktadır⁷².

Özetle söylemek gerekirse demokratik bir yönetim, tüm yurttaşların eşit, özgür ve rasyonel varlıklar olduklarını mantıksal olarak kabul etmek durumundadır.

Buraya kadar ifade edilenler, demokratik teori açısından yeni hiçbir şey söylememektedir. Zira daha detaylı olarak analiz edilecek olmakla birlikte, “eşitlik ve özgürlük” fikirleri “doğal hukuk” anlayışı kapsamında Aydınlanma Çağı’ndan itibaren demokrasi teorisinin öncülleri olarak kabul edilmiştir. Tartışmalar da birbiriyle çatıştığı varsayılan özgürlük ve eşitliğin birbiriyle uyumlaştırılmasının sağlanabilmesi ekseninde ilerletilmiştir. Adalet fikrinin demokratik söyleme eklenmesi de bu çabaların bir ürünü olarak görülmelidir.

Madalyonun bir yüzünde özneler arasında mutlak bir eşitliği sağlamanın özgürlükleri yok ettiğini savunan görüş, öteki yüzünde ise özgürlüklerin aşırı derecede serbest kullanılmasının eşitlikleri orantısız bir şekilde bozduğunu savunan düşünce karşı karşıya gelmektedir. **Buradan sonra ifade edilecek olanlar ise**, madalyonun iki yüzünün de sadece madalyonu meydana getiren parçalar olduğunu hatırlatmak yönünde olacaktır. Daha açık bir ifadeyle, eşitlikle özgürlüğü bir bütün içinde görmek yerine, ayrı kategorilermiş gibi sınıflandırarak irdelemek geçmiş Aydınlanma düşünürlerine dayanan uzun bir düşünsel mirasın kalıntısı olarak görülmelidir. Bu doğrultuda da adaleti iki kavram arasındaki dengeyi sağlayacak terazi olarak nitelemek zor değildir.

⁷² Yılmaz, **Modern ...**, a.g.e., s.304.

Bu noktada yanıtlanmayı bekleyen iki öncelikli soru akla gelmektedir: Özgürlük ve eşitlik, gölgeli demokrasi çağı olarak adlandırılan bunalımlı sürecin neresinde yer almaktadır? İdeal demokrasiye ulaşmak için bu iki kavram ne şekilde tanımlanmalıdır?

Daha önce de altı çizildiği üzere demokrasi kavramından bugün itibariyle anlaşıldığı şekliyle “liberal demokrasi”, gölgeli demokrasi çağının yörüngesini oluşturmaktadır. Liberal demokrasilerde özgürlük ve eşitlik temel kavramlardandır; ancak kendi yorumuyla sınırlı olmak üzere. O halde söylenebilir ki, liberal demokrasinin eşitlik, özgürlük ve adalet sınırlarının dışında da tanımlamalar yapmak mümkündür ve hatta ideal demokrasi için gereklidir. İkinci olarak özellikle 20. yüzyıl başından itibaren liberal demokrasinin tanımlayıcı bir özelliği olarak tüketimi de katmak gerekmektedir. Zira demokrasiyi, liberal piyasa ekonomisinin varlığına endekslemenin doğal sonucu, serbest piyasanın sürekliliğini sağlayacak bir tüketim kültürünün sürekli kılınmasıdır.

O halde yapılması gereken “eşitlik, özgürlük, adalet ve tüketim” kavramlarını liberal görüşün temel varsayımları çerçevesinde yorumlamak ve hemen ardından ideal demokraside bu kavramların ne’liğine ilişkin yorumsamalarda bulunmaktır.

A. ÖZGÜRLÜK

Özgürlük kadar tartışmalı hiçbir kavram yoktur ki insanlık tarihi onun için verilmiş mücadelelerin bir toplamından ibaret olsun. Varoluşçu söylemle ifade edilecek olursa insanın dünyada hacimsel olarak yer kaplamasının ötesinde, ontolojik olarak var olmasının bir koşulu olarak özgürlük (seçim ve tercih), yüzyıllardır insanoğlu için vazgeçilemeyecek bir hak olma özelliğini sürdürmektedir. Özgürlüğün vazgeçilemezliğine ve devredilemezliğine ilişkin bir konsensüse ulaşılmış olmakla birlikte asıl sorun, kavramın nasıl tanımlanması ve sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiği noktasında düşünülmektedir. Yine de bir sınır belirlemek açısından ilk olarak ifade etmek gerekir ki, burada üzerinde durulacak olan nokta konunun siyasal

boyutu ile sınırlanmıştır. İkinci olarak da “özgürüm” dendiğinde siyasal anlamda ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu ifade spekülâtif olarak üç anlama gelmektedir: bir şey yapmaya iznim var, bir şey yapabilirim veya bir şey yapmaya gücüm var⁷³. Bunlardan ilki siyasal özgürlüğün kısıtlanmamış -özellikle yasayla- olmasına; ikincisi siyasal bir eylemde bulunabilme yeterliliğine -örneğin zeka geriliği olan birinin siyasal özgürlüğünden söz edilemez-; üçüncüsü ise siyasal bir eylemi gerçekleştirecek gücü elinde bulunduruyor olmaya -örneğin açıklıkla mücadele eden birinin siyasal faaliyetlere katılmada özgür olduğu söylenemez- gönderme yapmaktadır.

Özgürlüğün kavramsal olarak ilk ifadesi doğal hukuk çerçevesinde ele alınmaktadır. İnsanların doğuştan getirdiği bir takım değiştirilemez, devredilemez, engellenemez haklara sahip olduğu düşüncesine dayanan doğal hukuk öğretisi, özgürlüğü bu kapsamda değerlendirilmesi gereken haklardan biri olarak telakki etmektedir. Liberal düşüncenin en önemli düşünürlerinden John Locke, bu bağlamda sosyal bir yaratık olan insanın doğal olarak eşit ve özgür olduğunu iddia etmektedir. Locke’a göre insanlar özgürdür çünkü, doğa yasasının sınırları içinde başkalarının iradesine bağlı olmaksızın eylemlerini düzenlerler. İnsanlar doğal olarak özgür, eşit ve bağımsız olduğu için de hiç kimsenin bir diğer kişi üzerinde tahakküm kurma yetkisi yoktur⁷⁴. Dolayısıyla mallarını ve kişiliklerini diledikleri gibi kullanabilirler. İnsanın kendi kişiliğini ve mallarını kullanması denetlenemez.

T. Hobbes ise özgürlüğü “dış engellerin yokluğu olarak” ifade etmektedir. Dış engellerin yokluğundan kasıt ise, sınırsız doğal özgürlüktür. Hobbes’un ünlü eseri Leviathan’da doğa durumunda insanın özgür olmakla birlikte bencil, çıkarıcı ve saldırgan olduğunu ifade ettiği satırlar, dolaylı da olsa Hobbes’un doğal hukuk anlayışını kabul ettiğini göstermektedir. İki

⁷³ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, Ankara, Yetkin Yayıncılık, 1993, s.325.

⁷⁴ Marc F. Plattner, “From Liberalism to Liberal Democracy”, **The Global Divergence of Democracies**, Ed. Larry Diamond, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001, s.80.

düşünür arasında yapılacak kıyaslama Locke'un ve Hobbes'un "bir şeyden özgürlük"⁷⁵ kategorisine yaptığı vurguyu gözler önüne sermektedir. Bunun pratik hayattaki anlamı Hobbesiyen ve Lockeçu özgürlüğün sınırının başkalarına zarar vermeme esasına dayanan hukuki kısıtlamalarla çizilmiş olmasıdır. Başka bir ifade ile özellikle Locke, en fazla özgürlüğün gerçekleşmesi için sadece asgari ölçüde bir yasal düzenin olması gerektiğini savunmaktadır.

Özgürlüğün doğası üzerine yorumlarda bulunan üçüncü büyük "sözleşmeci düşünür"⁷⁶ J.J. Rousseau'dur. Rousseau ünlü eseri Toplumsal Sözleşme'nin ilk sayfalarında öncülleri Hobbes ve Locke gibi doğal hukuk anlayışına doğrudan gönderme yapmaktadır: "İnsan özgür doğar; ancak her yerde zincire vurulmuştur"⁷⁷. Bu ifade ile Rousseau insanın doğası itibarıyla özgür olarak dünyaya geldiğini, ancak bu özgürlükten mahrum bırakıldığını ifade etmiş olmaktadır. Rousseau'nun doğal durum olarak nitelediği halde insanlar, "ormanlarda tek başına sağda solda dolaşan, iletişim becerileri olmayan, hiçbir sosyal birliktelik içine girmeyen, yemek ihtiyacını ağaçlardan, susuzluğunu derelerden gideren, cinsel güdülerini tatmin etmeye yetecek kadar karşı cinsle ilişki kuran hayvanlardır". İhtiyaçlarını gidermek için kimse kimseye muhtaç duymadığından, bu her insana geniş bir özgürlük alanı tanımaktadır. Bununla birlikte Rousseau, bu doğal özgürlük durumu ile medeni özgürlük dediği kategori arasında bir ayrım yaparak, "toplumsal mukavelenin" yapılması ile tabiat halinin sona erdiğini; bunun yerine medeni özgürlük alanının yaratıldığını iddia etmekte ve bunu yüceltmektedir. Rousseau'nun medeni özgürlük dediği kavram bu anlamda tam da, insanların bir araya gelerek toplumsal bir ilişki içine girdiği, özetle zımni olarak yaptığı "toplum sözleşmesi" ile kazanılan bir durumu

⁷⁵ Sartori, a.g.e., s.327.

⁷⁶ T. Hobbes, J. Locke ve J.J. Rousseau insanın doğal durumu olarak varsaydıkları ilişkilerden yola çıkarak devletin ortaya çıkışını kurgusal bir sözleşme ile açıkladıkları için "sözleşmeci düşünürler" olarak adlandırılmaktadır.

⁷⁷ J. J. Rousseau, Toplumsal Mukavele, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2005, s.12.

ifade etmektedir. Böylece insan kendini cezbeden ve erişebileceği her şeyi sınırsız olarak elde etme hakkından vazgeçmiş olmaktadır; ancak karşılığında ahlakiliğini ve tasarrufu altında bulunan her şeyin mülkiyetini elde etmiştir.

“(Medeni) özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlığın haklarından ve hatta vazifelerinden vazgeçmek demektir... İnsanın her türlü irade özgürlüğünü ortadan kaldırmak, onun eylemlerinde her türlü ahlakiliği ortadan kaldırmaktır⁷⁸; (ancak) bireyin kuvvet derecesinden başka sınırı olmayan tabii özgürlüğü, genel irade tarafından sınırlanan medeni özgürlükten; ve kuvvetten ya da ilk işgal hakkından başka dayanağı olmayan tasarrufu, ancak pozitif bir belgeye dayanan mülkiyetten iyice ayırmak lazımdır”⁷⁹

Rousseau medeni özgürlüğün kazanılmasını insanlığın gelişim çizgisinde bir aşama olarak görmekle birlikte, bu özgürlüğün potansiyel halden aktif hale getirilmesinin koşulu olarak insanın eyleme gücünü, iradesini kullanarak seçimler yapmasını göstermektedir. Başka bir ifade ile Rousseau, Hobbes ve Locke’un aksine özgürlüğü yalnızca “dış engellerin yokluğu” şeklinde negatif haliyle değil, bir “yapma-etme” durumu olarak pozitif olarak tanımlamaktadır. Bu kapsamda herkes, benliği üzerinde denetim kurarak aklın yasaları doğrultusunda hareket etmeli ve toplum yasalarının yapımına doğrudan katılmalıdır. “Nihayet herkes kendi kendini herkese verdiği göre, hiç kimseye vermemiş demektir; ve kendi üzerinde başkalarına tanıdığı hakkı , aynen başkaları üzerinde elde edemeyen bir ortak bulunmadığına göre, her ortak hem kaybettiği her hakkın muadilini; hem de sahip olduklarını korumasını sağlayacak daha büyük bir kuvveti elde etmiş olur⁸⁰”. Eğer bir kişi daha üstün bir özgürlük için doğal özgürlüğünden vazgeçiyorsa bunun nedeni, herkesi bağlayan dolayısıyla

⁷⁸ Rousseau, a.g.e., s.17.

⁷⁹ Rousseau, a.g.e., s.28.

⁸⁰ Rousseau, a.g.e., s.46.

herkesi aynı ölçüde kısıtlayan yasaların varlığıdır. Yönetim insanların elinden alınıp, yasalara bırakılmıştır. Dolayısıyla herkesin toplum yasalarının yapımına katılmaya hakkı vardır; ve hatta öznenin kendini gerçekleştirebilmesi için bu bir vazifedir.

Siyasal özgürlüğün klasik liberalizme kaynak teşkil eden en önemli düşünürlerinden birisi de John Stuart Mill'dir. Mill, faydacı yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olarak, ister tek tek bireylerin, isterse tüm toplumun amacının acıdan olabildiğince uzaklaşmak ve en fazla mutluluğu elde etmek olduğunu savunmuş, bu bağlamda da toplumsal davranışın ahlakiliğini de haz ilkesinin maksimizasyonu çerçevesinde formüleştirmiştir. Mill'in bu ahlak anlayışı aynı zamanda onun özgürlük anlayışı ile de çakışmaktadır. Mill'e göre çıkar ve isteklerinin peşinden koşan birey, bunları en yüksek derecede tatmin edebilmek için çoğunluğun tahakkümünden kurtulmalıdır. Başka bir ifade ile, toplumun dayatabileceği görüşler ve uygulayacağı cezalar, kişisel gelişimi zedeleyici -dolayısıyla insanın kendini ifade etme hürriyetine zarar verici- olabilmektedir. Özgürlüklerin kısıtlanması ise, en nihayetinde kişinin kendisi için en iyi olduğunu düşündüğü eylem tarzını hayata geçirememesi anlamına gelmektedir. Mutluluk bir amaç olarak toplumsal faydanın maksimize edilmesinin bir fonksiyonu ise, bireyleri özgürlüğünden mahrum etmek -mutsuz kılmak- ahlaki bir davranış biçimi gibi görünmemektedir.

"Egemen düşünce ve duygunun diktasına karşı da korunma gereklidir.; toplumun kendi düşünce ve uygulamalarını bunlara karşı çıkanlara, uygar cezalar dışındaki araçlarla, davranış kuralları olarak zorla kabul ettirmek eğilimine; kendi gidişine uymayan herhangi bir kişiliğin gelişmesini kösteklemek ve mümkünse oluşmasını önlemek, insanların hepsini toplumun örneğine uymaya zorunlu kılmak eğilimine karşı da bir korunma ister. Kolektif düşüncenin bireyin bağımsızlığına meşru müdahalesinin bir sınırı vardır; bu sınırı bulmak ve onu saldırıya karşı korumak, toplumsal ilişkilerin iyi bir halde bulunması için, siyasi zorbalığa karşı korunma kadar vazgeçilmezdir."⁸¹

⁸¹ John Stuart Mill, **Özgürlük Üzerine**, çev. Alime Ertan, İstanbul, Belge Yayınları, 1999, s.15.

Mill, bu aşamada, bireyin kendini gerçekleştirebilmesi için düşünce ve ifade özgürlüğünün “yanlışı” ortaya çıkarmada, “doğrunun” ise belirginleştirilmesinde öneminden bahsederek, mutlak kesinlik arayışının insan yaşamının amaçlarını güvence altına alacak araçlarla ikame edilmesi gerektiği tezini savunmaktadır⁸². Bu anlamda özgür ifade gelişmenin de bir aracıdır⁸³. Bununla birlikte Mill, bireysel özgürlüğün çeşitli haklarla maksimize edilmesini savunurken, sınırsız bir özgürlük anlayışının da toplumsal mutluluğa zarar vereceğini ifade ederek, buna bir sınır çizmek gerektiğini vurgulamaktadır. Mill’e göre bu sınır, başkalarının özgürlüğünün başladığı noktadır. Diğer bir ifadeyle, başka birine zarar verilmediği sürece, kişi istediği eylemi gerçekleştirmekte serbest olmalıdır. Ancak haklı bir neden olmaksızın başkalarına zarar veren eylemler, ne çeşitten olursa olsunlar denetim altına alınmalıdır.

“İnsanlarda olgunluk olmadığı sürece mutlaka başka düşüncelerin olması nasıl yararlıysa, başka başka yaşama biçimlerinin olması da öyledir; başkalarına zarar vermemek koşuluyla her türlü mizaçlara özgür faaliyet alanı verilmeli, herhangi bir kimsenin çeşitli yaşama biçimlerini denemeyi kendine uygun bulursa bunların değerini fiilen deneyden geçirmesine de olanak tanınmalıdır⁸⁴.”

Burada bireyin kendi üzerindeki egemenliğinin sınırlarını belirlemek ve başkalarına zarar vermenin kapsamını belirlemek sorunsalları düğümlenmektedir. Mill’e göre “yaşamın başlıca bireyi ilgilendiren kısmı bireye ait olmalıdır; toplumu ilgilendiren kısmı da toplumu⁸⁵ “. Böylece Mill, her iki sorunsala da yanıt vermiş olduğunu ifade etmektedir. Yine de,

⁸² Mill, a.g.e., s.28-32.

⁸³ Jonathan Seglow, “Mill”, **Interpreting Modern Modern Political Philosophy From Machiavelli To Marx**, New York, Palgrave Macmillian, 2002, s.183.

⁸⁴ Mill, a.g.e., s.78.

⁸⁵ Mill, a.g.e., s.101.

tartışmayı bir adım ileri götürerek eylemleri ile -dolaylı olarak- başkalarının çıkarlarını zedeleyen birinin kısıtlanıp kısıtlanmaması gerektiği üzerine de bir takım yanıtlar vermekten geri durmamıştır:

“...sık sık karşılaşılan bir durum olarak, kötü alışkanlıklara dadanması yüzünden ailesine ıstırap çektiren bir adam, kabalığundan ve nankörlüğünden ötürü kınanmaya layıktır; fakat o aslında kötü olmayan alışkanlıklar beslediğinden dolayı da kınanabilir. Fakat bir kimsenin ne kamuya karşı herhangi belirli bir görevi sakatlayan ve ne de kendisinden başka hiçbir belirli kimseye gözle görünür bir zararı dokunan davranışla topluma, salt sonradan olan, ya da başka bir deyimle. Dolaylı bir zarar vermesine gelince, bundan doğacak toplumun, insan özgürlüğünün daha büyük iyiliği için katlanabileceği bir sakıncadır.”⁸⁶

Buraya dek ifade edilenleri toplamak gerekirse liberal tezin de temellerini oluşturan üç sonuç elde etmek mümkündür. Bunlardan ilki özneler doğaları gereği eşit ve özgür doğarlardı. İkincisi, özgürlük ya Hobbes, Locke ve Mill’de olduğu gibi “dış engellerin olmaması” olarak negatif bağlamında tanımlanmalıdır ya da Rousseau’da olduğu gibi “diğer insanlarla işbirliği içinde idealleri gerçekleştirme ya da yüksek amaçlara ulaşma müktedirliği”⁸⁷ “ olarak pozitif bağlamında görülmelidir. Üçüncüsü ise, ilk iki sonuçla bağlantılı olarak toplumsal düzen içinde bireyin, başkalarına zarar vermediği sürece eylemde bulunmakta serbest bırakılması gerektiğidir.

Bugün itibarıyla bakıldığında özgürlük, bu ilkeler veri olmak koşuluyla beş kategoride tanımlanmaktadır⁸⁸: (a) Bağımsızlık, (b) Mahremiyet, (c) Kapasite, (d) Fırsat, (e) İktidar. Bu ilkelerden bağımsızlık ve mahremiyet negatif özgürlük tanımlarını; kapasite, fırsat ve iktidar ise pozitif özgürlük tanımlarını içine almaktadır. Dolayısıyla günümüz demokrasilerindeki siyasal özgürlükleri bu beş ilkenin kombinasyonu olarak görmek

⁸⁶ Mill, a.g.e., s.110.

⁸⁷ Terence Ball ve Richard Dagger, **Political Ideologies and The Democratic Ideal**, London, Longman Press, 2002, s.73.

⁸⁸ Sartori, **Demokrasi Teorisine Geri...**, a.g.e., s.329.

mümkündür. Daha açık ifade etmek gerekirse ana insan hakları belgelerinde ifade edilen temel hak ve özgürlükler (negatif haklar), ekonomik ve sosyal haklar (pozitif haklar) ve siyasal katılma hakları bu kategorizasyonun hayata geçirilmiş halidir.

Yine de kapsamlı bir akıl yürütme burada ifade edilen klasik özgürlük anlayışlarının kimi noktalarda eksik kaldığını ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Hobbes'tan başlayarak eleştirel bir yaklaşımla gölgeli demokrasilere ulaştıran gidiş yolundaki noksanlıkları irdelenmek faydalı olacaktır.

T. Hobbes, insanı doğa durumunda özgür fakat çıkarları peşinde koşan bencil ve çatışmacı bir varlık olarak tanımlarken, özgürlüğün doğasına ve insanın toplumsal yönüne ilişkin iki temel noktayı gözden kaçırmaktadır. Bu hususlar önemlidir zira, liberal demokrasilerde baskın görüşler bu argümanlardan beslenmektedir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, insanları yalnız, çıkarıcı ve bencil olarak tanımlamak bir anlamda özgürlüğe ilişkin anlayışta bir boşluk yaratmaktadır. Özgürlük ve eşitlik, ancak ikinci bir öznenin olduğu yerde anlam ifade eden kavramlardır. İnsan doğasını çatışmacı bir üslupla betimlemek, aynı zamanda onun yalnız bir yaşam sürdüğünü kabul etmek demektir. Dolayısıyla insanların -eğer yalnızlarsa- özgür doğduklarından ya da özgür doğmadıklarından bahsetmek, sadece dilsel bir derecelendirme olmaktan öteye gitmemektedir⁸⁹. Zira çatışan çıkarların olduğu yerde ya insan tek başına kalmaya mahkumdur, ki bu aşamada tekliğin olduğu yerde özgürlükten söz edilemez; ya da çatışan çıkarlar bir şekilde uzlaştırılmaktadır ki bu da işbirliği anlamına gelir. Emory üniversitesi antropologlarından Melvin Konner ilk insanların yaşayışına ilişkin olarak bu durumu şöyle ifade etmektedir:

⁸⁹ Burada belirtmek gerekir ki, insanların özgür doğduklarını varsaymak ve bunu kulağa hoş gelmesi de bir dogma olarak kabul etmek, bu önermenin sorgulanıp keyfi yorumlara mahal vermesi nedeniyle oluşabilecek tehlikelerden sakınmak adına daha kabul edilebilir görünmektedir.

“Yaşam, yalnızlıktan uzaktı ve her şey karşılıklıydı. Sefillikten uzak, bol bol boş zaman vardı... Berbatlıktan uzaktı; her şey terbiyeye, saygıya, paylaşmaya, vermeye dayalıydı. Hayvanilikten uzak, cesaretli, eşitlikçi, iyi mizaçlı, felsefi manada medeniydi.

Birçoğu erken yaşlarda ölmesine rağmen ve hatta bir çoğunun olgunluk yaşına gelmeme ihtimali olsa da, buradaki ileri yaş, bir getto ya da “eve” teslim edilmiş bir şey değildir.⁹⁰”

Hobbesiye itiraz, uzlaşmanın da çıkarları maksimize etmek fikrinin bir ürünü olduğunu iddia edebilecektir. Bununla birlikte işbirliğinin olduğu yerde -bir çıkar maksimizasyonuna dayansa bile- insanın yalnız bir varlık olduğu önermesi yanlışlanmış olacaktır. Bu eleştiri, insanın kimi zamanlarda son derece bencil bir varlık olduğu gerçeğini yadsımamaktadır; bununla birlikte iddia edilen şudur ki tarihin bir ürünü olarak insanı hem çatışmacı hem de uzlaşmacı özellikleriyle birlikte görmek gerekmektedir. İnsanı *sadece* çatışmacı bir varlık olarak görmek, dünyayı holistik bir tarzda tasavvur eden Antik Yunan felsefe geleneğine karşıt olarak tam da Aydınlanma fikrinin bir mirası olarak günümüze dek gelmiştir.

T. Hobbes’tan farklı olarak Locke, insanı çatışmacı olarak tanımlamak yerine işbirliğine açık bir varlık olarak resmederek başlangıç aşamasında Hobbes’un düştüğü mantık hatasına düşmektedir. Zira Locke’un yöntemi de insanı *sadece iyi* bir varlık olarak görmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi “iyi ve kötü” sıfatları tarihsel bağlamı içinde insan doğası olarak adlandırılan varsayımsal bir durumun uzantılarıdır. Dolayısıyla “insan doğası” gibi statik bir kavramsallaştırma yerine, insanın tarihselliğini kabul eden bir yaklaşım özgürlüğün çerçevelerini genişletecektir.

İkinci olarak Locke, “doğaları gereği eşit, özgür ve işbirliği içinde olan insanların bir araya gelerek zımni bir sözleşme yaptıklarını, bu şekilde doğal durumdaki uyumlu düzeni bozan kimi insanların eylemlerinin kısıtlanarak daha huzurlu bir yaşamın inşa edildiğini” öne sürmektedir. Hobbesiye yaklaşıma yöneltelen eleştiriye benzer bir şekilde, ancak ters bir akıl

⁹⁰ Melvin Kolner, **The Tangled Wing, Biological Constraints On the Human Spirit**, New York, Holt&Winston, 1982’den naklen Larry Arnhart, **Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, 2004, s.292.

yürütmeyle, mutlak uzlaşının olduğu bir yerde kimilerinin, nasıl olup da “insani doğalarına aykırı olarak” düzeni bozdukları sorulabilir. Öte yandan, Locke bir yandan sosyal bir yaratık olan insanın özgür ve eşit olduğunu iddia ederken, öte yandan doğal yaşamın sınırları içinde, başkalarının müdahalesi olmaksızın kişiliklerini ve mallarını diledikleri gibi düzenleyebildiklerini, bunlar üzerinde denetim kurabildiklerini ifade etmektedir. Locke’un, ilk önermede insanı sosyal bir yaratık olarak nitelerken, ikinci önermede insana sınırsız bir özgürlük tanımış olması, sosyal bağlarla bu sınırsızlığın nasıl uyumlaştırıldığı sorusunu akla getirmektedir. İnsanların diledikleri gibi kişilikleri ve malları üzerinde tasarruf edebileceklerini varsaymak insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerini yoksamak anlamına gelmektedir. Zira her özne -özellikle ideal demokratik bir toplumda- bir denge noktasında özgürlüklerini kullandığı kadar bunları sınırlamasını da bilmektedir. Diğer yandan Locke’un argümanları doğru kabul edilse bile bu özgürlüğün sınırlarının nasıl çizildiği akıllara gelmektedir. Sınırı, “başkalarının özgürlüklerinin başladığı nokta” olarak çizen Millci savunma da ileride ifade edileceği gibi yetersiz görünmektedir. Öte yandan özgürlük ile otoriteyi uzlaştırmanın en azından bir yolu olarak yönetilenlerin rızasına dayalı çözüm⁹¹, rıza unsuruna dayandığı için Lockeçu bakış açısından, özgürlüğü dengeleyici bir yolmuş gibi görünse de tarih bilimi göstermektedir ki, hiçbir sınırlı devlet “sınırlı” olarak kalmamıştır.

J. J. Rousseau ise Hobbes ve Locke’a benzer şekilde bir “doğa hali” betimlemesi yaptığı için benzer itirazlara mazur kalmanın yanında, ikinci bir eleştiriyi de karşı karşıyadır: Eğer doğa halindeki insanlar tek tek dolaşan yarı-hayvanlar olarak resmedilirse, o halde toplumsal sözleşme aşamasına nasıl geçilmiştir?⁹² Rousseau toplumsal hayata geçişin ilk aşaması olarak avcı ve toplayıcıların geçinmek için çiftçiliğe yönelmesini göstermektedir.

⁹¹ Arnhart, a.g.e., s.250.

⁹² Alan Apperley, “Rousseau”, **Interpreting Modern Modern Political Philosophy From Machiavelli To Marx**, New York, Palgrave Macmillan, 2002, s.101.

Bu, birçok antropolog tarafından desteklenen bir görüş olmakla birlikte, insanların çiftçilik faaliyetlerine başlamadan önce sosyal yaratıklar olmadığını iddia etmek için yeterli bir sav değildir. Zira insanı “sosyal” olarak betimlemekle “örgütlü bir toplumsal yaşamın oluşumunu” ortaya koymak mantıksal olarak birbirini gerekli kılmaktadır.

Rousseau’ya yöneltilebilecek üçüncü bir eleştiri onun “genel irade” tezi ile ilgilidir. Özgürlüklerle, toplumsal kısıtlamaları uzlaştırma çabasının ürünü olarak genel irade, toplum üyelerinden her birinin bütün haklarıyla birlikte kendini topluluğa eklememesi⁹³ şeklinde ortaya çıkan bir egemenlik ilkesinin ifadesidir. Bu egemen irade, tek tek bireylerin iradelerin toplamından ibarettir; ancak bütünsel anlamda tek tek iradelerin toplamından farklı bir şey ifade eder. Genel irade tüm bireylerin katılımı ile ortaya çıkan bir istenci ortaya koyduğu için, bir kere genel irade oluşturulduktan sonra kişinin egemen varlığın emirlerine uyması gerekmektedir; çünkü bu varlığın oluşmasında kendisinin de payı vardır⁹⁴. Genel iradeye ters düşecek bir düşünce ya da davranışı savunmak, insanın kendisi ile ters düşmesi anlamına gelecektir. İnsanın kendi iradesine ters düşmesi ise mümkün değildir. Bu nedenle genel irade bağlayıcı, kesin, hatasız ve devredilemezdir⁹⁵.

Genel irade kavramı, her şeyden önce onu oluşturan toplum üyelerinin ona olan kesin itaatini gerektirmektedir. Zira Rousseau’ya göre özgür iradelerin toplamı olarak ifade edilen bu egemen kuvvetin iktidarına aykırı bir yaklaşım sergilemek, kişinin özgürlüğünden vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kişiler “özgür olmaya mecbur” tutulacaktır. Güncel uluslar arası konjonktürde ABD’nin küresel düzeyde “özgürlük polisliği” yapması ve bir mecburiyet olarak “özgürlüğü” askeri hareketlerle ihraç etmesi, Rousseau’nun söylemi ile yakınlığı bakımından manidardır. Genel

⁹³ Rousseau, a.g.e., s.8.

⁹⁴ Lipson, a.g.e., s.44.

⁹⁵ Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul, Beta Basın Yayın Dağıtım, 1995, s.198-199.

iradenin genelliğini ifade eden ölçüt ise, Toplumsal Sözleşme’de çoğunluğun kararı olarak ifade edilmektedir. Yine ABD örneğine dönülecek olursa, ABD’nin küresel ölçekteki hegemonyasının bir genellik ölçütü olarak düşünülebileceği söylenebilir.

Rousseau bu görüşleriyle, bir yandan toplumdaki hakim görüşün/yönetimin sorgulanmasının ve ondan gerekirse farklı bir tutum sergilenmesinin önünü kapamış olmakta, bir yandan da otoriter yönetimlere kapı aralamaktadır. Toplumu bir bütün olarak görmesi fikirlerin ve farklılığın çeşitliliğinden beslenmemektedir. Bu aşamada genel iradenin her vatandaşı aynı hak ve sorumluluklarla donatması, kişisel çıkarın kamusal çıkarla irtibatlandırılarak dengelenmesi olarak görülebilirse de kamusal çıkarın ne olduğu hala yanıtlanmamış bir soru olarak durmaktadır. Bunu belirleyecek olan genel irade midir? Genel irade bunu hangi ölçütlerle yapacaktır? Nihai aşamada genel irade bireylerin kişisel egemenliklerinin bir toplamı ise genel irade ile bireyin çakıştığı noktada, her durumda egemenin yargısının doğruluğuna karar vermek dogmatik bir yaklaşım değil midir? Bu eksikliklerine rağmen Rousseau’nun özgürlük anlayışı, genel iradeye bağlandığı haliyle yeryüzüne ait tüm sınırlılıkların ötesine yükseltildiği, evrensel olduğu için; liberal demokrasilerdeki yersel ve bireysel özgürlük anlayışından büyük ölçüde ayrılmaktadır⁹⁶.

Rousseau’nun çoğunlukçu anlayışı geniş itirazlara açık olmakla birlikte, onu kendinden önceki toplumsal sözleşmecilerden de ayırmak gerekmektedir. Çünkü Antik Yunan’ın “erdemli yaşam” ve “bütüncül dünya tasavvuru” anlayışına yakın görüşleriyle Rousseau, Aydınlanma düşünürlerinden farklıdır. Öte yandan Rousseau iyi bir yönetimin - Rousseau’ya göre ideal bir demokratik yönetime insanlar ulaşamaz⁹⁷- yönetilenler üzerindeki eğitici etkisinden söz ederken yönetimin amacını

⁹⁶ Lindbom, a.g.e., s.45.

⁹⁷ Rousseau,a.g.e., s.78.

kişileri eğitmek değil, düzenin sürmesini ve uzlaşmazlıkların çözülmesini sağlamak olarak belirleyen liberallerden de ayrılmaktadır⁹⁸.

Liberal geleneğin burada adı geçen son önemli temsilcisi J. S. Mill de öncülü Locke gibi bazı sorularla karşı karşıyadır. Mill, bireyi çıkarlarını maksimize etmeye çalışan bir varlık olarak nitelemekle, onun dayanışmacı yönünü tamamen yoksamış olmaktadır. Ancak Mill'in düşüncesinin asıl eleştiriye açık olan kısmı, bireyle toplum çıkarlarını ayrı birer alan olarak görmesi ve özgürlüğün sınırını da başkalarına zarar vermemek olarak çizmesidir.

Önsel olarak söylenebilir ki, Mill, yaşamın öncelikli olarak bireyi ilgilendiren kısmı ile toplumu ilgilendiren kısmı arasında bir sınır çekmeye çalışarak olay ve olguları bütünlüğü içinde değil, ikilikler halinde analiz etmeye çalışan kartezyen düalizmin yanlısına düşmektedir. Hangi konuların öncelikli olarak bireyi ilgilendirdiği, hangilerinin sadece toplumsal hayata dahil edilebileceği nasıl tespit edilebilir? Örneğin çalışmayan birinin çalışmama özgürlüğüne dayanarak bunu savunması, ilk etapta kabul edilebilir görünmektedir; ancak onun çalışmamasının toplumsal refahı azaltıcı bir etken olduğunu ileri sürmek pekala mümkündür. Aynı şekilde Mill, özgürlüğün sınırlarını çizerken de benzer bir eleştiriyle karşı karşıyadır. Nitekim, başkalarına zarar verecek davranışın ne olduğunu kestirmek hayli zordur. Örneğin evimde oturup yemek yemem görünüşte kimseye zarar vermemektedir; ancak bu eylemim nedeniyle oluşacak atıkların doğayı kirletmesi pekala benim diğer insanlara zarar verdiğim anlamına gelebilir. O halde evde yemek yeme özgürlüğüm kısıtlanmalı mıdır? Spekülatif düzeyde tartışmayı uç örneklerle götürmek mümkündür; ancak burada altı çizilmesi gereken nokta, toplumu atomize ederek ulaşılabilecek bir özgürlük anlayışının, özgür olmakla bağdaşmayabileceğidir.

Modern toplumun -post-modern demek mi gerekir?- karşı karşıya olduğu en önemli sorunlardan biri de budur. Öznenin sahip olduğu özgürlük ister siyasal ister ekonomik alan olsun "açık piyasada pazarlık etme

⁹⁸ Apperley, a.g.e., s.111.

konusunda⁹⁹’dır. Toplumsal bağlarından koparılmış birey, bir seçenekler dünyası içinde “bir tercihte bulunduğu” yanılgısıyla tek başına yaşamakta ve manipülasyonun had safhada olduğu bir reklamcılık ve iletişim bombardımanı içinde herhangi bir şey yapmaya zorlanmasa da herhangi bir şeyi yapması için yönlendirilmektedir. İletişim ve bilgi teknolojilerinin hızla arttığı bir dünyada, artık öznelerin bilinçli eylemlerinden ziyade, bireylerin güdümlü yapma-etmelerinden söz edilmektedir. Çağdaş, tek boyutlu dünyada özgürlük; birincil, mutlak, bağısız, tarihsel olmayan ve herhangi bir nitelik gerektirmeyen bir makama yükseltilmiştir¹⁰⁰.

Tartışma burada başa dönmektedir: Özgürlük, demokrasinin ön koşullarından biriye, özgürlüğe ilişkin varsayımların bu şekilde sorgulanması, gölgeli bir demokrasiden ideal bir demokrasiye geçiş için işlevsel bir değer taşıyor olsa gerektir. Nitekim halkı erki demek, olası en çok öznenin özgürce yaşaması, yani olmak istediği kişiyle olduğu kişiyi birleştirerek, hem özgürlük hem de ekinel bir kalıta bağlılık adına iktidara katlanarak bireysel yaşamını kurması demektir¹⁰¹. Gölgeli demokrasileri gölgeli kılan da tam da aradaki bu dengeyi kuramamasıdır.

B. EŞİTLİK

Tıpkı özgürlük gibi, eşitlik de tartışmalı bir geçmişe sahip olsa da eşitlik fikri için söylenebilecek ilk söz, kavramın liberal demokrasilere gönderme yapan boyutunun -herkesin eşit oy hakkına sahip olması, yasalar önünde her vatandaşın eşit olması, fırsatların eşitlenmesi vb...- özgürlük gibi, doğal hukuk anlayışıyla birlikte yaygınlaşmış olmasıdır. Zira eşitlik, Atina polisinde -köleler, kadınlar ve yabancılar hariç olmak üzere- her yurttaşın yasalar önünde eşit olması ve siyasal hayata eşit derecelerde katılması imkanlarıyla hayata geçirilmiş, temelleri Antik Çağ’a dek uzanan

⁹⁹ C.B. Macperson, **Demokrasinin Gerçek Dünyası**, çev. L. Köker., Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1984, s.57.

¹⁰⁰ Lindbom, a.g.e., s.74.

¹⁰¹ Touraine, **Demokrasi ...**, a.g.e., s.25.

bir anlayıştır. Orta Çağ boyunca Avrupa'da Hristiyanlığın kabulü ve yayılması eşitlik fikrinin genel kabulünde destekleyici bir unsur olmuştur. Zira Tanrı önünde tüm kulların eşit olduğunu benimseyen Hristiyanlık, bu bağlamda ikinci eşitlik dalgası olarak gösterilebilir. Bununla birlikte altını çizmek gerekir ki, Orta Çağ'da Kilise'nin uygulamaları eşitlik fikrinin gereklerini yerine getirmekten ziyade, toplumsal hiyerarşileri besleyecek nitelikte olmuştur. Bu kapsamda eşitliğin felsefi temellerini ve sonuçlarını irdelemek için yine Aydınlanma filozoflarına başvurmak gerekmektedir.

İnsanların doğaları gereği eşit ve özgür olduklarını ifade eden sözleşmecî düşünürler Hobbes, Locke ve Rousseau bir önceki kısımda anlatılan temel argümanlardan hareket ederek eşitliğe ilişkin kimi çıkarsamalarda bulunmuşlardır.

Hobbes, doğa durumunda insanlar arası mücadelenin baskın olduğunu vurgularken, bir doğa yasası olarak eşitliğin kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁰²:

Başkaları tarafından yönetilmeyi, kendi kendilerini yönetmeye tercih edecek kadar aptal insan sayısı çok az olduğundan:kendi bilgeliklerine güvenmeyen insanlarla, bilgelik kuruntusu olan insanlar zor kullanarak mücadeleye girdiğinde bu insanlar, çoğunlukla ya da neredeyse her zaman zafer kazanırlar. Doğa insanı eşit kılmışsa, bu eşitlik kabul görmelidir;yok eğer eşit kılmamışsa kendilerinin eşit olduğunu düşünen insanlar, barış koşullarına yer alamazlar ama eşit koşullarda böylesi bir eşitlik de kabul edilmelidir. Tüm bunlardan dolayı, doğanın dokuzuncu yasası olarak, herkes bir diğerinin doğası gereği eşitliğini kabul etmelidir, yasasını koyuyorum. Bu ilkenin ihlali gururdur.

Locke'un fikirleri ise özellikle detaylandırmaya değerdir. Çünkü bu fikirler, 18. ve 19. yüzyıllardaki büyük toplumsal çalkantıların, fikrîsel atışmaların ve en nihayetinde bugünkü demokrasi anlayışının kaynaklarını teşkil etmektedir.

Locke, üç doğal haktan söz etmektedir: özgürlük, eşitlik ve mülkiyet.

¹⁰² Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul, YKY Yayınları, 2001, s.10-101.

Locke eşitlik fikrini ilk olarak, rasyonel bir varlık olarak insanın irrasyonel varlıklar olan hayvanlardan üstün olduğu varsayımıyla temellendirir. Buna göre insanın üstünlüğünden ve insanlık onurundan dolayı, tüm insanlar hayvanlara gösterdiğimiz saygıdan daha fazlasını hak etmektedir. Bu bağlamda insanlar eşit derecede saygıya layık varlıklardır. Locke'a göre özgürlük ve eşitliğin bir uzantısı olarak herkesin bir de mülkiyet hakkı vardır; çünkü kişinin emek harcayarak elde ettiği mallar kişiliğinin bir uzantısı olan emeğinin ürünüdür. Dolayısıyla eşit ve özgür doğan birey, bu tasarruf yetkisiyle bağlantılı olarak kazandığı mallara ilişkin bir sahiplenme hakkı elde etmektedir. Ancak aynı akıl yürütmeye Locke, para kullanımı ile mülkiyet birikimi oluşmaya başladığında, özel mülkiyette meydana gelecek çok büyük eşitsizliklerin yönetim tarafından güvence altına alınmasını talep etmektedir. Mülkiyet sahiplerinin takas yerine para ekonomisi ile sürekli genişlettikleri mal birikiminde de sakınca görmeyen Locke'a göre mal birikimi yapamayıp, geçimini emeğini satarak sağlayan kişilerin durumu da eşitlik ve özgürlüğe hanel getirici bir durum teşkil etmemektedir. Zira Locke, burada karşılıklı rızaya dayanan bir sözleşme olduğunu ifade etmektedir.

Locke'un iddia ettiği gibi emekle kazanılmış bir mal üzerindeki mülkiyet, kişiliğin bir uzantısı mıdır? Başkalarının aleyhine de olsa sınırsız mülkiyet edinme hakkı sabit midir? Yönetimin bu hakka sınırlama getirmesi meşru mudur? Son olarak, geçimini sağlamak üzere emeğini satmak zorunda olanlarla bunu satın alanlar arasındaki sözleşme gerçekten rızaya mı dayanır? Nihai aşamada mülkiyet haklarının bu geniş yorumu, insanlar arasındaki eşitliği bozucu bir faktör değil midir ve demokrasi geleneği içinde bu eşitliğin bozulması ne gibi bir anlam ifade etmektedir?

İlk etapta insanın emeği karşılığında edindiği bir malın mülkiyetini kazanması sorun teşkil etmekteymiş gibi görünmemektedir. Zira bedenin bir parçası olarak görülebilecek fiziksel ya da zihinsel emeğin hak edildiğini söylememek için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte sorun, Locke'un mülkiyeti neden kişiliğin bir uzantısı olarak gördüğü noktasında düşünülmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, emek bedenin bir

parçasıdır; ancak kişiliğin değil. Daha açık ifade etmek gerekirse, özneyi tanımlayan şey Locke'un iddia ettiği gibi onun sahip olduğu mallar değildir¹⁰³. Özne sahip olduğu malların toplamından daha fazla bir şeydir. Antik Yunan diliyle ifade edilirse bütün diğer fenomenler gibi özne de, kendi içinde değer taşıyan bir varlıktır. Sahip olduğu mallar onu tanımlayan bir sıfat haline gelmişse bunun nedeni, mülkiyetin değerinin anlaşılmış olması değil, insanın değerinin mülkiyetle ölçülür olmaya başlanmasıdır. Dolayısıyla 17. yüzyıldan itibaren mülkiyetin neden insanın en fazla değer verdiği alan haline geldiğini anlamak zor görünmemektedir. Özellikle 19. yüzyıl ve devamında giderek artan nitelikte para kazanma hırsının yaygınlaşması, değerlerle maddeler arasındaki bu anlamsal yer değiştirmenin bir sonucudur.

İkinci olarak Locke'un emekle kazanılmış malların iktisabında, bu malların edinilmesine hiçbir sınır getirmemesi toplumsal mülkiyet eşitsizliklerinin çoğalarak devam etmesine teorik bir altyapı oluşturmaktadır. Ancak Locke'un atladığı nokta, kaynakların sınırlı olması ve bu sınırlı kaynakların dağıtımında eşit bir başlangıcın olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle, Orta Çağ'dan itibaren toplumsal yapılara bakıldığında feodal düzenin bir uzantısı olarak, özellikle soyluların maddi anlamda toplumun diğer tabakalarında bulunan insanlara göre her zaman daha avantajlı olduğunu yadsımak, tarihi bir hata olacaktır. Dolayısıyla yoksul biri ile zengin bir aristokratın mülk edinme koşullarını eşit saymak, varsayımsal bir durumdan öte bir anlam ifade etmemektedir. Dahası Locke, geçimini sağlamak için emeğini satmak durumunda kalanlarla mülk sahipleri arasında rızaya dayalı bir sözleşme olduğunu iddia ederek, bu durumu insanlar arasındaki eşitliği bozucu bir durum olarak telakki etmemektedir. Piyasa koşullarında hiçbir kimsenin zorla çalıştırılmadığını iddia etmek mümkünse de, fiili olarak yaşamak için emeğini satmak durumunda kalan biriyle mülkiyetini artırmak için emeği satın alan biri arasında derece olarak fark bulunduğunu kabul etmek gerekir. Yaşamak için çalışmak zorunda kalan birinin bunu

¹⁰³ Arnhart, a.g.e., s.240.

seçtiğinden, bunun onun rızası ile gerçekleştiğinden bahsetmek Fransız Devrimi'nden itibaren ortaya çıkan toplumsal ayaklanmaların nedenlerini, insanlar arasındaki eşitsizliklerde değil, başka yerlerde aramak gerektiğini söylemek anlamına gelmektedir. Öte yandan Locke, yönetimi yalnızca mülkiyet haklarının *korunmasını* sağlayacak bir hakemliğe indirgerken, “mülkiyet haklarından yana bir hakemliğin” nasıl bir hakemlik olduğunu göstermekte yetersiz kalmaktadır¹⁰⁴. Ekonomik eşitsizliklerin artarak devam ettiği, yönetimin yalnızca mülkiyeti korumakla görevlendirilip, adli vakalara bakacak bir jandarmaya indirgendiği bir toplumsal düzende demokrasinin işleyişi de kendi içinde büyük çelişkilerle dolu bir karmaşaya dönüşmektedir.

Lockeçu eşitlik fikrine son itiraz ise insanın rasyonel bir varlık olması gerekçesiyle diğer canlılardan üstün tutulması gerektiği fikrine yöneltilebilir. Zira insanın düşünen bir varlık olmasını, onu diğer canlılara üstün kılacak bir özellik olarak nitelendirmek, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırmak için ortaya atılmış bir varsayımdan ibarettir. İnsanın düşünen bir varlık olduğu inkar edilemez bir gerçektir; ancak bu onun diğer canlılardan *üstün* olduğunu kanıtlayan bir özellik değildir. Bu bir alt-üst meselesi olmaktan ziyade, bir derece farkıdır. Dahası bir yakıştırmadır. Doğa -insanlar bunun dışında tutulmamak kaydıyla- bir bütün olarak görüldüğünde, hiyerarşilerden ziyade derece farklarının ve yakıştırmaların bulunduğunu çıkarsamak zor değildir. Nitekim hırlayan bir hayvan ne huysuzdur, ne de yabani; ne yaramazlık ediyordur, ne de cezayı hak eder; çünkü bazı etkilere uygun şekilde tepki veriyordur¹⁰⁵. Aynı şekilde bir aslan bir ceylana saldırdığı için acımasız olmadığı gibi, bir zürafa bir gelinciği yemediği için merhametli olarak nitelenemez. İnsan da düşünen bir varlık olduğu için üstün değildir.

Eşitliğin bugünkü anlaşıldığı şekliyle son yorumuna bakmak için J.J. Rousseau'ya değinmek gerekmektedir. Rousseau, doğa durumundaki

¹⁰⁴ Timothy Kenyon, “Locke”, *Interpreting Modern Modern Political Philosophy From Machiavelli To Marx*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, s.63.

¹⁰⁵ Bookchin, *Özgürlüğün...*, a.g.e., s.108.

insanın toplumsal sözleşmeyi yapması neticesinde genel iradeye iktidarı devrederek -egemenliği değil- diğerleri tarafından sömürülme korkusundan azade olduğunu böylece herkesin genel istencin yetkisi doğrultusunda eşit hak ve ödevlere sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu haliyle eşitlik, insanların genel irade karşısında tüm eşitsizliklerden azade tutularak eşit muamele görmesi olarak yorumlanmaktadır.

Temel insan hakları belgeleri bugün itibarıyla insanlar arasındaki eşitliğin güvencesi olarak görülmektedir. Ancak eşitliği yalnızca Rousseau'nun ifade ettiği şekliyle egemen önünde aynı muameleye tabi olma olarak kısıtlamak bir takım fiili boşluklara yol açmaktadır. Örneğin herkesin eşit derecede sağlık hizmetlerinden yararlanma hakkının yasayla güvence altına alınmış olması, herkesin bu hizmetlerden eşit derecede yararlanabilmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim kırsal bir bölgede yaşayan birinin sağlık hizmetlerinden yararlanma olanakları, kentte yaşayan başka birine göre çok daha kısıtlıdır. O halde söylenebilir ki bu iki kişi haklar bakımından belki eşittir; ancak fırsatlar bakımından eşit oldukları söylenemez. Öte yandan toplumdaki herkese aynı hakların tanınması da belli durumlarda eşitliği bozucu bir durum yaratabilmektedir. Örneğin bedensel engellilerle, herhangi bir engeli olmayan insanların aynı iş yasaları çerçevesinde iş başvurularını kabul etmek, ilk gruba eşit şartlarda davranılmaması anlamına gelecektir.

O halde eşitliğe dair nasıl bir yaklaşım benimsenmelidir ki, insanlar arasındaki ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal eşitsizlikler en azından minimize edilebilsin?

Bu soruya yanıt verebilmek her şeyden önce eşitlik ya da eşitsizlik kavrayışında farklı bir değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Zira birazdan savunulacağı üzere modernizmin eşitlik ve eşitsizlik üzerine yaptığı tüm yorumsamalar antropolojik kanıtlarıyla çürütülmeye çalışılacaktır.

Modern uygarlık, kavramlar, olaylar ve olgular arasında bulunduğu varsayılan karşıtlıklar, ikilikler üzerine inşa edilmiştir. Birey-toplum, özne-nesne, iyi-kötü, ölüm-yaşam, sebep-sonuç, eşitlik-özgürlük ,

acıma-doyma bu ikiliklere verilebilecek örneklerden yalnızca birkaçıdır. İşte, eşitlik ve eşitsizlik kavramları da bu bakış açısının bir ürünü olarak sorunsal haline gelmektedir.

Önsel olarak ortaya atılacak ilk sav, ilkel olarak nitelenen yazı öncesi topluluklarda insanların modern insandan farklı bir bakış açısına sahip olduğudur. Bu insanların mantıksal işlemleri biçimsel olarak modern insanınki ile aynı olmasına karşın, değerleri nitelik olarak günümüz insanından farklıdır¹⁰⁶. Bu toplumlarda; insanlar, şeyler ve ilişkiler üstünlük ya da aşağılıklarından çok biriciklikleriyle tanımlanmaktadır¹⁰⁷. Bireysellik ise karşılıklı bağımsız olmaktan çok karşılıklı bağımlılık ilişkileri ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla organik toplumlarda ne özgürlük ne de eşitlik kategorizasyonları mevcuttur.

“Eşitlik uygulanacak bir ilke olarak değil, kültürün kendisinin demokratik yapısının bir yan ürünü olarak, şeylerin doğasında vardır. Bu gibi toplumlarda, eşitlik amacına ulaşma çabası yoktur, daha doğrusu eşitlik kavramı yoktur. Genellikle karşılaştırmaya yönelik dilsel mekanizma yoktur. Bulduğumuz şey yaşa ve cinsiyete bakılmaksızın, insana duyulan mutlak saygıdır.”¹⁰⁸

Organik toplumlarda yaş ve cinsiyet hiyerarşileri yoktur. Mülkiyet kavramı bu toplumlarda da bulunmasına rağmen vurgu bunlara sahip olmak üzerine değil, bunlardan *yararlanma hakkına* yapılmaktadır. Bir organik toplulukta öznelere yalnızca ihtiyacın bir fonksiyonu olarak kullandıkları kaynaklara sahip olma özgürlüğüne sahiptirler. Dolayısıyla öncelik sınırsızca biriktirme güdüsünün tatminine değil, kaynaklardan yararlanma hakkına tanınmaktadır. Bu anlamıyla çalışma da ihtiyacın bir uzantısı olarak, kolektif

¹⁰⁶ Bookchin, *Özgürlüğün...*, a.g.e., s.127.

¹⁰⁷ Ekonomik sınıfları, örgütlü bir devletleri olmayan, değerleri modern insanın değerlerinden çok daha farklı olan bu toplumlar bundan böyle, Bookchin’in tanımlaması ödünç alınarak çalışma boyunca organik toplum olarak ifade edilecektir.

¹⁰⁸ Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs, NJ Prentice Hall, 1959’dan naklen Bookchin, *Özgürlüğün...*, a.g.e., s.128.

bir nitelik kazanmaktadır. Mülkiyet edinme bilinçli bir eylem tarzına dönüştüğünde ise, özel mülkiyet yararlanma hakkının, çıkar kavramı ise karşılıklı bağımlılığın yerini almaktadır. Topluluk olma bilinci yerini “ben” e terk ettiğinde kollektivist bağlar atomize edilmiş bireylerin çıkar maksimizyonu ereği doğrultusunda parçalanmaktadır.

Organik toplumları karakterize eden bir diğer kavram *indirgenemez asgari* ilkesidir. “Yaşam araçlarının elde edilmesine kattığı çalışma miktarına bakılmaksızın, topluluktaki her bireyin beslenme, barınma ve giyinme konusundaki devredilemez hakkı¹⁰⁹” olarak tanımlanabilecek indirgenemez asgari ilkesi, topluluk içindeki her bireyin temel ihtiyaçlarını karşılamasına hizmet etmektedir. Bununla birlikte daha önce de ifade edildiği gibi bu toplumlardaki yüksek karşılıklı bağımlılık duygusu, topluluk işlerinin yürütülmesini aksatacak ölçüde “tembelliğe” imkan tanımamaktadır. Özneler sahip oldukları sorumluluk bilinciyle toplum yaşamına kendi istekleri ile katılmaktadırlar.

Bu betimlemeler, modern insanın bakış açısından farklılığı nedeniyle öyküsel ve hatta ütöpik gelebilir. Zira hiçbir toplumsal çatışmanın olmadığı bir doğa durumunu ima etmektedir. Bununla birlikte antropolojik kanıtlar bu toplumların tam da tarif edildiği şekliyle yaşamış olduklarını ispat etmektedir¹¹⁰. O halde modern yaşamın bertaraf edilerek bu insanların yaşayış tarzına dönmemiz gerektiği mi savunulmaktadır? Bir adım ileri götürülürse, mülkiyet ve kollektivist bağlara yaptığı vurgu ile Marxizmin üstü kapalı bir savunusu mu yapılmaktadır?

Her iki soruya da kesin olarak verilecek yanıt, hayır’dır. Çünkü insanlığın uzun zihinsel evriminin binlerce yıl önce yaşamış atalarını kopya edecek şekilde geri döndürülemeyecek olduğu aşikardır. İdeal demokrasi anlayışının hatlarının çizilmesinde bir yöntem olarak ekolojik düşünce ise, Marxizmden pek çok temel ilke itibarıyla ayrı düşmektedir. Burada asıl vurgulanan eşitlik/eşitsizlik gibi kavramsallaştırmaların tarihsel olduğudur.

¹⁰⁹ Bookchin, *Özgürlüğün...*, a.g.e., s.142.

Bununla birlikte çalışmanın asıl amacının ideal demokrasi anlayışının ilkelerini tespit edebilmek olduğu hatırlandığında, organik toplumlardaki yaşamın yol gösterici olabileceği ortadadır. Nitekim organik toplumların özgürlükçü ve eşitlikçi yaşayış biçimi değerlendirilmesi gereken bir mirastır. Bookchin'in iddia ettiği gibi, insanlığın gelişimini modernizmin diliyle betimlemek –bağlılığın yerine itaati, eşgüdümün yerine hakimiyeti, bilgeliğin yerine gücü, vermenin yerine kazanımı, armağanların yerine malları, yararlanma hakkının yerine mülkiyeti, listeyi uzatmak mümkündür, koymak-geçmiş bugüne benzetmek ve dilin ideolojik kullanımına hizmet etmek demektir¹¹¹. Bu anlam kaymalarının altını oymak, modernizmin de tarihsel bir durum olduğunu gözler önüne sererek, insanlığın daha uygar bir dünyada yaşaması, dahası yaşaması için alternatif bir çözüm arayışı için temel teşkil etmektedir.

C. ADALET

Modern demokrasilerin ilgilendiği önemli sorunsallardan biri olarak adalet, tıpkı özgürlük ve eşitlik gibi tartışmalı bir kavram olarak değişik bakış açılarına kaynak olmuştur. En nihayetinde ahlak felsefesinin alanına giren bir kavram olarak, adalet tanımları ve anlayışları da birbirinden farklılık göstermektedir¹¹². Sokrates adaleti, insanların doğal eğilimlerini gerçekleştirmelerini sağlayacak bir koşul olarak tanımladığında, doğada var olduğunu öncüllediği ahlaki normlara öznenin/toplumun aklın yasalarına uyarak ulaşabileceğini de varsaymış olmaktadır¹¹³. Bu haliyle adalet, insanın kendini gerçekleştirmesinin bir yolu, siyasal yönetimin ise amacı olarak tanımlanmaktadır. Thrasymachus ise, doğası gereği bencil ve çıkarıcı olan insanın haksızlığa uğramaktan sakınmasıyla, bir başkasına haksızlık yapmaktan alacağı hazzı dengelemek amacıyla düzenlediği yasaların, adaletin ne olduğunu ifade ettiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Sokratesçi

¹¹¹ Bookchin, *Özgürlüğün...*, a.g.e., s.141.

¹¹³ Arnhart, a.g.e., s.29-31.

adalet insanı daha iyi kılarken, Thrasymusçu adalet sadece barışı muhafaza etmektedir. Platon'da adalet, felsefi bilgeliğe sahip kişilerin ulaşabileceği bir üst anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'e göre ise benzer durumlara aynı ölçülerle davranılması; eşitlere eşit, eşit olmayanlara da eşitsiz olarak muamele edilmesi anlamına gelmektedir. Saint Augustine'de adalet Tanrı'nın koyduğu yasaları ifade eder ve Augustine, bu anlamıyla bu yaşamda siyasal adalete ulaşılabilirliğini reddetmektedir. Machiavelli, siyasal birliği ve toplumsal barışı sağlamak için kullanılacak araçlardan biri olarak gördüğü adaleti, insanların doğal olarak birbirini incitmeye eğilimli olmalarından yola çıkarak, tıpkı yönetimler ve hukuk gibi adaleti de bir üstyapı kurumu olarak nitelemektedir. Bu anlamıyla adalet, "prens", düzeni sağlamak için kullandığı araçlardan biridir; adil olanın ölçüsü de budur. Bir siyaset felsefecisi olmamasına rağmen, modern düşüncenin öncülü sayılan Descartes'in adalet anlayışına da çıkarımsal olarak bakmak gerekmektedir. Descartes'e göre doğal düzen hiç değişmeyen belirli yasalar çerçevesinde mekanik şekilde bir makine gibi işlemektedir ve insan bu yasalara özellikle matematiğin ilkeleriyle hakim olabilir. Descartes'ın bu mekanik görüşünden, adalete ilişkin düşüncesi de çıkarsanabilir: Yaşam, matematiksel bir düzende işliyorsa ve bu yasaları keşfetmek rasyonel akıl yürütmeye mümkünse, o halde adaletin ne olduğunu ve adaletin ilkelerini de tespit etmek olasıdır. Böylece Descartes adaleti, ahlaki formundan çıkarmış olmaktadır. Bu aşamadan sonraki her adalet anlayışı da belli ölçülerde bu mekanik görüşün etkisi altında kalmıştır. Bir yandan adaletin evrensel yasalarını bulmaya yönelik anlayış öne çıkmış; bir yandan da görelî, kısmî, öznel ve hatta bu anlamda da çoğul yorumlara açık bir değer olarak görülmeye başlanmıştır¹¹⁴. Bu kapsamda T. Hobbes için adalet, pozitif yasalarla sağlanan düzen anlamına gelmektedir. J. Locke'ta ise temel hakların (eşitlik, özgürlük ve mülkiyet) güvence altına alınması adaleti gerçekleştirmek için yeterli bir kriterdir. J. J. Rousseau'ya göre de adalet,

¹¹⁴ Aslı Çırakman, "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Ed. E. Fuat Keyman, İstanbul: Everest Yayınları, 2002, s.106.

yanılmaz, hataya düşmez bir fenomen olarak genel iradenin yönetimidir. Bir düşünce okulu olarak faydacılar için ise, toplumdaki bireylerin tek tek azami mutluluğunu sağlayan davranıştır. Marxizm’de adalet sınıfsız, eşit ve özgür bir toplumun niteleyici özelliğidir.

Özellikle 17. yüzyıldan sonra siyasal adalet kavramına ilişkin tartışmaların özgürlük ve eşitlik kavramlarının değişik tonlarda vurgulanmasıyla şekillendiğinin altını çizmek gerekir. 19. yüzyıl ve devamında, başta ekonomik olmak üzere sosyal ve kültürel eşitsizliklerin giderek artması, adaletin yalnızca özgürlüklerin genişletilmesi yoluyla tesis edilemediği düşüncesini beslemiş, dolayısıyla özgürlükle eşitliğin dengeli dağılımını sağlamaya çalışan görüşler ön plana çıkmıştır. John Rawls’ın “A Theory of Justice (Bir Adalet Kuramı)” ve “Siyasal Liberalizm” adlı eserleri özellikle bu çabaların bir ürünü olarak okunabilir. 1970’lerden itibaren adalet kuramı açısından yoğun tartışmalara neden olduğu için de Rawls’un düşünceleri yakından incelenmeye değerdir.

Rawls, siyasal adaleti “hakkaniyet olarak adalet” dediği, öncelikle pratiğe yönelik ve kamusal eyleme ilişkin bir anlayışla tanımlayarak, eşitliği veya özgürlüğü güvence altına alınmış “makul ve rasyonel” vatandaşların işbirliğine dayanan “iyi düzenlenmiş” bir toplum sistemini sağlayacak dengenin, siyasal adaletle temel teşkil edeceğini belirtmektedir¹¹⁵. Bu çerçevede “rasyonel olmak”, kişinin kendisi için iyi olanı seçme, tasarlama ve gerçekleştirme kapasitesini; “makul olmak”, bireyin davranışlarının sonucunu tartarken başkalarının iyiliğini de gözetmesini, “iyi toplum” ise, siyasal anlamda eşit ve özgür bireylerden oluşan toplumu ifade etmektedir¹¹⁶.

Rawls’un adaletle ilişkin en önemli ilkesi bu ifadeler ışığında şudur: “Bütün toplumsal temel çıkarlar -özgürlük ve fırsatlar, gelir ve kendine

¹¹⁵ Çırakman,, a.g.e., s.110.

¹¹⁶ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.18-54.

saygının temelleri-, bu çıkarlardan birinin ya da hepsinin eşitsiz dağılımı en az gözetilenin yararına olmadıkça, eşit dağıtılmalıdır¹¹⁷. Bu ilkeye göre eşitsizlik eğer en dezavantajlı konumda olanın da çıkarına hizmet ediyor ise, bu eşitsizliğin önüne geçmemek hakkaniyete uygun olacaktır; ancak eşitsizlik toplumsal refahtan yararlanımı dezavantajlılar aleyhine azaltıyorsa, bu eşitsizliği ortadan kaldırmak için özgürlüklere kimi kısıtlamalar getirilebilir. Bu düşünce kısmi olarak, Locke'un mülk sahiplerinin -örneğin- toprağı işlemesinin toprağı işlemeyenlerin de yararına olduğu, dolayısıyla buradaki eşitsizliğin toplumsal refah açısından faydalı olduğu fikri ile kesişmektedir; ancak eşitsizliğin arttığı durumda bunun önüne geçilmesi gerektiği yönündeki rezerv ile de Lockeçu düşünceden ayrılmaktadır. Bu durumda Rawls, özgürlüklere bir takım kısıtlamalar getirilebileceği fikrine açık görünmektedir. Bununla birlikte Rawls'un ima ettiği bu kısıtlamalar standart yurttaşlık hakları ve siyasi haklar için öngörülmemektedir¹¹⁸. Tonlama daha çok ekonomik özgürlüklerin sınırlandırılması üzerine yapılmaktadır.

Burada sorunlu olan nokta şudur: Tam anlamıyla fırsat eşitliğinin yaratıldığı bir durum farz edildiğinde, Rawls'un ima ettiği biçimiyle toplumdaki en dezavantajlı grupların gözetildiği bir toplumda, bireyin eylem ve tercihlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ekonomik eşitsizliklerin hakkaniyete uygun olduğu yaygın kabul görmektedir. Örneğin aynı okullarda eğitim görmüş iki kişiden biri olan Bay A'nın iş yaşamındaki başarısından elde ettiği kazanç, diğer kişi Bay B'nin elde ettiği kazançtan fazladır. Bunun nedeni ailesi tarafından Bay A'nın ticarete atılmaya teşvik edilmiş olması, Bay B'nin ise uzun bir süre çeşitli ailevi sorunlardan dolayı iş yaşamına atılamamasıdır. Bu durum hakkaniyete uygun mudur? Cevaben Bay B'nin bir süre çalışmamasının bedelini Bay A'dan daha az kazanarak ödüyor olduğu söylenebilir. Bununla birlikte burada asıl altı çizilmek istenen nokta, hiç kimsenin ailesini, zeka düzeyini, fiziksel niteliklerini seçme özgürlüğüne

¹¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1986, s.303.

¹¹⁸ Rawls, *A Theory...*, a.g.e., s.61.

sahip olmamasıdır. Dolayısıyla mutlak bir fırsat eşitliği sağlansa bile, mutlak bir eşitliğin sağlanması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle insanın seçemediği özellikleri nedeniyle, neden kazandığı bazı şeyleri hak ediyor olduğunu kanıtlamak zordur. Genel kabul gören görüş, doğal yeteneklerdeki farklılıkları görmezden gelip (ya da bunları sanki tercihlerimizmiş gibi ele alıp) yalnızca toplumsal koşullardaki farklılıkları tanımaktadır¹¹⁹. Rawls'un fark ilkesine göre, şanslı azınlıktaki –çok zeki, çok güzel ve zengin birini farz edelim- birinin yol açacağı eşitsizliklerin hakkaniyete uygun hale getirilmesinin tek yolu, bu şanslı azınlıkların yolunun, üstünlüklerini dezavantajlılar lehine kullanmalarına izin verecek şekilde açılmasıdır. Rawls'un ifadesiyle “ancak ve ancak toplumun en az avantajlı konumdaki üyelerinin beklentilerine katkıda bulunuyorsa bu durum adildir”¹²⁰. Bu ifadede de sorunlu görünmektedir çünkü şöyle bir soruya mahal vermektedir: Kişinin, “doğal piyango”dan büyük bir ikramiye kazanmamış olmasına rağmen kendi çabalarıyla çok büyük gelirler etmesi hakkaniyete yine aynı derecede uygun mudur? Tekrar edilirse, Rawls'un tezine göre, en dezavantajlı kişilerin yararına olması koşuluyla bu tarz bir eşitsizliğe göz yummak gerekmektedir. Ancak Rawls'un argümanı, “doğal piyango”dan şanslı bir pay alanlarla almayanları nasıl olup da aynı muameleye tabi tutmanın adil olduğunu ortaya koyamamaktadır.

Toplumsal ve doğal koşulların varsayımsal olarak eşitlendiği bir başka durumda, insanların tercihlerine ilişkin ödüllendirme ya da cezalandırmalar ortaya çıkabilmektedir. Nitekim bu, refah devletine yöneltilen önemli eleştirilerden biri olmuştur. Somutlaştırırsak, eşit toplumsal ve doğal koşullara sahip iki kişiye 100'er lira verip bu parayı istedikleri şekilde değerlendirebilecekleri söylense ve Bay A'nın parayı karlı bir yatırımda, Bay B'nin ise parayı sadece kendi yüzme zevkini karşılayacak bir

¹¹⁹ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Teorisine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.82.

¹²⁰ Rawls, **A Theory...**, a.g.e., s.75.

havuz yapımında harcadığı farz edilse bir süre sonra ortaya çıkacak olan gelir eşitsizliği nasıl dengelenecektir? Dahası sadece bireylerin kişisel tercihlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan bu ekonomik eşitsizliği, örneğin Bay A'nın yaptığı yatırımdan kaynaklanan gelir fazlalığının bir kısmını Bay B'ye aktararak dengelemek hakkaniyete uygun olacak mıdır? Rawls, böyle bir durumda ılımlı zevkleri olanların aşırıya kaçanları desteklemesi gerektiği sonucuna varılamayacağını, “çünkü kendi amaçlarımızın sorumluluğunu üstlenme kapasitesine sahip olduğumuzu” söylemektedir¹²¹. Rawls'un çıkarımı haklı görünmektedir; ancak hangi tercihin ılımlı, hangi tercihin aşırıya kaçan olduğunu belirlemenin mümkün olduğu statik bir toplumda. Öte yandan Rawls'un teorisi belirtildiği üzere Rawls'un kaynakların dağılımına ilişkin teorisi, refah devletine karşı çıkanlar tarafından yoksulların bağımlılığını ve aylaklığı artırdığı, iyi durumda olanların seçeneklerini kısıtladığı gerekçeleriyle eleştirilmektedir. Ayrıca devletin “rasyonel” tercihlerde bulunanlarla bulunmayanlar arasında bir ayırım yapmasının devletin yurttaşlara olan güvensizliğini beslediği, yoksulların ise damgalandığı söylenmektedir¹²².

Rawls'un fikirleri elbette adalet üzerine ortaya atılabilecek fikirlerin son noktası değildir. Burada ele alınmasındaki temel amaç, liberal demokrasilerde özgürlüklerle eşitlikler arasında bir denge sağlamak üzere sürdürülen fikri mücadelenin devam ettiği; ancak eşitlik ve özgürlük kavramlarının düalist bir tarzda birbirinin karşıtıymış gibi ele alındıkça hiçbir zaman uzlaştırılamayabileceğini göstermektir. En nihayetinde özgürlük ve eşitlik gibi adalet de insanla toplum arasındaki organik bağların çözülmesiyle ortaya çıkmış tarihsel bir dil oyunundan başka bir şey değildir.

Daha önce belirtildiği üzere modernizm, özellikle son iki yüzyılda adaleti özgürlüklerle eşitlik arasındaki “zıtlıkların” farklı tonlarda vurgulanması ile hatları çizilecek bir kavram olarak görmektedir. En kaba haliyle eşitlikler üzerinde durulduğunda sol siyasal kanatta, özgürlükler

¹²¹ Kylimcka, a.g.e., s.104.

¹²² Kylimcka, a.g.e., s.135.

üzerinde durulduğunda ise sağ siyasal kanatta konumlanılmaktadır. Ancak özgürlük ve eşitlik kavramlarına, özgür olmama ve eşitsizlik halinin bulunmadığı organik toplumların bakış açısından bakıldığında, ikisini dengeleyecek kavram olarak adalet sözcüğünün de altı boş kalmaktadır.

Organik toplumlardaki temel ilkeler -yararlanma hakkı, indirgenemez asgari- o insanların dilinde ifadesini bulmayan adalet kavramının nasıl günlük yaşamın bir parçası olduğunu gözler önüne sermektedir. Şöyle ki, indirgenemez asgari ilkesi öznenin içinde yaşadığı toplum yaşamına olan katkısına bakılmaksızın herkesin temel ihtiyaçlarının karşılanması esasına dayanmaktadır. Bu şekliyle indirgenemez asgari ilkesi; hastanın, yaşlının, fiziksel engellinin ve küçüklerin ihtiyaçlarını karşılayan bir güvencedir. Peki çalışanların emeklerinden yararlanıp, toplumsal refahtan karşılıksız yararlananların sayısı aşırı derecede artarsa ne olacaktır? Aslında böyle bir soruyu sormak tam da modernist etiğin bakış açısıyla tutarlıdır. Zira modernizm, genel hatlarıyla insanın çıkarlarını maksimize etmeye çalışan bir varlık olduğu varsayımı üzerine şekillenmiştir. Ancak organik bir toplumda kolektif bağlar öylesine güçlüdür ki, çalışmaktan çok çalışmamak anlamsız görünmektedir. O halde bu toplumlarda istisnasız herkes toplumsal refaha katkıda mı bulunmaktadır? İstisnasız olduğunu söylemek güçtür; ancak Atina polisinde siyasal yaşama katılmayanların, anlamsız bir yaşamı sürdürdükleri gerekçesiyle “idiot” olarak tanımlanması gibi bu toplumlardaki istisnaların da belli şekillerde toplum yaşamından dışlandığını söylemek mümkündür. Ancak bu dışlanma, topluluğun ortak ürünlerinden yararlanmayı hiçbir şekilde kapsamamaktadır.

Organik toplumlarda adı konulmamış “adalet”i gözler önüne seren bir diğer kavram “eşitsizlerin eşitliği” ilkesidir. Toplumdaki her özneyi birbirine eşitleyen, farklılıkları yok sayan evrensel eşitlik iddiasının tersine, organik toplumlarda her öznenin çeşitli özellikleri itibarıyla birbirinden farklı olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu farklılıklar, insanlar arasında bir hiyerarşi oluşturmanın temeli olacak şekilde değil, çeşitliliğin doğallığını gözetecek

şekilde ele alınmaktadır. Bu kapsamda toplumsal refah herkesin yeteneklerine ve ihtiyacına göre dağıtılmaktadır.

Organik toplumun yıkılması “eşitsizlerin eşitliği” ilkesini “eşitlerin eşitsizliği” haline getirmiştir. Eşitlerin eşitsizliğinden kasıt, evrensel doğal eşitlik iddialarıyla farklılıkların yok sayıldığı ve eşit muameleyi işaret eden doğal hukuk anlayışıdır. Bu çerçevede bir yandan yetenekleri ve ihtiyaçları farklı farklı olan insanlar tek bir tipte değerlendirilmekte, bir yandan da öznelerin toplumsal refahtan yararlanma koşulları kimileri aleyhine sürekli gerilemektedir. Eşitlikçilik, aritmetik bir olgudur ve ancak istatistiksel bakımdan gerçekleştirilebilir bir kavramdır; farklılıkları minimuma indirerek adaleti sağlamaya çalışmaktadır¹²³. Adaletin simgesi İustitia'nın gözündeki bağ, ricacılara karşı toleranssız olmanın yanında farklılıkları gözetmeyip, herkese eşit davranma ilkesini simgeleştirmektedir. Böylece eşitlik tam bir eşitsizliğe dönüşmekte, telafinin yerini denge almaktadır¹²⁴. Öte yandan özgürlüğün, bir “hak” olarak sadece hukuki çerçevede tanımlanması, özgürlüğün kendine zarar veren bir ilke haline gelmiştir. Zira toplumsal bağlarından koparılmış haliyle özne, “birey” olmuş, özgürlük ise neye doğru olduğu belirsiz, yönsüz bir kavram haline gelmiştir. Nihai aşamada adaleti eşitlik ve özgürlük kavramları ile birlikte açıklamaya çalışmak, temellerin sağlam olmaması nedeniyle gidiş yollarını baştan itibaren tıkamaktadır.

Adalet anlayışımızda yapacağımız değişiklikler, büyük oranda ahlaki yükümlülükleri de beraberinde getireceğinden gölgeli demokrasilerle, ideal demokrasiler arasındaki sınırı çizmede önemli bir kilometre taşı olarak görünmektedir. Zira demokrasilerin neden gölgeli olarak nitelendiğini alternatif bakış açılarından sorgulamak, ideal bir demokrasi kuramının da temellerini atmak anlamına gelmektedir. Nihai aşamada özgürlük, eşitlik ve adaletle ilişkin anlayışımız, tarihin verili gerçekleri olarak anlaşılmak yerine sorgulanmaya ve gözden geçirilmeye muhtaçtır. Eşitlik ve özgürlük

¹²³ Lindbom, a.g.e., s.80-81.

¹²⁴ Bookchin, **Özgürlüğün...**, a.g.e., s.252.

arasındaki gerilimin giderilemez olduğu ve ancak onların çatışmasına stabilizasyon sağlayan olumsal hegemonik biçimlerin olabileceği kabul edilir edilmez, mevcut iktidar konfigürasyonuna bir alternatif fikri ortadan kalktığında, ortadan kalkanın aynı zamanda hakim iktidar ilişkilerine karşı direnişler için meşru bir ifade biçiminin olduğu açık bir hal almaktadır¹²⁵.

D. TÜKETİM

Gölge demokrasi çağının dayandığı temel ilkeleri açıklarken, kendi bağlamları içinde tartıştığımız özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarına özellikle sanayi sonrası toplumun belirleyici bir özelliği olarak tüketimi de eklemek gerekmektedir. Çünkü özellikle 20. yüzyılın başından itibaren toplum yaşamını düzenleyici ve ona yön verici bir fenomen olarak tüketim kavramı, gölge demokrasilerin ekonomik ayağını oluşturan liberal sistemin devamlılığını sürdürebilmesi için vazgeçilmez bir ilke haline gelmiştir. Bu konudaki itiraz, tüketimin sınırlı olduğu bir toplumda da liberal ekonominin işletilebileceği yönünde getirilebilir; ancak burada asıl altı çizilmek istenen nokta, tüketme “ihtiyacı” ile modern toplumların ayrılmaz bir bütün olduğudur. Bunun bir diğer anlamı, tüketim kavramının ekonomik olmaktan çıkıp kültürel bir boyut kazanmış olmasıdır. Bu nedenle liberal demokrasilerdeki tüketim anlayışını, ekonomik ayağından ziyade kültürel sembollerle birlikte düşünmek neden tüketim kavramını liberal demokrasinin temel ilkelerinden biri olarak saymamız gerektiğini ortaya koyacaktır.

Tüketimin toplumsal bir fenomen olarak ortaya çıkmasına neden olan ilk gelişmeler, 17. yüzyılın ikinci yarısında, İngiltere’de görülmektedir. Yasal olarak özgürce çalışan ücretli işçilerden oluşan, kısmi bir serbest piyasanın tesis edildiği İngiliz çiftçilik sektöründe, çalışanların bir kısmının Püriten değerlere sahip olması tarım ve sanayi alanlarında İngiliz kapitalizminin

¹²⁵ Mouffe, “Elle Tutulmaz..”, a.g.e., s.17.

ilerlemesine yardımcı olmuştur¹²⁶. Bunun nedeni, Püritenlerin gösterişli bir yaşamdan uzak, çileci ahlaki değerleridir. Kazancın Fransa, İtalya ve İspanya gibi ülkelerdeki gibi savurganca harcanmaması neticesinde oluşan sermaye birikimi, yeni yatırımlar için alt yapı oluşturmuştur. Bu gelişmelerle birlikte 18. yüzyılda ulaşım ağlarının büyümesiyle büyük şehirlerle bölgeler arasındaki bağların kuvvetlenmesi, bir yandan da basının güçlenmesi yeni bir toplum modelinin ortaya çıkmasındaki önemli faktörler olarak görünmektedir.

Zamanla Sanayi Devrimi'nin getirdiği yeni ekonomik düzenin tüm Batı Avrupa'yı kapsayacak şekilde yaygınlaşması, toplumsal hayatta da etkilerini göstermekte gecikmemiştir. Şehirlerin büyümesi cemaatlerinden kopan bireylerin yalnızlaşmasına neden olmuştur. Aidiyet ihtiyacını gidermek isteyen "yalnız" bireyin kendini bir şeylere ekleme, kendini ifade etme güdüsü ise bireyin ihtiyaçlarını karşılamaktan çok, kendini diğerlerinden farklı kılarak bir kimlik kazanma çabası olarak tüketimde ifadesini bulmuştur. 1860'larda Paris'in yeniden inşasıyla oluşturulan bulvarlar, gezintiye çıkan *flauner*lerin (piyasa yapanlar) giysilerini sergileyip, vitrinleri seyredebilecekleri yerler haline gelmiştir¹²⁷. Amerikan aristokrasisinde erkekler için eşleri ve kızları zenginliklerini sergileyebilecekleri araçlar olarak görülmektedir¹²⁸.

20. yüzyıla gelindiğinde, geçen iki yüzyıldan devralınan tüketim kalıpları hala toplumu bir bütün halinde ifade edebilecek düzeye ulaşmış değildir. Çünkü özellikle lüks tüketim malları, düşük çalışma ücretleri nedeniyle işçilerin ulaşabileceği ürünler olmaktan uzaktı. Bu aynı zamanda kapitalist sistem için bir tehlikeydi; çünkü yüksek üretimin aynı oranlarda tüketilmemesi ekonomik durgunluğa neden oluyordu.

¹²⁶ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, s. 9-124.

¹²⁷ Robert Bocoock, **Tüketim**, çev. İrem Kutluk, Ankara, Dost Kitabevi, 1997, s.25-26.

¹²⁸ Bocoock, a.g.e., s.28.

Çözüm, 1910'larda *Fordizm* olarak adlandırılan seri üretimin yaygınlaştırılması ile getirilmiştir. Böylece ucuz maliyetlerle, kısa sürede büyük üretim hacmine ulaşılabilmiştir ve bu, ürünlerin toplumun geneline satılabilmesini mümkün kılmıştır. Böylece tüketicilik sadece küçük bir aristokrat ve burjuva sınıfını kapsayan bir durum olmaktan çıkarak çiftçiden memura dek çeşitli meslek gruplarını içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu durum üretim ve hizmet sektörünü, bireylerin tercihlerine duyarlı olacak şekilde ürün ve hizmet çeşitlerinin artırılması yoluyla tüketimi büyötmüştür. Mevcut süreci İkinci Dünya Savaşı'nın ardından çok değişik tercih ve beğenilere sahip, arayış içindeki, yalnızlaşmış bireylerin öncülük ettiği ikinci bir tüketim dalgası takip etmiştir. Denilebilir ki, tüketim kişisel ihtiyacın bir ayağı olmaktan çıkarak, toplumu niteleyen bir fenomen haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle, 1950'lere dek tüketim üretimin bir fonksiyonuyken, 1950'lerden itibaren üretim, tüketimin fonksiyonu olacak şekilde genişlemiştir. Bu anlamıyla modern toplumlarla, sanayi sonrası toplumlar arasında da bir farkın olduğunu ifade etmek gerekir. Zira modern toplumların öncelikli olarak ilgilendiği husus, üretim; sanayi sonrası toplumların ilgilendiği faktör ise tükettimdir. Bu, sanayi sonrası toplumlarda¹²⁹ üretimin bir değer taşımadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Vurgulanmak istenen, sanayi sonrası toplumlarda tüketimin, serbest piyasa koşullarında öncelikli olarak empoze edildiğidir: Birkaç rakamsal veriyle konuşmak gerekirse, Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da yaşayan %12'lik nüfus, dünya genelindeki kişisel tüketim harcamalarının %60'ını

¹²⁹ Burada "post-modern toplum" yerine C. Offe'nin malların ve hizmetlerin tüketimini önceleyen modern toplumun yerini alacak şekilde kültürün tüketimini önceleyen "sanayi sonrası toplum" terimi tercih edilmiştir. Bunun nedeni post-modern sözcüğünün hala tartışmalı bir kavram olmasıdır. Post-modernizmin neyi karşıladığı tam olarak belirgin değildir. Zira post-modernizm ile modernite arasında bir sınır olduğu fikri, içinde bir şeyin sonunun düşünülebilir yani saydam ve entelektüelce kavranabilir olduğu yer alan kuramsal söylemi peşinen kabul eden meta anlatıların gözden düşmesiyle belirlenmiştir. Bir şeyin sonunun olması ne anlama gelir? Bu erekbilimsel anlamda o şeyin en yüksek biçimine erişmesi olarak; diyalektik bağlamda kendi zıttına erişmesi olarak; sonsuz dönüş hareket içinde biçimlerin oluşum periyodunda bir moment olarak; ya da radikal konumunu açığa vuran bi tüketiş olarak kavranabilir". Ernest Laclau, "Politika ve Modernitenin Sınırları", **Post-Modernist Burjuva Liberalizmi**, Ed. Halil Özer çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Doruk Yayınları, 2002, s.82.

yapmaktadır. Başka bir ifadeyle 1,7 milyarlık “küresel tüketici sınıfın” 1 milyarı, sayılan bölgelerde, yani ekonomik sistemin bir aracı olarak tüketimin empoze edildiği yerlerde yaşamaktadır. Bu tüketici sınıfın bir yıllık makyaj malzemesi, dondurma ve evcil hayvan mamalarına harcadığı para, yoksulların bir yıllık yeterli gıda, temiz su ve temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek düzeydedir. Yalnızca ABD’de üretilen ve tüketilen kağıt miktarı dünya toplamının 1/3’ünü oluşturmaktadır ve her Amerikalı yılda 300 kilogramdan fazla kağıt kullanmaktadır¹³⁰. Küresel reklam harcamaları 2002 yılında 1950 yılına oranla yaklaşık dokuz kat artarak 446 milyar dolara ulaşmıştır¹³¹. Örnekleri çoğaltılabilecek bu rakamlar göstermektedir ki, özellikle sanayi sonrası toplumlarda tüketim, üretimin sonucu olmaktan çıkmaya başlamış; nedeni haline gelmiştir.

Tüketim toplumuna ilişkin en kapsamlı değerlendirmeler, Frankfurt Okulu düşünürleri; özellikle M. Horkheimer, T. Adorno ve H. Marcuse tarafından getirilmiştir. Horkheimer, “Akıl Tutulması” adlı eserinde “öznel ve nesnel akıl” adını verdiği farklı düşünme biçimlerinden yola çıkarak, modernizme ilişkin kapsamlı bir eleştiri sunmaktadır. Horkheimer ve Adorno’nun birlikte kaleme aldığı “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı kitapta ise Aydınlanma Çağı’nın düşünsel arka planı eşliğinde, modern dünya eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu temel çerçevede Marcuse’un “Tek Boyutlu İnsan”ı, kültürel boyutuyla tüketim toplumunun ifade ettiği anlamları irdelemektedir. Üç esere topluca bir bakış, liberal demokrasilerde tüketim kalıplarının ifade ettiği manalara ilişkin yol haritası sağlamak açısından elverişli görünmektedir.

Horkheimer’in deyimiyle nesnel akıl¹³²; doğada, doğanın görünüşlerinde, insanlar arası ilişkilerde varolan uyuma ve düzene ilişkin

¹³⁰ Gary Gardner, Erik Assadourian ve Radhika SARIN, “Günümüzde Tüketim”, **Tüketim Toplumu: Dünyanın Durumu 2004**, Ed. Linda Starke, İstanbul, TEMA Vakfı Yayınları, 2004, s.9.

¹³¹ Gary Gardner, a.g.e., s.14.

¹³² Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s.55-93.

kuvveti ifade eder. Başka bir ifade ile nesnel akıl, insanın bakışından, zihinsel tasarımlarından bağımsız olarak varolan, doğanın ve eylemin kendi özüne doğru aktığı ve bununla eşleştiği bir düzene işaret eder. Nesnel akıl kavramını somutlaştırmak gerekirse Platon'un idealar dünyası, Berkeley'in "algılama-algılanma" fikirleri, Kant'ın "a priori bilgi" anlayışı ve Hegel'in "Geist"ı söz konusu kavramla eşleştirilebilecek yaklaşımlardır. Zira, bu kategorilerden her birinin ortak noktası şudur ki, fenomenlerin insan eylemlerinden; bilginin insan zihninden bağımsız, mutlak bir doğruluk ve bütünlük içinde yer aldığını savunmakta, söz konusu varoluş tarzlarını ise bu bütünlüğün bir kopyası, kendine dönmesi, kendini gerçekleştirme veya bu bütünlüğe doğru zamanın akışı şeklinde yorumlamaktadırlar. Nesnel akıl, fenomenleri ve insan eylemlerini evrensel aklın kendini gerçekleştirme sürecinde değerli gördüğü için, varlıkları pratik bir amaca hizmet etmese de "öz"ü itibarıyla değerli görür. Zira her varoluş tarzı, evrensel aklın bir görüntüsüdür, kendini ifade etmesidir; dolayısıyla evrendeki her fenomen, "mutlak bütünlüğün" bir parçası olduğu için kendi içinde değere sahiptir.

Öznel akıl ya da diğer bir ifadeyle araçsal akıl ise nesnel aklın tam karşısında yer alan bir anlayışı ifade etmektedir¹³³.

Kökenlerini Kartezyen düalizmden alan öznel akıl, doruk noktasına Aydınlanma'nın ardından pozitivizmin kazandığı başarılar yoluyla ulaşmıştır.

Descartes "Düşünüyorum, o halde varım" dediğinde, varlığın bir kanıtı olarak "düşünmeyi", başka bir ifade ile zihni ortaya koymuş, böylece doğal dünya ile zihin arasındaki ayrımı gerçekleştirmiş ve fenomenlerin akılla kavranabileceğini ve böylece varlığın bilgisine ulaşılabilirliğini savunmuştur. İnsan zihnine bağlı ve ondan doğan bir "a priori" bilgi anlayışı, izleyen dönemde Aydınlanma Çağı düşünürleri aracılığıyla ilerletilmiş, pozitivizme ulaşıncaya dek de bu ilerleme sürdürülmüştür. Bu aşamada, asıl belirtilmesi gereken nokta, bu uzun tarih sürecinde insan zihnine, diğer bir ifade ile özneye yapılan vurgudur. Öznenin, fenomenlere ilişkin bilgiye

¹³³ Horkheimer, a.g.e., s.55-94.

kendi akılı ile ulaşabileceğini savunmak, aynı zamanda insan zihninden bağımsız bir “Evrensel Akıl” düşüncesini reddetmek, hiç değilse bu fikirden uzaklaşmak anlamına gelmektedir. “Düzen, aşkın varlık, mutlak tin” gibi kavramların yerini, bu noktada, evrenin bilgisini kuran, onu anlayabilen ve dönüştürebilen *birey/özne/araçsal akıl* almaktadır. Evreni düzenleyen, “nihai bir amaca yönelmiş” Evrensel Akıl değil, insandır. Dolayısıyla ereksel dünyanın yerini insan etkinliğine bırakması, özellikle pozitivizmin zaferini ilan ettiği 19. ve 20. yüzyıllarda, doğanın bir “amaç” değil, “araç” olarak görülerek özne ile nesne arasındaki ayrımın kabulü; amaç merkezli insan eylemlerini fayda merkezli insan eylemlerine dönüştürmüştür. Zira nesnel akılda her varlık, kendi özü içinde değerli görülmekte ve özne-nesne arasında bir uyum olduğu savunulmaktadır. Geleneksel iş dendiğinde, değerli bir şeylerin üretilmesi anlamında ahlaki bir içerik söz konusu olmaktadır¹³⁴. Bununla birlikte öznel akıl, bireye yaptığı vurgunun bir sonucu olarak, “varlıkların özü, kendiliğindenliği” gibi adlandırmaları reddederek her eylemin ve varlığın değerini pratik yaşama kattığı fayda ile değerlendirmektedir. Bu noktada öznel akıl için estetik, ahlak ve felsefe gibi soyut kategoriler anlamsızlaşmakta; bunun yerini somut verilerden çıkarılmış bilgi kategorileri almaktadır.

“ Aristoteles’in yaptığı gibi doğal mükemmelliğini göstermek üzere bir atın ya da bir gözün erdeminden artık söz edilmeyecektir. Terim, bundan böyle insan denen varlık için kullanılacak ve insanda ister etiğin alanında genel çıkar yararına tikel çıkarlardan vazgeçmek; ister kültür alanında ulusal, dilsel vb. geleneğin açıkça doğal olan gerçekliklerinden kendini kurtarmak söz konusu olsun, her türlü doğallığa karşı bir mesafe alışı tanıklık eden şeye işaret edecektir.”¹³⁵

O halde nesnel akıl bir tümdengelim, öznel akıl ise bir tümevarım yöntemidir. Öznel aklın tümevarım yöntemi, başka bir ifade ile nesne ile

¹³⁴ Lindbom, a.g.e., s.49.

¹³⁵ Luc Ferry, **Ekolojik Yeni Düzen**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, YKY Yayınları, 2000, s.48.

özne arasında kesin ayrımların olduğunun ortaya konarak dünyanın bütünlük içinde değil parçalara ayrılarak anlaşılmaya çalışılması, çıkarların ve faydacılığın meşru kılındığı; doğanın bir nesneler yığını olarak görüldüğü bir dönemin de kapılarını açmıştır. Bununla birlikte, Aydınlanma Çağı'nda, doğrunun “insan zihni” ile belirlenecek olduğu yönündeki düşünce ironik bir şekilde “kendi kendini yemektedir”. İlerleme birdenbire gerilemeye dönüşmektedir¹³⁶. Aydınlanma düşünürleri, bilginin doğasından dinin etkisini azaltırken, kendi esin kaynakları olan metafizik düşünceyi ve nesnel aklın temellerini de çürütmüşlerdir. Dolayısıyla mit, zaten Aydınlanma olmaktadır ve Aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir.¹³⁷ Pozitivizm, bilgiye ulaşmanın tek meşru yolu olarak akli öne sürerken, böylece Hristiyan eskatolojisinin yanlışına düşmüş olmaktadır. Öznel akıl, bizzat aklın kendisiymiş, akılcı düşüncenin yegane geçerli ya da meşru biçimiymiş gibi sunulmaktadır¹³⁸.

Doğanın bir nesneler yığını olarak görüldüğü noktada da, ihtiyaçları karşılamak için zorunlu olan tüketim ile, bir simgeler yığını olarak kişiliğin bir parçası haline getirilen tüketim arasındaki fark belirsizleşmektedir. Zira doğayı mekanik bir tarzda işleyen, amaçsız parçalar bütünü olarak gören anlayış için amaçlarla araçlar arasında bir ayrım yapılması da mümkün değildir. Bunun doğal sonucu ise öznenin/bireyin nesneleşmesidir. Modern sanayi toplumlarında bireyi nihilizme iten şey budur. Zira özneyi yücelttiğini varsayan öznel akıl, aynı zamanda onu yok etmektedir. Doğanın tahakküm altına alınması, onun bir parçası olan insanın da tahakküm altına alınması anlamına gelmektedir. Bu suretle öznel aklın emrine sokulan insan eylemleri, amaç olmaktan çıkarak yönetimin nesnesi haline gelir. Araçsallaşmış doğa içinde sağ kalma/başarı amacına yönelen birey, aşkın her türlü hedeften kendini soyutlayarak toplumdan gelen baskılara kendini

¹³⁶ Horkheimer, Adorno, a.g.e., s.16.

¹³⁷ Horkheimer, Adorno, a.g.e., s.17.

¹³⁸ Thomas Docherty, “Postmodernizm: Bir Giriş”, **Post-Modernist Burjuva Liberalizmi**, Ed. Halil Özer çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Doruk Yayınları, 2002, s.14.

uyarlama yöntemine sarılmıştır. Modern toplumda bireyin hayatı rasyonel (araçsal) ve planlıdır. Bunun aracı ise toplumdur. Nasıl ki ekonomik düzen, aslında pazarın isimsiz güçlerinin rekabeti ile değil, bir azınlık tarafından belirleniyorsa; bireyi de kendi tercihleri değil, kitle toplumu yönetmektedir. Birey, pragmatistlerin deyimiyle “şeylerin hareketinin içinde ve hareketin yönünde” davrandığı sürece ayakta kalabilmektedir. Modern çağda özgürlük, uyum ile yer değiştirmektedir. Düzen artık “benim gibi düşün ya da yok ol” demek yerine “istediğin gibi düşün, ama o andan itibaren aramızda bir yabancı olursun” demektedir. Birey, teknik süreçlerin gittikçe artan bir örnekliği neticesinde tektipleşmekte, teknolojinin karşısında edilgen konuma düşmektedir. Bu noktada amaçlarına ulaşmak için araçlarını belirleme serbestisine sahip nesnel aklın öznesi ile, araçları amaç olmuş statik birey arasında, özgürlük bağlamında büyük fark vardır. Seçme alternatiflerinin artmış olması, bireyin daha özgür olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Bu sadece bir varsayımdır. Örneğin eski tip zanaatkarın en uygun aleti, çeşitli alternatifler arasından “bulup” çalışması ile modern bir fabrikada çalışan işçinin hangi düğmeleri kullanacağını belirli olması arasında “özgürlük” bağlamında büyük fark vardır. Aynı şekilde otomobil ile at arasında bir kıyaslama yapıldığında görülür ki trafik kuralları, petrol fiyatları, yıllık bakımlar gibi zorunluluklar nedeniyle, söz konusu araç çok da bizim kontrolümüzde değildir. Birey bu noktada reklamlar ve iletişim araçlarıyla eşgüdümlü olarak dört bir yandan baskıya maruz kalmaktadır. Kişi, öznel bir “seçim” yapmamakta, kendine sunulan alternatiflerden birini tercih etmektedir. Tüketilen mallar ve deneyimler önceden paketlenmiş, düzenlenmiş, yaratılmış ve tüketicide istenen tepkiyi uyandırmak üzere kodlanmıştır¹³⁹. Kavramların içi boşaltılmış, anlamları değersizleştirilmiştir. Artık düzgün konuşma, müzik kültürü gibi değerlerle söze başlayan bir broşür, ilerleyen kısımlarda bahsi mide gazı ilaçlarına bağlayabilmektedir. Bir düşüncenin ya da bir kişinin sırf “kendisi olduğu için sevilmesi”

¹³⁹ Bock, a.g.e., s.58.

insanlarda aşırı duygusallık korkusu uyandırmakta ve şüphe çekmektedir. Bu, aynı zamanda toplumsal güvenin çökmeye başladığının işaretidir. Bir subje-obje antinomisi içinde “özgürce” tercih ettiklerimize bağımlı olduğumuz aşıkardır¹⁴⁰.

Eleştirel Teori, özellikle Horkheimer, Adorno ve Marcuse, bireyin bu şekilde toplum içinde eriyişini ve özgürlüğünü kaybedişini tekeldi kapitalizm/faşizm ile bağlantılandırmaktadır. Özellikle kitle iletişim araçları yoluyla statükonun devam ettirildiğini savunmaktadırlar. Taklit yoluyla öğrenme yetisinin (mimesis), toplumsal baskılar (süper ego) yoluyla otomatlaştırılması ve bireyin gitgide baskılanması sonucu faşizm/otoriter kişilik daha da belirginleşmekte bu suretle birbirini besleyici, çift yönlü bir ilişki doğmaktadır. Kültür endüstrisi, diğer bir ifade ile kültür ve sanat ürünlerinin modern çağda hızlı, tek tip olarak ve topluca üretilmesi bu ilişkileri devam ettiren önemli bir faktör olarak bireyin karşısına çıkmaktadır. Kültür endüstrisi, sistemin genel bütünselliği içinde, bireyin varlığını idame ettirebilmek için onun emeğini, aklını ve varlığını sisteme kiraladığı emek dışında, onun sisteme yabancılaşmasını engelleyen; genel-tikel uyumunu sürekli kılan bir işlev görmektedir¹⁴¹.

Bu yapı içinde sanat kavramının içi boşaltılmaktadır. Eğlence, işin daha sonra daha iyi bir şekilde gerçekleşebilmesi için verilen bir aradan ibarettir. Sinema ve radyo estetik değerini kaybederek, iş dünyasının parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla, modern toplumlardaki tüketim, geleneksel toplumlarda gerçekleşen mal ve hizmetlerin tüketiminden farklı olarak değerlerin de tüketimi anlamına gelmiştir¹⁴².

Adorno ve Horkheimer’a göre, değişik tüketim kalıplarına hitap eden, aynı malın farklı biçimlerde ve farklı fiyatlarla pazarlanması gibi yöntemlerle

¹⁴⁰ Lindbom, a.g.e., s.71.

¹⁴¹ Besim S. Dellaloğlu, **Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2001, s.102.

¹⁴² Mustafa Orçan, **Modern Türk Tüketim Kültürü**, Ankara, Kadim Yayınları, 2004, s.13.

metalar arasında ayrımlar vurgulanmakta ve genişletilmekte, böylece ürünler herkese hitap edebilmekte, dolayısıyla kimse sistemin dışında kalmamaktadır. Kültür endüstrisi, kendi tüketicisi olan modern bireyi kendisi üretmektedir. Modern toplumda, insanlar birbirinin adeta birer kopyasıdır; tıpkı sanat yapıtı olarak adlandırılan üretim tarzları gibi. Bu nedenle “kültürel endüstri çağı”nda ne sanat yapıtının ne de bireyin özerkliği kalmıştır.

Marcuse, bu süreci “şeyleşme (reification)” olarak adlandırmaktadır. “Tek Boyutlu İnsan” adlı kitabında insanın, kültürel yeniden üretim yoluyla tektipleştirilmesinin kökenlerini, doğanın dolayısıyla insanın araçsallaştırılmasında arayan Marcuse¹⁴³; doğanın insanın gündelik ihtiyaçlarına hizmet edecek şekilde tahakküm altına alınışını eleştirmekte, bunun nesneleri, dolayısıyla insan etkinliğini şeyleştirdiğini ileri sürmektedir. Doğa-birey-toplum arasındaki organik bağların koparılarak özne-nesne ayrımının yapılması bireyi kendi yarattığı düzenin nesnesi haline getirmiştir. Modern toplumda varılan noktada tektipleşen bireyin, diğer bir ifadeyle “tek boyutlu insanın” yeniden ve yeniden üretimini sağlayan en etkin yol da kitle iletişim araçları yoluyla yapılan manipölasyondur. Diğer bir ifadeyle “dil” mevcut sistemin devam ettirilmesi için kullanılan bir araç haline getirilmiştir. Bu suretle bireyin kendini ve yaşadığı toplumu sorgulamasının önü alınmakta ve hatta bu, imkansız kılınmaktadır. Birey eğlence dünyasına davet edilerek yaşamına ilişkin her türlü sorunsaldan uzaklaştırılmakta, kişilerin beyinleri boşaltılmakta ve hatta Adorno’nun betimlemesiyle, “burçlar aracılığıyla bireylere nasıl yaşayacakları, nasıl bir insan oldukları” dikte edilmektedir. Özneyi toplumdan ayıran, yalnızlaştıran, kimliksizleştiren bu süreç bir yandan insanlar arası güven duygularını dağıtmakta bir yandan da mutsuz insan sayısını artırmaktadır. Yardımlaşmanın giderek yok olmasının ironik bir sonuçlarından biri olarak yoksullaşma, zenginlerin fakirlerden esirgediği parayı yine ironik bir şekilde özel güvenlik şirketlerine, alarm

¹⁴³ Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.

sistemlerine yatırmasına neden olmaktadır¹⁴⁴. Yine aynı şekilde sanayi sonrası toplumların yalnızlaşan bireyi geliri/tüketimi arttığı için daha mutlu değildir. Örneğin ABD’de ortalama bir kişinin geliri 1957-2002 arasında iki kattan fazla artış göstermesine rağmen kendilerini “çok mutlu” olarak tanımlayan insanların oranı sabit kalmıştır¹⁴⁵. Öte yandan yalnız birinin ölme olasılığının insanlarla iç içe yaşayan birine oranla 3-5 kat daha fazla olduğu yapılan çeşitli araştırmalarla kanıtlanmıştır¹⁴⁶. Dolayısıyla sanayi sonrası toplumların bahsedilen özelliklerinin sırf tüketim imkanlarını genişlettiği için daha fazla mutluluk verdiğini düşünmek sadece bir yanılsamadan ibaretmiş gibi görünmektedir.

“Tüketim kültürü vasıtasıyla tüketim toplumuna geçiş¹⁴⁷”; kültürel semboller, dilin yeniden tüketim kalıplarıyla yüklü olarak kurgulanması ve kitle iletişim araçları eliyle kademeli olarak gerçekleştirildiğinde, liberal demokrasinin “özgürlüğü” beslediği iddiası da, yukarıda değinilen nedenlerden dolayı gözden geçirilmek durumundadır. Çalışmayı öncelikli olarak ilgilendiren kısım olarak siyasal alana bakıldığında, siyasal seçimlerde oluşan fiili durumun, hangi marka elbisenin giyileceği üzerine yapılan bir tercihten süreçsel olarak fazla bir farkının olmadığı görülmektedir. Nitekim öznenin ne giyeceğine üstü kapalı olarak karar veren tüketim kültürü, kimi seçeceğini de bireye, üstü kapalı olarak empoze etmektedir. Bu bağlamda liberal demokrasinin, siyaseti liberal piyasa gibi düzenlemeye çalıştığı söylenebilir¹⁴⁸. Parti yapılarının merkezileşmesi partiokrasiyi doğururken, Aydınlanma’nın aktif ve rasyonel insanı; yerini edilgen, pasif ve etkisiz vatandaşa bırakmıştır. Yeni iletişim imkanları

¹⁴⁴ Gary Gardner, a.g.e., s.21

¹⁴⁵ Gary Gardner, Erik Assadourian, “İyi Yaşam Üzerine Bir Kez Daha Düşünmek”, **Tüketim Toplumu: Dünyanın Durumu 2004**, Ed. Linda Starke, İstanbul, TEMA Vakfı Yayınları, 2004, s.189.

¹⁴⁶ Gardner, “İyi Yaşam...”, a.g.e., s.193.

¹⁴⁷ Orçan, a.g.e., s.20.

¹⁴⁸ Yılmaz, **Modern...**, a.g.e., s.22.

sayesinde lider artık kitleyle doğrudan ilişki kurmamaktadır. Yardımcıları da profesyonel danışmalar ve “image-maker”lardır.

Tüketim toplumunun tektipleştirici özelliğinden siyasal alandaki kültürel farklılıklar da yine payını almaktadır. “Kim olduğumuzun bilincine varmamızın bir aracı olarak başkaları¹⁴⁹” bir fırsat olarak değerlendirildiğinde, liberal demokrasinin bu fırsatı öznenin elinden aldığını çıkarsamak zor değildir. Zira tercih şansının, bilinçaltına yapılan sürekli manipülasyon sonucunda son derece daraltılması bilinçli eylemi ve farklılaşmayı zorlaştırmaktadır. Bu anlamıyla liberal demokrasi, alternatif kültür ve yaşam biçimlerine muhalif görünmektedir.

“Batı sendromunun vazgeçilmez bir parçası olduğu ölçüde modern demokrasi (burada liberal eşitlikçi demokrasi anlamında), yeni koşullara uymaya yönelik pragmatik girişimlere rağmen zorunlu olarak hem kendi yurdunda, hem de yurt dışında alternatif kültürlere ve yaşam tarzlarına muhaliftir. (Eşit özgürlük şeklindeki) evrenselci ilkelerle bütünleşen modern demokrasi, radikal kültürel çeşitliliğe kolaylıkla yer vermez –tıpkı modern bilimin simyaya yer vermediği veya Hristiyanlığın pagan panteonu kabul edemediği gibi-.”¹⁵⁰

Toplumsal hayattaki dışlamalar ve ayrımcılık bir yönüyle bu tektipleşmenin bir ürünü olarak görülebilir. Nitekim toplumsal hayatta ırk ve cinsiyet bakımından toplumsal ve siyasal çerçevede anlamlı bir farklılığı oluşturan şey, kişinin genetik cinsiyet kodlaması veya teninin rengini belirleyen pigmentler değil, bunların toplumsal ve tarihsel yorumla siyah veya kadın olarak toplumsal baskıya maruz kalmalarıdır¹⁵¹.

Tüketim kavramı, toplumsal hayatta meydana getirdiği anlam kaymalarının ve erozyonun ötesinde, üçüncü bir etkiye daha açıktır. Bu da

¹⁴⁹ Anne Philips, “Demokrasi ve Farklılık”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, 1999, s.206.

¹⁵⁰ Dallymayr, a.g.e., s.397.

¹⁵¹ Carol C. Gould, “Çeşitlilik ve Demokrasi, Farklılıkların Temsili”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.262.

ekolojik dengenin bozulmasıdır. Zira tüketimin ihtiyaçların çok çok ötesinde artmış olması, hemen hemen hiç kimsenin yabancı olmadığı ekolojik krizin ana nedenlerinden birini teşkil etmektedir.

Birleşmiş Milletler Nüfus Bölümü'nün verilerine göre 2050 yılında dünya nüfusunun 8,9 milyar kişiye ulaşacağı tahmin edilmektedir¹⁵². Bununla birlikte bu rakam, tek başına bir şey ifade etmemektedir. Zira nüfusun büyümesiyle artacak olan tüketimin çevreye getireceği yük, daha çok sanayileşmiş ülkelerdeki tüketim bilinci çerçevesinde şekillenecek bir olgudur. Örneğin Hindistan'daki yıllık 16 milyon nüfus artışına karşılık, ABD'deki 3 milyonluk nüfus artışının ekolojik dengede meydana getirdiği yük çok daha fazladır; çünkü Hindistan'daki yeni nüfusun atmosfere fazladan göndereceği karbon emisyonu 4,9 milyon tonken, ABD'nin fazladan karbon emisyonu 15,7 milyon ton olacaktır¹⁵³. Trol usulü ile avlanan balıkçı tekneleri okyanuslardaki balık nüfusunun %80'ini tüketmiştir. Ortalama bir OECD ülkesi yurttaşı yılda 560 kilogram kentsel atık yaratmaktadır¹⁵⁴. Her yıl deniz bitkileri ve deniz yosunu yatakları %0.01-0.02, tropik ormanlar %0,8, denizlerdeki balık tarlaları %1,5, tatlı su ekosistemleri %2,4 oranında azalmaktadır¹⁵⁵.

Özetle söylemek gerekirse, Dünya'nın sağlık durumunu takip etmek üzere geliştirilen "Yaşayan Gezegen Endeksi"ne göre, gezegenin ekolojik sağlığında 1970 yılından bu yana %35'lik bozulma olmuştur¹⁵⁶.

Rakamların ortaya koyduğu tabloyu yalnızca liberal demokrasilere mal etmek haksızlık olacaktır; ancak tarihçesi gösterilmeye çalışılan düşünsel arka planın sonuçlarından biri olarak liberal demokrasilerin, manzaranın ortaya çıkmasında çok büyük bir payı vardır. Daha önce de

¹⁵² Gardner, "Günümüzde...", a.g.e., s.5.

¹⁵³ Gardner, "Günümüzde...", a.g.e., s.5.

¹⁵⁴ Gardner, "Günümüzde...", a.g.e., s.16.

¹⁵⁵ Gardner, "Günümüzde...", a.g.e., s.17.

¹⁵⁶ Gardner, "Günümüzde...", a.g.e., s.17.

ifade edildiği gibi “gölgeli demokrasi çağı”, siyaseti de içine dahil ederek tüketim kavramını kendine eklemleyen sosyo-ekonomik bir mirasın ürünüdür. Ekolojik dengenin bu mirastan aldığı pay da kaçınılmaz görünmektedir. Bununla birlikte bu yok oluşu önlemek için çeşitli yapısal önlemler almak ve ekolojik bunalımın önüne geçmek için düşünsel bir altyapı oluşturmada kısa vadeli çözümler ortaya koymak, kalıcı bir çözüm olarak anlamlı görünmemektedir.

O halde 21. yüzyılın insanlardan beklediği; siyasal, ekonomik, toplumsal bağlamı içinde yeni bir bakış açısını etik çağrışımları ile birlikte ele alarak özgürlük, eşitlik ve adalet ideallerine ulaşabilmek için gölgeli demokrasi çağına ait ilkeleri gözden geçirmesi ve içinde yaşadığı doğa ile birlikte uyumlu olacak şekilde bir toplumsal yaşamı yeniden düzenlemesidir. Bookchin’in ifadesiyle insanoğlu “hayatta kalmak için yaşamaya başlaması” gerektiğini fark etmek zorundadır.

III. BÖLÜM: GÖLGELİ DEMOKRASİ ÇAĞI'NIN BUNALIMI

Mevcut demokrasi anlayışını -bir önceki kısımda gösterilen tanımlamalar ve sınıflamalar ışığında- “gölgeli” olarak nitelemek için özgürlük, eşitlik, adalet ve tüketim kavramlarının teorik bir sorgulamasını yapmak yeterli değildir. Zira eleştirilen boyutlarıyla bahsi geçen kavramların teorik çerçevesini çizmek bir şeydir; bunların toplumsal yaşamdaki yansımalarını görmek başka bir şey. Diğer bir ifadeyle “ideal demokrasi” ile “gölgeli demokrasi” arasındaki sınırları çizebilmek için mevcut demokrasi anlayışının uygulamadaki tezahürünü belirlemek, hangi noktalarda ve ne surette demokrasilerin gölgelendiğini bütünsel bir perspektiften değerlendirmek gerekmektedir. Nihai aşamada bu yaklaşım demokrasinin “ne olmadığını” ortaya koymada son rötuşların atılması için gereklidir.

Bu kapsamda var olan durumda demokrasilerin, gölgeli olduğu savını destekleyici bir kavram olarak “bunalım” sözcüğünden yararlanılmaktadır. Bu çalışmadaki anlamıyla bunalım “gelişme sürecinde çözülmemiş çelişkilerin birikmesi ve değişiklik ihtiyacının büyüdüğü olağanüstü dönem¹⁵⁷” olarak ele alınmalıdır. Nitekim demokrasiyle ilintili olarak “çözülmemiş çelişkilerin biriktiği” ve “değişiklik ihtiyacının ortaya çıktığı” bir dönemden geçilmekte olduğu varsayımıyla mevcut demokrasileri “gölgeli” olarak nitelemek paralellik göstermektedir. Bir uygarlık amaçları düzeyinde yaşamayı reddettiğinde bunalıma girmiş demektir¹⁵⁸. Varsayım, demokrasinin amaçlarından uzaklaştırılmış olduğudur. Bu aşamada bunalımın boyutlarını da birbirinden ayırmak; derinliğe inebilmek, amaçlardan hangi kapsamda uzaklaşıldığını izleyebilmek açısından faydalı görünmektedir.

Demokrasi ile ilgili başlıca paradoksal sorunlar konuyla ilgili bir çalışmada -özgürlük ve eşitlik kavramları önceki kısımda tartışıldığı için saklı

¹⁵⁷ Temel Demimrer , Özgür Orhangazi, “Kapitalizm ve Kriz”, **21. Yüzyıla Gelenler; Söylenceler ve Gerçek**, Ed. D. Özgür Orhangazi, Cahide Sarı, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 2002, s.96.

¹⁵⁸ Claude Julien, **Demokrasilerin İntiharı**, çev. Mehmet A. Kayabol, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1974, s.39.

tutulmak koşuluyla- “değişim ve dönüşümlere uyum, ölçü ve ölçek, oy vermeye ilişkin temsil sorunları, eşit olmayan katılım ve eşit olmayan oy dağılımları, demokrasinin yayılımı, demokrasiye güven fakat demokratik kurumlara güvensizlik, sistemin etkililiği karşısında demokratik katılım, çatışma karşısında uzlaşma, temsil edilebilirlik karşısında yönetilebilirlik, sağduyusal araç ve amaç olma, rıza karşısında etkinlik, kimlik, demokrasi ve ulus-devlet ve şeffaflık¹⁵⁹” başlıkları altında geniş bir çerçevede irdelenmektedir. Bununla birlikte burada bir sınıflandırmaya gidilerek yukarıda ifade edilen liberal demokratik paradoksların iki boyut çerçevesinde tartışılması düşünülmektedir. Söz konusu boyutlardan biri olan kavramsal bunalım, liberal demokrasilere -özgürlük, eşitlik, adalet ve tüketim kavramları yer yer dışta bırakılarak- temel teşkil eden kimi kavramların yorumlanarak açıklanması suretiyle ortaya konacaktır. Diğer boyut olan fonksiyonel bunalım ise, özellikle seçimler, parlamentarizm, kuvvetler ayrılığı, parti sistemleri gibi liberal demokrasinin motor gücünü oluşturan yapısal özelliklerin irdelenmesi ile açıklığa kavuşturulacaktır.

Nihai aşamada bu iki boyut liberal demokrasilerin gölgeli olduğunu, dolayısıyla bir bunalım döneminin içinde bulunduğunu göstermek için birlikte düşünülmesi gereken parçalardır; dolayısıyla bu ikili değerlendirmeyi bütünsel yapısı içinde anlamlandırmak gerekmektedir.

A. KAVRAMSAL BUNALIM

En saf biçimiyle liberal demokrasi pozitivistin siyasal olana yansımaları olarak okunmalıdır. Pozitivisttir; çünkü aklın ötesinde olan bir bilgiye dayanmaz. Akıl her şeyin ölçütü olarak en önemli referans noktasıyken, bu ölçütü kullanmaya muktedir tek varlık olarak insan, bir yandan yüceltilmekte, bir yandan da çıkarını maksimize etmeye çalışan bencil ve çatışmacı “birey” olarak tarif edilmektedir. Sözü edilen tezatta ilk varsayım liberal demokrasinin kabul ettiği haliyle bir doğal haklar doktrinine -

¹⁵⁹ Meral Sağır Öztoprak, Naci Karkın, “Demokrasinin Güncel Sorunları ve Demokratik Paradokslar”, *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 10,2005), s.2.

özgürlük, eşitlik, mülkiyet- temel oluşturmaktayken, ikinci argüman rekabetçi bir mantığın yerleşmesine zemin hazırlamakta ve bu vesileyle özneyi toplumsal bağlarından kopararak atomize etmektedir. Bu sayede özgürlük yalnız olmakla, eşitlik satın alım gücünün oranıyla, adalet farklılıkların yok sayılmasıyla yer değiştirmekte, demokratik geleneğin en temel özelliği olan katılım belirli aralıklarla sandık başına gitmeye ya da çeşitli elektronik aletlerle oy kullanmaya indirgenmektedir. Bu kapsamda araçsal aklın bir uzantısı olarak liberal demokrasi A. Tocqueville'in öngördüğü haliyle, *pazar lehine* "yumuşak bir despotluk" kurmuş olmaktadır. Tocqueville'in izah ettiği şekliyle yumuşak despotluk, toplumda eşitliğe doğru bir gidişle birlikte insanlar arası ilişkilerin azalacağı, sanayileşme ile ortaya çıkan bürokratlaşma sürecinin ve milliyetçilik hareketinin bütün iktidarı devleşen devlette toplayacağı, küçük otorite merkezlerinin ortadan kalkacağı bir demokrasi biçimidir¹⁶⁰. Tocqueville tespitinde haklı görünmektedir; zira iktidarın devleşen devlette olduğu büyük bir süreçten geçilmiştir. Bugün itibariyle de iktidarın önemli bir kısmının hala ulus-devletlerde olduğunu söylemek yerindedir; ancak bu iktidar önemli oranlarda ekonomiye hakim büyük şirketlerle paylaşılmaktadır. Yöneticiler, bütün azınlık tahakkümü teorilerinde olduğu gibi iktidarı elinde bulunduran ve çoğunluğu yöneten bir grup olarak ele alınırsa, modern kapitalist toplumlarda egemen azınlığın kesinlikle iş adamlarını, büyük ekonomik teşebbüslerin belli başlı sahiplerini içine aldığı rahatlıkla söylenebilir¹⁶¹. Bununla birlikte iktidarın çeşitli güç odakları arasında paylaşılması yalnızca demokratik ilkelere zarar vermekle kalmamakta, aynı zamanda demokratik ilkelerin özünü boşaltmaktadır. Sözelimi siyasetin yalnızca ekonominin yörüngesinde profesyonel politikacılar eliyle yürütülüyor olması, demokrasinin öncül ilkesi "katılımın" altını oymakta, yurttaşlığı vatandaşlığa indirgemektedir. Bu kapsamda

¹⁶⁰ Yılmaz, a.g.e., s.171.

¹⁶¹ Dahl, **Demokrasi ve...**, a.g.e., 342. ; Carl Schmitt, **The Crisis of Parliamentary Democracy**, çev. Ellen Kennedy, London,, The MIT Press, 1985, s.49-50.; Colin Crouch, **Post-Democracy**, Cambridge, Polity Press, 2004, s.3.

siyasal katılım, yalnızca seçim dönemlerine endeksli, önemli oranda yazılı ve görsel ikna yöntemleriyle manipüle edilen bir süreç olarak kalmaktadır. Bu aşamada özne, uyaranlardan (siyasetçilerden) gelen sinyallere göre hareket eden pasif bir konuma itilmiş olmaktadır¹⁶². Crouch'un post-demokrasi adını verdiği bu model, demokrasinin saf biçimiyle tam bir tezat halindedir. Zira ideal demokrasinin kökenleri tam da yurttaşların aktif katılımına ve siyasette söz sahibi olabilmelerine dayanmaktadır. Öte yandan liberal ekonomik düzenin gelir eşitsizliklerini artırıcı özelliği, gelir düzeyi düşük kişilerin siyasal katılımını engelleyen bir faktör olarak saf demokratik ilkelere ikinci bir darbe daha indirmektedir¹⁶³. Nitekim Verba, Nie ve Kim yedi ülkeyi inceledikleri çalışmalarında siyasal etkinliğin bir çok çeşidinde vatandaşların sahip olduğu bireysel, sosyal ve ekonomik kaynakların önemli kolaylaştırıcılar olduğunu tespit etmişlerdir¹⁶⁴. Demokrasinin katılım ilkesi, bu anlamda söz konusu kaynakların etkin bir şekilde özne tarafından kullanabilmesiyle hayata geçirebilecek bir fenomendir. Diğer bir ifadeyle “siyaseten özneyi ilgilendiren her erksel kararın ilke olarak özgür ve eşit yurttaşların uygun kamusal müzakere süreçlerine açık olması demokratik kurumlardaki meşruiyeti sağlıyorsa¹⁶⁵”, bu meşruiyeti besleyen kaynaklara her öznenin eşit ve özgür olarak ulaşabilmesi gerekmektedir. Liberal ideoloji bu aşamada bir paradoksla karşı karşıya kalmaktadır. Zira eşitsizlikleri dengelemek için ya devlet müdahalesi artırılmakta ya da demokratik idealleri baltalayan eşitsizliklere izin verilmektedir. Batı demokrasilerinde “refah devleti” yaklaşımı çerçevesinde ilkinde gidilmiş ve kimi konularda

¹⁶² Crouch, a.g.e., s.3.

¹⁶³ Robert A.Dahl, **Demokrasi Üstüne**, çev. Betül Kadioğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2001, s.181.

¹⁶⁴ S. Verba, N. H. Nie ve J. Kim, **The Models of Democratic Participation**, Beverly Hills, Sage Publications, 1971'den naklen Bingham POWEL, **Çağdaş Demokrasiler:Katılma, İstikrar ve Şiddet**, çev. Mehmet Turhan, Ankara,Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1990, s.152.

¹⁶⁵ Seyla Benhabib, “Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.105.

devletin müdahale etmesi yerinde görülmüştür. Bununla birlikte devletin fonksiyonlarının giderek artması ve bürokrasinin yaygınlaşması, bir yanda özgürlükleri kısıtlamış bir yanda da siyasetle yurttaş arasındaki bağları koparmıştır. Nitekim bir devlet teorik olarak ne kadar karmaşık olursa halka o kadar yabancıdır; bunun sonucu olarak o devlet kitlelerin çıkarlarından, denetiminden ve öz yönetimden fersah fersah uzaklaşır¹⁶⁶. Demokrasi gelişimini tamamladığı ölçüde devlet küçülür¹⁶⁷. Dolayısıyla devletin büyümesiyle demokratik idealden de kopulduğunu söylemek zor olmayacaktır.

Bu aşamada akla gelebilecek en önemli sorulardan biri liberal ekonomiyle demokrasi arasında pozitif bir korelasyon olup olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle liberalizmin, olası en mümkün haliyle demokrasinin gerçekleşmesi için zorunlu bir koşul olup olmadığı sorgulanmalıdır.

Demokrasi ile kalkınma arasında bir bağlantı olup olmadığına ilişkin ampirik verilere dayanan bir çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır¹⁶⁸: (1) Yaygın kanaatin aksine gelir dağılımı ile demokrasinin varlığı ya da yokluğu arasında pozitif bir bağlantı yoktur, (2) Okur yazarlık oranları ve yaygın eğitimin derecesi, o toplumun demokrasi kültürünü etkileyen önemli faktörlerdir. (3) Üçüncü dünya ülkelerinde sosyo-ekonomik gelişim düzeyleri arasındaki farklılıklar, demokrasi kültürünü hayati derecede belirleyen unsurlar değildir. (4) Herhangi bir üçüncü dünya devletinin ülkesel anlamda en önemli ticaret ortağının yönetim şekli söz konusu ülkedeki yönetim tarzını belirlemede başat bir rol oynamaktadır. (5) Yaygın kanaatin aksine, dini inançlarla ülkedeki demokratik gelenek arasında pozitif bir korelasyon bulunmamaktadır. (6) Az gelişmiş demokrasilerde askeri harcamalara, diğer demokrasilere göre çok daha fazla kaynak ayrılmaktadır.

¹⁶⁶ Murray Bakunin, Devlet ve Anarşi, çev. Murat Uyurkulak, İstanbul, Öteki Yayınları, 1998, s.115.

¹⁶⁷ Abensour, a.g.e., s.31.

¹⁶⁸ Alex Hadenius, Democracy and Development, UK, Cambridge University Press, 1992'den naklen Adel Safty, Democracy And Governance, **The Global Advance of Democracy**, İstanbul, İstanbul Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2003, s.111-112.

Sonuçlardan birincisi ve üçüncüsü liberal ideolojiyle demokrasi arasında doğrudan pozitif bir bağlantı kuran görüşler açısından, dördüncüsü özellikle gölgeli demokrasinin dünya genelinde yaygınlaşmasını anlamlandırmak, beşincisi ise özellikle İslam dini ile demokrasi karşıtlığı-terörizm arasında bir bağlantı kurmaya çalışan fikirler bakımından son derece anlamlıdır.

İktisadi refahın bir koşulu olarak özgürlüklere tanıdığı imkanlarla liberal ekonomi aynı zamanda demokrasinin yeşermesine imkan sağlıyor görünmektedir. Bununla birlikte sorunsal özgürlüğün hangi kapsamda değerlendirilmesi gerektiği noktasında düğümlenmektedir¹⁶⁹. Öte yandan tarihi deneyimler de, demokrasinin kurumsallaşması için liberalizmin bir ön koşul olduğu fikrini yadsımaktadır. Aynı şekilde sivil toplum ve liberal demokrasi birlikte yol almak zorunda olmadığı gibi sivil toplumun doğuşunu da Batılılaşma ya da demokratik kapitalizmin yayılışıyla aynı kefeye koymak gerekmemektedir¹⁷⁰. Sözelimi ne demokrasinin ilk modellerinin görüldüğü organik toplumlarda ne de “Atina polisinde, Fenikelilerde ve Mısırlılarda”¹⁷¹ ekonomik sistem liberaldir. Demokrasiye tarımsal bir ekonomik çerçeve içinde ulaşan Danimarka, Norveç, İsviçre gibi ülkeler de mevcuttur¹⁷². Anglo-Saxon ülkelerde ise durum tersine bir hal almıştır. Batı dünyasına demokrasiden önce sermayeye, rekabete ve piyasaya dayanan bir toplum ve siyaset yerleşmiştir¹⁷³. Örneğin Büyük Britanya öncelikle liberaldir; bu ülkede demokrasinin gelişmesi liberal piyasa ekonomisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İngiltere’de tüm erkek yetişkinleri içine alacak şekilde oy kullanma hakkının genişlemesi 1832 ve 1837’de yapılan seçim reformlarına

¹⁶⁹ Bu konudaki temel varsayımlara ve düşüncelere “kavramsal çerçeve” bölümünde yer verilmiştir. Bknz: I. Bölüm, Kavramsal Çerçeve, 44-57.

¹⁷⁰ John Groy, **Post-Liberalizm: Siyasal Düşünce İncelemeleri**, çev. Müfit Günay, Ankara, Dost Kitabevi, 2004), s.223.

¹⁷¹ Safty, a.g.e., s.31.

¹⁷² Lipson, a.g.e., s.201.

¹⁷³ Machperson, a.g.e., s.39.

dayanmaktadır. Oy hakkının tüm yetişkinleri içine alacak şekilde genişletilmesi ise ancak 20. yüzyılda mümkün olmuştur. Demokratik taleplerin karşılanması da yönetici sınıfın demokrasiyi bir ideal olarak görüp bunu tabana yaymak istemesinden ziyade, halk tabanlı demokratik isteklere cevap vererek sistemin bir krizle karşı karşıya kalmasını önlemektir. Bu haliyle Britanya örneği -aralarındaki farklar saklı tutulmak koşuluyla- hemen hemen tüm Batı Avrupa devletlerine genellenebilir¹⁷⁴. Özetle ifade edilirse, demokratikleşen liberal devlet olmuştur. Ampirik ve tarihi kanıtlara ilaveten spekülatif de olsa altını çizmek gerekir ki, demokrasi ile liberal devleti bir neden sonuç ilişkisi içinde görmek yanıltıcıdır. Olandan olması gereken çıkarsanamayacağı gibi, olgular arasında var olduğu sayılan zorunlu ilişki de yalnızca bir olguyu diğer olgunun takip etmesinden kaynaklanmaktadır¹⁷⁵. Demokrasinin yalnızca liberal ekonomide hayat bulabileceği savı tarihte bunu yanlışlayan örneklerin bulunması nedeniyle de çürütülmüş olmaktadır. K. Popper'ın ifadesiyle "istisna kaideyi bozmaktadır". Bununla birlikte süreç içinde liberal devletin demokratikleşmesi gibi, tersinir bir etkiyle demokrasinin liberalleşmesi, bu iki kavramı birbirinin kaçınılmaz sonucuymuş gibi göstermektedir. Özellikle F. Fukuyama'nın "tarihi liberal demokrasilerde sonlandırması ve diğer yönetim biçimlerinin bu sona doğru ilerlemeler ya da ondan sapmalar olarak kabul etmesi" de benzer bir bakış açısının sonucudur. Ne var ki bu anlayış bir siyaset felsefesinden çok, bir tarih felsefesinin ürünüdür¹⁷⁶. Tarih; Hegel'in Geist'ında, Marx'ın komünizminde ne kadar sonlandıysa liberal demokrasiyle de o kadar

¹⁷⁴ Bu açıdan ABD ve Britanya başta olmak üzere Anglo-Saxon ülkeler ile Kıta Avrupası arasında devlete verilen önem açısından büyük bir fark bulunmaktadır. Genel anlamda Anglo-Saxon ülkelerde demokrasi monarka karşı daha fazla güç edinmek isteyen burjuvaların(zenginleşen esnaf ve tüccar sınıf) talepleri doğrultusunda şekillenmiştir. Kıta Avrupasında ise demokrasi, halk ayaklanmalarına karşı soylulardan destek isteyen monark karşısında söz konusu sınıfın istemleri neticesinde şekillenmiştir. Bu açıdan Anglo-Saxon ülkelerinde demokrasilerin tabandan, Kıta Avrupasında ise üstten gelen tazyikler sonucunda şekillendiği ; bu itibarla Anglo-Saxon ülkelerin demokratik, Kıta Avrupası ülkelerinin ise cumhuriyetçi bir gelenekten geldiği söylenebilir.

¹⁷⁵ Sunar, a.g.e., s.82-84.

¹⁷⁶ Groy, a.g.e., s.267.

sonlanabilir. Bir *ilerleme* fikrine dayanan bu yaklaşımlar, içinde dünyamızın özelliklerinin kendi içlerinde değil, ileride muhtemelen olabilecekleri durum dikkate alınarak görüldüğü ve değerlendirildiği, böylece bizi şimdi duygusu ve aynı zamanda sonsuzluk perspektifinden yoksun bırakan bir zaman tapınmasıdır¹⁷⁷. İlerlemenin var olduğunu gösterecek hiçbir verili dayanak yoktur. Pozitivizmin siyasal ve sosyal alana tezahürü olarak ilerleme fikri, bu anlamda kaygan bir zeminde yükselmektedir; ancak ilerleme düşüncesi liberal bağlantılarıyla eş güdümlü olarak düşünüldüğünde özneyi içine koyduğu kalıpla da toplumsal yaşamı yeniden kurmakta adeta geleceği yapmaktadır. Bunun en açık ifadesi, liberal düşüncenin çıkarıcı ve rekabetçi olarak nitelendirdiği insanlar arasındaki sözde çatışmanın, siyasal alana eklemelenmesidir. Zira ilerleme fikri ister kişisel, ister ekonomik, ister uluslar arası ilişkilerde olsun bir rekabet ortamını varsaymakta, bu da doğal bir sonuç olarak çatışmayı beraberinde getirmektedir. Çalışmayı ilgilendiren kapsamıyla siyasal alan da bu çatışmadan payını almaktadır. Demokrasinin liberalleştirilmesi en net ifadesini burada bulmaktadır. Zira ideal bir demokratik düzende çatışmadan ziyade farklılıklar, rekabetten ziyade işbirliği ön plandadır. Liberal demokrasileri gölgeli yapan en önemli karakteristiklerden biri onun bu rekabetçi doğasıdır.

Sanayi sonrası toplumlarda hemen her alan gibi siyaset de rakip fikirlerin çarpıştığı ve güçlü olanın kazandığı bir arena olarak sunulmaktadır. Siyasetin fikirlerin ayrıldığı ve bağdaştığı, gerçeğin değil barışın arandığı bir sohbet olması fikri neredeyse kaybolmuştur ve bunların yerini bütün siyasal iddia ve çatışmaların haklar jargonunda biçimlendiği meşruiyetçi bir model almıştır¹⁷⁸. Bu model modern devletin gelişimiyle paralel bir tarihsel çizgide, insanlar arasındaki toplumsal işbirliği ve dayanışma dürtülerini çıkar çatışmaları zemininde erozyona uğratmakta, iş dünyasının kar maksimizasyonu ereğini sivil alana eklemlemektedir. Böylece modern

¹⁷⁷ Groy, a.g.e., s.35.

¹⁷⁸ Groy, a.g.e., s.54.

demokratik devleti seleflerinden ayıran özelliği -uyum yerine siyasal çatışma- daha da belirginleşmektedir¹⁷⁹. Devletin ortaya çıkışını insanlar arasında barış ve güvenliğin tesis edilmesi için kimi hakların üstün bir otoriteye devredilmesi olarak açıklayan sözleşmecî kuramlar da bu perspektiften bakıldığında yanıltıcı görünmektedir. Zira modern devlet kuramı, liberal tezlerle birleştiğinde kendisine atfedildiği şekliyle barış ve güvenlik ortamını tesis ederek onu bütünleştirmek şöyle dursun, insanlığı tek başınalığın boyunduruğuna mecbur eden içsel güvensizlik ortamına itmiştir. Diğer bir ifadeyle modern devlet, bizi, evrensel yırtıcılık ortamından ya da herkesin herkese karşı savaştığı koşullardan sivil toplumun barış ortamına taşımaya ilişkin görevini başaramamıştır¹⁸⁰.

Gölgeci demokrasilerde yukarıda ifade edilen niteliklerin bir diğer sonucu ahlaki ölçütün siyasal yaşamdan uzaklaştırılmış olması, politik eylemin saf haliyle bir yarar kombinasyonu çerçevesinde değerlendirilmesidir. Aydınlanma Çağı'nın torunu liberal demokrasi, babası modernizmin kişisel mutluluğu artırmak için faydayı en çoklaştırma ilkesini benimsediğinde, etik söylemi siyasetin dışına itmiş olmaktadır. Zira “en çoklaştırma ilkesi” amaçlara giden yolda araçların sorgulanmasını gereksizleştirici bir tavrın ifadesidir. Farklı insanların farklı şeylerden sağladıkları doyum ve faydaları cetvel üzerinde nasıl karşılaştırılacağını açıklayamayan ve piyasanın yalnızca satın alma gücüne sahip olduğumuz doyumlara en çoklaştırabileceğini yoksayan liberal düşünce¹⁸¹, doyumu da yalnızca maddeler diyarına indirgemektedir. Bu tavır, demokratik politikayı normatif boyutundan ayrılarak onun tamamen araççı bir noktadan tasavvur edilmesine neden olmuştur¹⁸². Araçsal aklın bu tezahürü, demokratik söyleme ait bir takım temellerin de altını oymaktadır. Bunun başında

¹⁷⁹ Dahl, “Demokrasi ve...”, a.g.e., s.23.

¹⁸⁰ Groy, a.g.e., s.14.

¹⁸¹ Machperson, a.g.e., s.73.

¹⁸² Mouffe, Demokratik..., a.g.e., s.87.

yurttaşlık bilincinin yok olması gelmektedir¹⁸³. Önsel olarak “kamusal sorunlarda yalnızca kendi çıkarlarının peşinden gitmeyerek daima ortak iyiyi amaçlayan kimse¹⁸⁴” olarak tanımlayabileceğimiz yurttaş kavramı içeriği itibariyle hem siyasetin ahlaki unsurlarına hem de demokrasinin öncüllerine gönderme yapmaktadır. Ne var ki gölgeli demokrasilerde yurttaşlık kurumu anlamını tamamen yitirmiştir.

“Mevcut demokrasi teorisinin yurttaşlık sorununun üstesinden gelmedeki başarısızlığı, bireyleri toplumdaki önce gelen, doğal hakların hamili veya faydayı azamileştiren failer ya da rasyonel özneler olarak gören bir özne anlayışıyla hareket etmesinin sonucudur. Bütün hallerde onlar, toplumsal ilişkilerden ve iktidar ilişkilerinden dil, kültür ve failliği olanaklı kılan tüm pratikler takımından soyutlanırlar.¹⁸⁵ “

Gölgeli demokrasilerde yurttaşlığın yerini alan şekliyle bireycilik demokratik idealden uzaklaşmış olduğunun bir başka göstergesidir. Zira bireyin savunduğu şey, içinde yaşadığı demokratik toplum değil saf çıkarlarıdır¹⁸⁶. Öncelik bir aradallığa değil tek başınallığa verilmektedir. Ancak liberal görüşü savunanlar dahi, rekabetin aşırı arttığı bir ortamda sistemin tıkanacağını kabul etmekte; çözüm olarak bencil çıkarları peşinde koşan insanlar arasında zamanla oluşan güven ve istikrarın bireyleri orta yolda birleştireceği inancını taşımaktadırlar¹⁸⁷. Oysa ahlaki temelleri yoksanmamış ideal bir demokraside eşitliği, özgürlüğü, farklılıkların korunarak çeşitlilik içinde bir arada yaşamayı garanti altına alan şey *demokratik topluma* olan inanç ve bunu besleyecek olan değerlerdir. Bir haklar kümesi olan gölgeli demokrasi ile bir değerler sistemi olan ideal demokrasi arasındaki kavşak

¹⁸⁴ Dahl, **Demokrasi ve...**, a.g.e., s.17.

¹⁸⁵ Mouffe, *Demokratik...*, a.g.e., s.100.

¹⁸⁶ Touraine, *Demokrasi...*, a.g.e., s.29.

¹⁸⁷ Norman Barry, *Birey, Cemaat, Piyasa*, çev. Aliye Mavili Aktaş, Ankara, Liberte Yayınları, 1998, s.49-56.

noktalardan biri de budur. Bir yasal düzeni ayakta tutan şey olarak her durumda hangi bireylerin hangi haklara sahip olduğunu belirlemeyi olanaklı kılan liberal görüş ile, yurttaşların geleceklerini belirleme praksişi anlamında siyasetin paradigmasını piyasa yerine normatif formundan ayrılmamış diyalog olarak gören ideal demokrasi¹⁸⁸, bu çerçeveden bakıldığında, “demokrasi” sözcüğünü paylaşımlarının ötesinde hiçbir ortak noktada kesişmemektedirler. Bu noktada konulması gereken rezerv topluma yapılan vurgu içinde öznenin öneminin yadsınamayacağı yolundadır. Nitekim özne ile toplumu birbirinden ayrı kategoriler şeklinde sınıflandıran düalist bakış açısından farklı olarak iki düzey arasındaki ilişkinin birbirini yok saymalarına imkan vermeyecek kadar güçlü bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde var olduğu gerçeği, ne özneye ne de topluma öncelikli bir önem atfetmemek gerekliliğini ortaya koymaktadır.

“Societas’ın ufukta belirmesi civitas’ı yararsız ve geçersiz kılmaz; tam tersine societas’ın ortaya çıkması, civitas’a ulaşıldığında mümkündür ancak. Başka bir ifadeyle insan “animalis socialis” olduğu için kendine bir anayasa edinmez; kendine anayasa edindiği için, yani bir “zoon politikon” olduğu içindir ki gerçekten toplumsallaşmış insan olduğu ortaya çıkar.”¹⁸⁹

Gölgeleli demokrasilerin kavramsal bunalımının alt yapısını oluşturan bir diğer faktör siyasetin özüne ilişkin çerçeveleyici yaklaşımdır. Yukarıda ifade edilen boyutlarıyla siyasetin etik formundan çıkarılmasının bir sonucu olarak politika yalnızca iktidara talip olanlar arasındaki bir mücadeleye ya da iktidar sahipleri üzerinde baskı yaratacak güçler oluşturma etkinliğine indirgenmektedir.

“Çağdaş demokrasinin sorunu, genellikle iddia edildiği gibi eski demokrasi anlayışının modern siyasal toplumların boyutu ve ölçeğiyle bağdaşmaz olması

¹⁸⁸ Jürgen Habermas, “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.39-40.

¹⁸⁹ Abensour, a.g.e., s.97.

değildir. Daha çok aktör olarak yurttaş ve oyun sahnesi olarak siyaseti esas alan herhangi bir demokrasi anlayışının, devleti siyasal sabit merkez sayan modern tercihle ve buna bağlı olarak siyaseti tek bir başat hedef, devlet aygıtını kontrol anlayışla bağdaşmamasıdır.¹⁹⁰

Özgürlüğü oluşturan ve onu gerçekleştiren bir araç olarak siyaset, yalnızca profesyonellerin gerçekleştirdiği bir etkinlik olmaktan çıkarılarak toplumsal bağlamı içinde yeniden düşünölmek durumundadır. Oysa politika, gölgeli demokrasilerdeki anlamıyla vatandaşların hukuksal eşitliği çerçevesinde her türlü farklılığa karşı kayıtsız kalınması yoluyla bir uzmanlar grubunun eline teslim edilmektedir. Ekonomi piyasasında gerçekleşen duruma benzer bir şekilde, belli aktörler rekabetçi politik sistemden faydalanmakta ve siyaseti tekelleştirmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da bir kitle demokrasisi ortaya çıkmakta ve yönetim giderek büyümekte, toplum üzerindeki denetim artmaktadır¹⁹¹. Bununla birlikte ideal bir demokrasinin önelediği moment, kültürel bir değer olarak farklılığı öne çıkartarak, olumlu bir toplumsal yarar olarak çeşitliliği ve çeşitliliğin temsilini teşvik ederek¹⁹², siyaseti toplumsal yaşamın katmanlarına yaymasıdır. Bu en açık anlamıyla yurttaşlığın yeniden inşası için de olmazsa olmaz bir koşuldur. Zira demokratik kuram zenginliğini içindeki farklılıklardan, renklerden almaktadır. Öte yandan demokratik söyleme ilişkin bu zenginliğin, demokrasinin kendisi için aynı zamanda bir tehlike olabileceğini de iddia etmek mümkündür. Carl Schmitt'e göre bireye yoğunlaşan bir ahlaki söylemi bulunan liberal bireycilik ile esas olarak politik alan ve homojenlik temelinde -eşitlerin eşitliğini, eşitsizlere farklı muameleyi öngördüğü için- bir kimlik oluşturmaya hedefleyen demokrasi arasında çok

¹⁹⁰ Sheldon S. Wolin, "Elle Tutulmaz Demokrasi", ", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999, s.68.

¹⁹¹ Groy, a.g.e., s.27.

¹⁹² Gould, a.g.e., s.261.

büyük bir zıtlık bulunmaktadır¹⁹³. Evrensel insan hakları söyleminden yola çıkan liberalizm ile bir ülkedeki yurttaşlara tanınan haklar söyleminden yola çıktığını ileri sürdüğü demokrasi arasında ilkinin farklılıkları besleyici, ikincisine tektip bir yurttaşlığı teşvik edici bir rol biçerek, parlamentarizmin de bu ikisinin birleşiminden ortaya çıktığını iddia etmektedir. Schmitt'e göre, bu birleşimin tezatlar barındırması nedeniyle de parlamentarizmin yaşaması mümkün görünmemektedir. Schmitt'in parlamenter demokrasiye getirdiği eleştiriye ilişkin görüşleri saklı kalmak koşuluyla, demokrasinin tektipleştirici olması gerektiğini iddia ettiği ikinci savı yukarıda ifade edilen demokratik erdemlerle çelişmektedir. Bu aşamada Schmitt, dikkatleri demokratik bir yönetimde aşırı farklılıkların meydana getirebileceği çekişme ortamına dikkat çekmekte haklı görünmektedir. Bununla birlikte, ideal bir demokratik toplumda katılıma dayanan tartışma ve fikir alışverişlerinin varlık nedeni, bu zorluğun üstesinden gelmektir. Homojen bir toplumda, fikir ayrılıkları olmayacağı için çatışmanın olmaması olağandır; ancak bu yönetimi demokratik olarak nitelendirmek kolay görünmemektedir. Zira ideal demokrasinin gücü, bu farklılıkları çatışma düzeyine varmadan angaje edebilmesinden ve kendini sürekli dönüştürebilmesinden gelmektedir. Bu anlamıyla ideal demokrasi, sürekli bir yapı-bozum ve yeniden-yapım sürecidir.

“Demokratik politika, tam olarak kurulu bir halkın yönetimini icra ettiği bir momentten ibaret değildir. Yönetim momenti, halkın tanımlanmasına, onun tam olarak kurulmaz ve ancak, çoklu ve rekabet eden tanımlanma biçimleri aracılığıyla var olabilir.”¹⁹⁴

Gölgeci demokrasilerde kavramsal bunalıma yol açan argümanları buraya kadar ifade edilenler çerçevesinde dört aşamada sınıflandırmak mümkündür: Bunlardan ilki liberal demokrasinin aşırı bireyci tutumu, ikincisi,

¹⁹³ Schmitt, a.g.e., s. 8-16.

¹⁹⁴ Mouffe, **Demokratik...**, a.g.e., s.64.

ilk tutumun bir sonucu olarak siyasetin normatif boyutundan ayrıştırılması, üçüncüsü öznenin sadece doğal haklar doktrini içinde pasif bir konuma itilerek yurttaşlık kavramının erozyona uğratılması, dördüncüsü ise siyasetin tekelleştirilerek demokrasinin farklılık ve çeşitlilikten beslenen doğasının altının oyulmasıdır. Bu dört aşamanın bir aradalığının bir sonucu olarak devlet -liberal görüşün istemleriyle de tezat oluşturacak şekilde- kontrol edilemez ölçüde büyümektedir. Hatta bu süreç kısır döngü halinde birbirini beslemektedir. Devletin büyümesi ile demokrasinin kurumlaşması arasında ters bir orantı olduğu varsayıldığında, söz konusu durumun neden gölgeli demokrasilerde kavramsal bunalıma gebe olduğu da netlik kazanmaktadır.

B. FONKSİYONEL BUNALIM

Modern demokrasileri karakterize eden en önemli özelliklerden biri seçimle işbaşına gelen temsilciler eliyle halkın kendi kendini yönetiyor olduğu kabulüdür. Dolayısıyla modern ve büyük devletlerde demokrasi sözcüğü ile anlatılmak istenen şey genellikle temsile dayanan demokrasidir¹⁹⁵. Demokrasinin ilksel prensibi olan *demosun* yönetimi ideali, özellikle yönetim ölçeğindeki büyümeler, yönetim işlerinin karmaşıklaşması ve nüfus artışının doğrudan katılımı imkansızlaştırması neticesinde seçimle işbaşına gelen temsilciler eline verilmiş, böylece siyasette halkın söz sahibi olmasının ara bir formülü oluşturulmaya çalışılmıştır. 17. yüzyıl ortalarından itibaren Avrupa’da ulus-devletin resmi olarak ortaya çıkışı ile birlikte temsilen demokratik katılım günümüz demokrasilerinin en tanımlayıcı özelliklerinden biri haline gelmiştir. Temsil usulü ile katılım yönteminin ana karakteristiklerini -tarihi gelişimlerini bir tarafa bırakacak olursak- şu şekilde özetlemek mümkündür¹⁹⁶: (1) Hükümetin meşruluğu vatandaşların isteklerini temsil ettiği iddialarına dayanır, (2) Pazarlığı meşrulaştıran örgütlü,

¹⁹⁵ A. Lijphart, **Çağdaş Demokrasiler**, çev. Ergun Özbudun, Ersin Onulduran, Ankara, Yetkin Yayınları, 1990, s.11.

¹⁹⁶ Bingham Powell, **Çağdaş Demokrasiler: Katılma, İstikrar ve Şiddet**, çev. Mehmet Turhan, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1990, s.90.

yarışmacı siyasal seçimlerdir, (3) Yetişkinlerin çoğu seçmen veya seçilen olarak seçim sürecine katılabilmektedir, (4) Vatandaşların oyları gizlidir; zorlama yoktur, (5) Vatandaş sözleşme yapma, basın özgürlüğü, dernek kurma ve örgütlenme temel özgürlüklerine sahiptir.

Burada seçimlerle yalnızca bir çoğunluğun değil, vatandaşlık bağıyla ülkeye bağlı herkesin temsil edilmesi önemli bir noktadır. J. S. Mill bu temsilin meşruiyetini “halkın onu istemesi, korunması için gerekli olanları yapmaya istekli, yetenekli olması ve sistemin onlara yüklediği ödevleri yerine getirmeye istekli ve yetenekli olması¹⁹⁷” şartlarına bağlamaktadır. Kurumlaşmış haliyle J. S. Mill’in “en mükemmel hükümet biçimi” olarak ifade ettiği temsili demokrasi, J.J. Rousseau’nun çoğunluğun tahakkümüne izin veren “genel irade” yöntemine oranla farklılıklara olan açılımı sayesinde demokratik ideallere daha yakın görünmektedir; ancak siyasette temsilin de, tek tek her öznenin fikirlerini ifade etmede etkin bir yöntem olduğu tartışmalıdır. Nitekim temsil edilebilecek tek şey hukuki vatandaşlıktır; ancak bir öznenin diğerinin fikirlerine vekalet etmesi düşünme eyleminin özü itibarıyla imkansızdır. Zira demokrasilerde her bireyin kendisi için en iyisini tayin edecek yetkinliğe sahip olduğu varsayılmaktadır; o halde temsilcinin nasıl olup da kişinin “en iyisini” savunabileceği sorusunu yanıtlamak güçtür. Mutlak bir vekaletin imkansızlığı bir tarafa, siyasetin karmaşık dünyasında meydana gelen çarpışmalar da araya girdiğinde temsil sistemi, demosun sözcülüğünden çok bir azınlığın yönetimi haline gelmektedir. Seçimlerse bu azınlık yönetiminin meşruiyetini demosa hukuki olarak kabul ettirmesi için gerekli bir vizeden ibaret görünmektedir. Bu düşünceyi J.J. Rousseau şöyle ifade etmektedir:

“İngiliz halkı özgür olduğunu sanıyor. Kendini müthiş kandırıyor. Sadece parlamentonun üyelerini seçerken özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez, halk yeniden köle olur; başka bir şey değil.”

¹⁹⁷ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, New York, Liberal Arts Press, 1958)’den naklen Mete Tunçay, *Batı’da Siyasi Düşünceler Tarihi Cilt 3*, Ankara, Forum Yayınları, 1986, s.81.

Rousseau'nun 1762'de yazdığı bu satırlar geçerliliğinden fazla bir şey yitirmemiştir. Tek bir farkla: Demokrasilerin sayısı küresel ölçekte çok daha artmış, demokrasi yalnızca İngiltere ya da ABD gibi ülkelerin yönetim sistemini tarif eden bir sözcük olmaktan çıkmıştır. Aradan geçen yaklaşık 250 yılda hükümet biçimleri ve seçim sistemleri ülkeden ülkeye farklılık göstermekle birlikte, temsilin bahsedilen özü aynen kalmıştır. Temsil heyetinin başındaki kişi ise adeta bir kral gibidir. Duverger'nin ifadesiyle, veraset yolu ile kral olanların yerini seçim yolundan gelen krallar almaktadır¹⁹⁸. Bir kral gibidir zira adı ister devlet başkanı, ister başbakan ister şansölye olsun hükümetin başındaki kişiler son derece geniş yetkilerle donatılmıştır. Halkın beğenmediği yöneticileri görevden indirme yetkisi ortalama 4-5 yılda bir yapılan seçimler sayesinde bulunmaktadır; ancak bu durum, çok büyük yetkilerin küçük bir yönetici grubun elinde olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Örneğin başkanlık sisteminin geçerli olduğu ABD'de Kongre üyelerinin başkanın çalışma arkadaşı olması ve sadece onun kararlarını uygulamakla görevli bulunmaları başkanın cumhuriyetçi kral niteliğini kuvvetlendirmektedir¹⁹⁹. Aynı şekilde parlamenter sistemlerde hükümet üyelerinin başbakanla genellikle aynı partiden olmaları, başbakanı neredeyse bir kral seviyesine çıkarmaktadır²⁰⁰. Zira genellikle seçimlerde çoğunluğun oyunu almış siyasi partinin başkanı olarak göreve getirilmiş başbakan, altındaki üyeler ve temsilciler üzerinde önemli bir otoriteye sahiptir. Özellikle disiplinli parti yapılarında parti başkanının belirlediği

¹⁹⁸ Maurice Duverger, **Seçimle Gelen Krallar**, çev. Necati Erkut, İstanbul, Kelebek Yayınları, 1986, s.11.

¹⁹⁹ Duverger, **Seçimle...**, a.g.e., s.16.

²⁰⁰ Parlamenter bir rejimin cumhuriyetçi monarşi biçimini alması için siyasi parti sayısının ikiye inmesi ya da oturmuş iki koalisyon çevresinde birleşmesi ve iki partinin veya iki koalisyonun parlamentoda sıkı bir oy disiplini içinde bulunması gerekmektedir. Bknz: DUVERGER, **Seçimle...**, a.g.e., s.59. Çoğunlukçu ve çok partili parlamenter sistemlerde ise farklılıkların temsili daha etkin bir şekilde gerçekleşmekte, siyasi grupların ve baskı gruplarının etkililiği başkanın kararlarını almada daha dikkatli davranmasına neden olmaktadır. Bu tarz demokrasilere İsviçre, Norveç, Danimarka gibi ülkeler örnek verilebilir.

siyasete muhalefet etmek hayli zorlaşmaktadır. Örneğini ABD'den verebileceğimiz gevşek yapılı parti sistemlerinde ise seçimlerde çoğunluğu elde eden iki parti arasında -Demokrat ve Cumhuriyetçi Parti- siyaseten kırılma noktası oluşturacak kadar bir farklılık olmadığından muhalif bir sesin parti değiştirmesi anlamlı bir politik eylem olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla başbakan ya da devlet başkanının iktidarını sarsmak mümkünse de kolay değildir. Öte yandan 4-5 yıl aralarla yapılan seçimler; halkın unutmaya yeteneğinin sınırsızlığı, propagandaya çok çabuk kanması ve demagojiye son derece açık olması nedeniyle yöneticileri denetlemenin bir yöntemi olarak seçimleri göreceli olarak yararsız kılmaktadır²⁰¹.

Hükümet sistemlerinin sözü edilen yapısı aynı zamanda güçler ayrılığı prensibinin de özünü değiştirmektedir. Nitekim özellikle iki kutuplu parlamenter sistemlerde meclis çoğunluğunun iktidar partisinin elinde olması yasamanın, yürütmeden ayrı hareket etmesini son derece kısıtlamaktadır. Milletvekilleri genellikle, yürütmenin yasalaşmasına karar verdiği kanunlara onay vermekle yetinmektedir. Avrupa çoğunluk rejimlerinde parlamentonun kabul ettiği tasarıların onda dokuzu hükümet önerileridir²⁰². W. Churchill "seçimle iş başına gelen meclisler giderek daha fazla demokrasi görüntüsünü kurtarmak için serbestçe sorunları tartışan, eleştirileri dile getiren; fakat en sonunda bir oldu-bittiyle karşı karşıya gelince hükümetin politikası omuzlarına yüklenen basit bir kalem odası haline gelmiştir"²⁰³ derken gölgeli demokrasilerin bu özelliğine dikkat çekmektedir. Başkanlık sistemleri de yasama ile yürütmenin ayrı ayrı yapılan seçimler sonucunda belirlenmesine rağmen, güçler ayrılığı konusunda parlamenter sistemden fazlaca farklılaşmamaktadır. ABD'de yürütmenin başı olan başkanın seçimi ile yasama meclisini oluşturacak seçimlerin ayrı yapılmasının nedeni, güçler ayrılığını kesin surette gerçekleştirmek

²⁰¹ Duverger, **Siyasal Rejimler**, a.g.e., s.46.

²⁰² Duverger, **Seçimle...**, a.g.e., s.95.

²⁰³ Claude, **Demokrasilerin İntiharı**, a.g.e., s.144.

olmasına rağmen, bu ilke başkanlık seçimlerinde kazanan partinin genellikle meclis seçimlerinde de çoğunluğu elde etmesi nedeniyle kağıt üzerinde tasarlandığı gibi etkinlik kazanamamaktadır²⁰⁴. Öte yandan Temsilciler Meclisi'nde başkanlık yapan kimsenin (*speaker* tabir edilir); mecliste söz alacak kimseleri belirleme, özel ve seçici komitelere seçilecek kimseleri tayin etme, Meclis'e sunulan tasarıların Meclis Genel Kurulu'nda ne zaman görüşüleceğine karar verme gibi yetkileri bulunmaktadır²⁰⁵. Dolayısıyla *speaker* kendi desteklediği bir tasarinın süratle komitelerde görüşülerek genel kurulun gündemine alınmasını sağlayabileceği gibi sunulan bir tasarinın düşmesine de yol açabilir. Bu durum meclis içinde dahi hiyerarşik bir düzen olduğunu ve halkı temsil eden vekillerin diğer kademelere oranla sınırlı yetkilerle donatıldığını kanıtlamaktadır. Tezat olarak ABD başkanının yetkileri son derece geniştir. Bunlar arasında yürütmeye ilişkin çok geniş yetkiler haricinde yasamanın kabul ettiği kanunları veto yetkisi; bütçe yasalarını, uluslar arası antlaşmaları veya diğer özel siyasi meseleleri gündeme getirecek girişimi başlatmak üzere yasamadan bağımsız otoritesi sayılabilir²⁰⁶. Ayrıca yasamanın onayını alarak yönetime gelecek kişileri atayabilmekte ya da azledebilmektedir. Böylece yasamanın alanına da müdahil olmaktadır. Yürütmeye ilişkin konularda ise Başkan diğer temsilcilerle işbirliği içinde çalışmak yerine Beyaz Saray'da bir bilirkişiler, uzmanlar ve yöneticiler kadrosu eşliğinde karar vermeyi tercih etmektedir²⁰⁷. Batı Avrupa demokrasilerinde kağıt üzerinde görülen parlamento üstünlüğü ise Başbakanın hem hükümetin hem de yasamanın başı olması nedeniyle uygulamaya geçememektedir. İngiltere parlamentosunun yasa önerme yetkisi bile zımni olarak yavaş

²⁰⁴ Tersine bir durum ABD tarihinde iki kez, 1876'da Tilden-Hayes'in ve 1888'de Harrison-Cleveland'in seçilmesinde görülmüştür.

²⁰⁵ Tayyar Arı, **Amerika'da Siyasal Yapı, Lobiler ve Dış Politika**, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2000, s.41.

²⁰⁶ Powell, a.g.e., s.77.

²⁰⁷ Duverger, **Seçimle...**, a.g.e., s.106.

yavaş ortadan kalkmaktadır. Yüzyıllardan beri İngiliz meclisleri kamu hacamaları konusunda yasa teklifinde bulunmamıştır²⁰⁸.

Anayasal sistemin niteliğine göre farklılık gösteren bu yapısal farklılıklar; parti yapıları, seçmenlerin katılımı, seçim sistemleri ve seçim günü işlemleri gibi faktörler devreye girdiğinde çok daha karmaşıklaşmaktadır. Nitekim bu karmaşa demokrasilerde özyönetim krizini daha da derinleştirmektedir.

Siyasi partiler, devletlerin büyümesi ve seçmen sayısının artması sonucunda demokratik katılım taleplerine bir cevap olmak üzere kurumlaşmış yapılardır. Bu iki gelişme, temsili demokrasilerin ortaya çıkışından bugüne meydana gelen en önemli iki değişikliktir²⁰⁹. Ancak siyasi partilerin kurumsallaşması çok uzun bir tarihe dayanmaktadır ve bugünkü halini alması 19. asır sonlarını bulmuştur. Avrupa'da meclislerin devlet yönetiminde monarka göre daha fazla söz sahibi olmalarıyla paralel şekilde ilerleyen bu süreç, 20. asırda partilerin zaferiyle sonuçlanmıştır. Bugün itibarıyla siyasal partilerin fonksiyonları sosyal, ekonomik ve anayasal ortamlar arasında bağlantı kurmak, siyasal yaşamda kitlelerin temsilini sağlamak ve siyasal başarılarla seçmen davranışı arasındaki bağlantıyı kurmaktır²¹⁰. Bunlara milletvekili adaylarının halk karşısında temsilini sağlamak, seçim dönemlerinde halkın seçimlere katılımını gerçekleştirmek, çeşitli çıkar grupları arasında uzlaşmayı sağlamak, bunları temsil etmek, değişik sosyal gruplar arasında tartışma ve müzakere ortamları yaratarak sürdürülebilir demokrasiyi mümkün kılmak gibi fonksiyonlar da eklenebilir²¹¹. Genel hatlarıyla bu tarz görevleri yerine getirmek üzere örgütlenen siyasal

²⁰⁸ Duverger, **Siyasal Rejimler**, a.g.e., s.62.

²⁰⁹ Duverger, **Siyasal...**, a.g.e., s.15.

²¹⁰ Powell, a.g.e., s.11.

²¹¹ Richard Gunther, Larry Diamond, "Types and Functions of Parties", **Political Parties and Democracy**, London, John Hopkins University Press, 2001, s.7-8

partiler farklı ülkelerde farklı dönemlerde farklı şekiller almıştır²¹². İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişmeye başlayan, Otto Kirschheimer'in sınıflamasıyla catch-all partiler ise gölgeli demokrasilerdeki parti programlarına en fazla uyan model olarak görünmektedir. Bu partiler sınıf çizgilerini aşarak mümkün olduğunca geniş bir seçmen kitlesine ulaşmayı hedeflemekte ve pragmatik bir parti politikası izlemektedirler. Catch-all partilerin bu yapısı seçmen tercihlerinin anlamlılığını sekteye uğratmaktadır. Zira partiler arasında siyasi anlamda hemen hiçbir temel ayrımın olmaması belli bir siyasi partiye oy atmanın ayırt edici yanını ortadan kaldırmaktadır. Özellikle kitle iletişim araçlarının seçim kampanyalarının yürütülmesinde çok önemli bir araç olarak kullanılması, catch-all partilerin herkesi içine alacak bir seçim propagandası yapmasını kolaylaştırmaktadır. Bu yöntemler, kitlelerle siyasal partileri buluşturmakta ancak bu durum, siyasi katılımın boyutunu seçim dönemlerinde düzenlenen parti mitinglerine, televizyon ekranlarına ve reklam panolarına sıkıştırmaktadır. Denilebilir ki eski dönemlerdeki kralın taç giyme törenleri sırasında yapılan görkemli kutlamaların yerini, seçim dönemlerindeki bayram havası ve top yekun hareketlilik almıştır²¹³. Halk, uzun bir seçim kampanyası dönemi süresince her türlü reklamcılık ve iletişim faaliyetinin imkanları kullanılarak oy atmaya hazır hale getirilmekte, seçim günü ise partinin ileri gelenlerinin seçtiği kişileri onaylamak üzere sandık başına gitmektedir. Çağdaş reklamcılığın bütün hilelerine başvuran propaganda tekniklerinin becerikli bir kullanımı, demokratik bir diyalog olması gereken şeyi, kaynakların tecrübeli bir halkla ilişkiler çobanı tarafından güdülmesine dönüştürmektedir²¹⁴. Bunun doğal

²¹² Örneğin Sigmund Neumann siyasal partileri bireysel temsil partileri, sosyal entegrasyon partileri, top yekun entegrasyon partileri olmak üzere üçe; Herbert Kitschelt seçim partileri ve anayasal temsil partileri olarak ikiye; Maurice Duverger kadro partileri ve kitle partileri olarak ikiye, Angela Panebianco kitlesel bürokratik partiler ve seçimlik- uzmanlık partileri olarak ikiye ayırmaktadır. Son yıllarda Duverger'nin sınıflandırmasına Otto Kirchheimer catch-all adı verdiği yeni bir parti tipi daha eklemiştir. Bknz: Richard Gunther, Larry Diamond, "Types and...", a.g.e., s.5-6.

²¹³ Duverger, **Seçimle Gelen...**, a.g.e., s.26-28.

²¹⁴ Lipson, a.g.e., s.248.

sonucu kitlelerin belirli bir siyasal elit tarafından yönetilmesidir. Siyasal sosyolojinin bulguları Batılı demokrasilerin elitler tarafından yönetildiklerini, seçmen kitlesinin bilgisiz ve ilgisiz olduğunu göstermiştir²¹⁵. Batı ülkelerinde demokrasinin zayıflamasındaki en büyük etken de bu tarz bir seçim sürecinin ürünü olarak, her şeyden önce siyasal düşüncenin zayıflaması ve partilerin artık var olmayan durumlara ilişkin çözümlemelere bağlılığı sonucunda toplumsal sorunların siyasa dışında tutulmasıdır²¹⁶.

Parti sistemlerinin bu özellikleri, ABD ve İngiltere başta olmak üzere demokrasinin beşiği olarak gösterilen pek çok Batı Avrupa demokrasisini gölgelendirmektedir. Zira parti sistemlerinin söz konusu yapısı aynı zamanda seçim sistemlerine ve seçmen katılımına da sekte vuracak sonuçlar doğurmaktadır. Sözgelimi, ABD ve İngiltere'deki iki partili yapılar seçmen tercihlerini son derece kısıtlamaktadır. Kemikleşmiş bu yapı, küçük partilerin güçlenerek söz sahibi olmasını önlemektedir. Bu ise seçmenleri oy kullanmamaya itmektedir. Örneğin ABD'de kesin olarak Cumhuriyetçi ve Demokrat olan bölgeler vardır. Bu gibi bölgelerde yerel azınlıklar, oylar sonucu değiştirmeyeceği için oy vermemeye eğilimlidirler²¹⁷. Aynı şekilde ABD'de oy kullanmak için her vatandaşın kayıt yaptırması zorunluluğu, seçmen katılımını azaltmaktadır. Yaşlı ve işsizler, merkezden uzak köylerde yaşayanlar, parasal ekonominin dışında kalanlar çoğunlukla oy kullanmamaya getirilen çeşitli cezalardan pek etkilenmemekte; hatta bu kişiler seçmen kütüğü memurları tarafından dahi fark edilmemektedirler²¹⁸. Öte yandan seçmenler oylarının boşa gitmesini istemedikleri için büyük partilerden birini tercih etmektedirler; bu da doğal olarak küçük partilerin büyümesini önlemektedir²¹⁹. Serbest piyasada fabrika sahiplerinin veya

²¹⁵ Erdoğan, a.g.e., s.313.

²¹⁶ Touraine, a.g.e., s.158.

²¹⁷ Lipson, a.g.e., s.247.

²¹⁸ Powell, a.g.e., s.155.

²¹⁹ Arı, a.g.e., s.22.

meslek erbaplarının birleşerek piyasa fiyatını belirlemeleri gibi²²⁰, iki partili sistemler de siyasetin doğasını kartelleştirmektedirler. Sistem kısır döngü halinde kendini beslemektedir.

Gölgele demokrasilerde belirli partiler arasındaki bu mücadele devlet yapısının merkezileşmesini de besleyen bir faktördür. Bu aynı zamanda gücün yurttaşların elinden alınarak yönetim merkezlerine verilmesi anlamına gelmektedir. Siyasal katılımın yalnızca oy vermeye indirgenmesi, yurttaşların politik arenadan giderek uzaklaşması ve yönetimin yarışan belli başlı partiler arasında bir el değıştirme etkinliğı olmaktan ileriye gitmemesi bu sonucu kuvvetlendiren faktörlerdir. En büyük federal devletlerden biri olan ABD, hukuken olmasa da fiilen üniter bir sisteme oldukça yakındır²²¹. 20. yüzyılın büyük kısmında Federal Yüksek Mahkeme'nin federal hukuku eyalet hukukuna üstün tutması bunun açık bir kanıtıdır²²². Amerikan eyalet başkanları bütçelerini denkleştirmek, kamu hizmetlerini sağlamak gibi konularda güçsüz kaldıklarını itiraf etmekte ve finansman sağlamak için federal hükümete başvurumaktadırlar²²³. Aynı şekilde İngiltere ve ABD'de "tek turlu dar bölge sisteminin" benimsenmiş olması azınlıkta kalanları - önemli bir çoğunluk olsa da- dışlamakta, bu da azınlıkları demokratik süreçlerin dışına iten merkezi bir yapıyı güçlendirmektedir. Zorunlu olarak bir temsil sistemi kabul edilecekse, "nispi temsil sistemi" adayların partilerinin oyları oranında mecliste sandalye edinmesine imkan verdiği için, tek turlu dar bölge sistemine göre çok daha demokratik görünmektedir. Her seçim çevresinden sadece tek bir temsilcinin seçildiğı, bir çok seçim çevresinde 2. veya 3. olacak kadar oy toplayan partilerin yasama organına hiçbir temsilci sokamadığı tek turlu dar bölge sistemi ile bir seçim

²²⁰ Aytekin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Sistemler Akımlar*, Ankara, Vadi Yayınları, 2001, s.183.

²²¹ Dahl, *Demokrasi ve...*, a.g.e., s.257.

²²² Erdoğan, a.g.e., s.30.

²²³ Claude, a.g.e., s.113.

çevresinden altı temsilcinin seçilebildiği nispi temsil sistemi bu anlamda bir tezat halindedir²²⁴. Ancak meclise çok fazla partinin girmesinin önlenerek, olası bir hükümet krizinin önüne geçmek amacıyla konulan seçim barajları nispi temsil sisteminin de demokratik özelliğini bozmaktadır. Ayrıca nispi temsil sistemi çerçevesinde oluşturulan aday listelerinde kimlerin adının ön sıralarda olacağı genellikle halka değil, parti başkanının iradesine bırakılmaktadır. Dolayısıyla nispi temsilin demokratik niteliği büyük oranda ülke genelinde ve parti içinde demokrasinin kurumsallaşmasına bağlanmaktadır. Siyasal katılma, sistemin barışçı yollardan zaman içinde değişmesine olanak tanırken, aynı zamanda karşı güçleri sistemle bütünleştiren ve bir anlamda sistemi de güçlendiren bir etkinliktir²²⁵. Ancak siyasal katılım seçim modellerinin demokratik idealden uzak yapısı ile birleşip yalnızca belli periyotlarla yönetici elitleri belirlemek üzere düzenlenen seçimlerle ifade edildiğinde, demokratik ideal özünden çok şey yitirmiş olmaktadır. Bunun sonucu ise, yurttaşların yöneticilere olan güvensizliğinin artmasıdır. Örneğin bugün ABD vatandaşlarının, yönetime duyduğu güven bir jenerasyon öncesine oranla çok daha azdır. 1964'ten 2000'e dek yapılan anketler sonucunda belirli dönemlerdeki artışlar saklı kalmak koşuluyla, yöneticilere olan güvenin azalma seyrinde olduğu gözlenmiştir²²⁶. Demokrasiye olan inancın dünya genelinde artmasına tezat bir şekilde temsilcilere olan güvenin azalması, halk bazında temsili demokrasilerin demokratik idealleri hayata geçirmede başarısız olduğunu kanıtlar bir durumdur. Bu ayna zamanda gölgeli demokrasilerin bir meşruiyet krizi ile karşı karşıya kaldığının belirtisidir.

Son aşamada bütün bir süreç boyunca demokrasinin ülke içinde yeşertilmesi için bel bağlanan seçimlerin ne ölçüde açık ve dürüstlikle

²²⁴ Powell, a.g.e., s.81.

²²⁵ Ahmet Taner Kışlalı, **Siyasal Çatışma ve Uzlaşma**, Ankara: SBF Yayınları, 1987, s.356.

²²⁶ Morris Fiorina, Paul E. Peterson, D. Stephan, **America's New Democracy**, New York, Penguin Academics, 2004, s.6.

yapıldığı sorusu gündeme gelmektedir. Diğer bir ifadeyle gölgeli demokrasilerde temsilcilerin meşruiyet vizesini aldıkları seçimlerin ne derece açık ve özgür yapıldığı, o ülkedeki demokrasinin ne kadar başarılı olduğunu tespit etmeye yarayan bir kriter olarak kullanılmaktadır. Burada seçimlerin açık olması, sürece bir aday ya da parti lehine herhangi bir fesat ya da hilenin karıştırılmaması; özgürlüğü ise, hiçbir seçmenin bir aday ya da partiye oy vermeye ya da vermemeye zorlanmaması olarak düşünülmelidir. Bu nedenle seçim süreci yalnızca oy atma gününü değil, seçim gününden öncesini ve oyların sayılmasına dek geçen süreyi de kapsamaktadır. Sözgelimi seçim gününden önce ifade ve propaganda özgürlüğünün tanınması, saydam bir seçim kampanyasının yürütülmesi gerekirken, seçim günü tüm seçmenlere katılım imkanı tanınmış olmalı, gizli oy usulü benimsenmiş olmalı, oy pusularının kapalı ve güvenli muhafazası sağlanmalıdır; seçim sonrasında ise, sonuçlara itiraz etme hakkı tanınmalı ve bu sonuçların meşruiyeti herkes tarafından kabul görmelidir²²⁷. Bu meşruiyetin sağlanmasında yazılı ve görsel basının tepkileri çok büyük bir rol oynamaktadır. Zira kitle iletişiminin yaygınlaşması halkın desteğini kazanmak için özellikle yayın kuruluşlarının desteğini almak gerektiği yönünde bir görüş, siyasal aktörler arasında genel olarak kabul görmektedir. Nitekim kitle iletişim araçlarının yurttaşlar üzerindeki etkisi bugün itibarıyla tartışılmaz boyutlara gelmiştir. Öyle ki haber niteliği taşıyan her hangi bir bilgi yöneticilerin aleyhineyse, rejim krizine neden olabilmektedir²²⁸. Dolayısıyla seçim sonrasında kazanan partinin çoğunluğu elde etmesi sonucunda elde ettiği meşruiyet bir anlamda kitle iletişim araçları yoluyla yapılan yayınlar sayesinde halka empoze edilmektedir. Bu aşamaya kadar hiçbir sorun yoktur; ancak saydam bir seçim sürecinin yaşanmadığı

²²⁷ Jorgen Elklit, Palle Svenson, “What Makes Elections Free and Fair?”, **The Global Divergence of Democracies**, Ed. Larry Diamond, Marc F. Plattner, London, Sage Publications, 2001, s.204.

²²⁸ Patrick H. O’neill, “Democratization and Mass Communication: What Is The Link?”, **Communicating Democracy :The Media&Political Transitions**, Colorado, Lynne Rienner, 1998, s.8.

durumlarda medyanın bu pozitif rolü demokratik ilkelere zarar veren bir etkinliğe dönüşmektedir. Siyasetin çeşitli çıkar gruplarının lehine olacak şekilde kapalı kapılar ardında tesis edilerek²²⁹, seçimlere hile ve fesadın karıştırılması ancak bu gerçeğin basın kuruluşları aracılığıyla üstünün örtülmesi gölgeli demokrasiler tarihinde örneği görülmemiş olaylar değildir. Başta ABD, İngiltere, Yeni Zelanda ve Avustralya olmak üzere çeşitli ülkelerde kurulan Echolon isimli dinleme sistemi her türlü şifreli şifresiz iletişim bilgisini veri tabanlarında depolamaktadır²³⁰. Bu da böyle geniş bir data tabanında seçim sürecinin ne derece saydamlıkla yürütülebileceği sorusunu akıllara getirmektedir. ABD Başkanı G. W. Bush'un aday olduğu 2000 yılı başkanlık seçimleri de hafızalarda şaibeli bir süreç olarak kalmıştır. Seçimlerde Florida Eyaleti'ndeki oyların sayımı Federal Yüksek Mahkeme'nin kararıyla engellenmiştir. Böylece seçimler Al Gore aleyhine ve kimi özel şirketlerin yönetimde görmeyi arzuladıkları aday lehine sonuçlanmış, basın organları ise bu gerçeği açık ve ısrarlı bir biçimde söylemeye cesaret edememişlerdir²³¹.

Buraya kadar ifade edilenler gölgeli demokrasilerde fonksiyonel bunalıma neden olan faktörlerin çerçevesini genel hatlarıyla çizmeye yöneliktir. Bu faktörlerin en önemlisi, ifade edildiği üzere temsil sisteminin kabulü ve yaygınlaşmasıdır. Temsille beraber gündeme gelen parti modelleri, seçim sistemleri, seçim süreci ve seçimlere indirgenmiş siyasi katılım esas anlamda demokratik ideallerin özünden saptırılmasıyla ortaya çıkmış olan yapılardır. Carl Schmitt'in ifadesiyle parlamentarizm, liberalizmin demokratik geleneğe verdiği bozucu bir ilkedir. Ancak Schmitt'in iddia ettiği gibi parlamenter sistemleri gölgeli kılan “demokrasinin aksine liberalizmin

²²⁹ Schmitt, a.g.e., s.50.

²³⁰ Temel Demirer, Berat Haznedaroğlu, “Modern Zamanlar Uygarlığı”, **21. Yüzyılla Gelenler; Söylenceler Gerçek**, Ed. D. Özgür Orhangazi, Cahide Sarı, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 2002, s.78.

²³¹ Luciano Canfora, **Demokratik Retoriğin Eleştirisi**, Ankara, Dost Kitapevi, 2002, s.27.

bir dost-düşman ayırımına dayanmaması²³² değil, demokratik yönetimin en önemli ilkesi katılımı, bir temsil kurumu eline vermesindedir. Bu, fonksiyonel anlamda demokrasiler için sonun başlangıcı sayılabilir. Nitekim bu çalışmada iddia edilen haliyle buraya kadar ifade edilenler “demokrasinin ne olmadığını” göstermek için ikna edici argümanlara dayanıyorsa, sıra ideal bir demokrasinin ilkesel özelliklerine –giriş bölümünde de ifade edildiği gibi demokrasiye ilişkin kesin sınırlar çizmekten özellikle kaçınılmalıdır– değinmeye gelmiştir.

²³² Cem Deveci, “Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt’in Saf Siyaset Kuramı”, **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Ed. E. Fuat Keyman, İstanbul, Everest Yayınları, 2002, s.47-49.

SONUÇ

İnsanoğlunun var oluş serüveninin başlamasından günümüze, onun yaşamına yön veren en önemli kavramın iletişim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira insanoğlunun doğayla ve ötekilerle olan ilişkilerini kucaklayan ve bir şekilde onun “dünya içinde varlık” oluşunu sağlayan fenomen budur.

İletişimin insanla insan ve insanla doğa arasındaki ilişkilerden beslenen boyutları yaşamın bütün alanlarını kucaklayan bir bütündür. Ancak bu iki boyutu birbirinden koparan, insanı doğa üzerinde tahakküm kurmaya iten sosyolojik evrim neticesinde, insanoğlunun dünyayı algılayış biçimi de son derece büyük bir değişim geçirmiştir. Kıyaslamaya gidilecek olursa, kendini ve diğer insanları doğanın bir parçası olarak gören, doğaya belli ölçülerde bir kutsallık atfederek karşılıklı bağımlılık ve çeşitlilik içinde birlikteliğin önceliğine önem veren organik toplumların yerini, insan ile doğayı mücadele içinde gören ve insanın ilk ve en önemli görevi olarak doğal yaşam kaynakları üzerinde hakimiyet kurarak bunları insanoğlunun hizmetine sunma amacını güden kartezyen düalist bakış açısı almıştır. Dünyayı algılayış tarzındaki bu değişim toplumsal açılımlarını da beraberinde getirmekte gecikmemiştir. Zira erkeğin kadın, yaşlının genç, askerin sivil üzerinde tahakkümünü; oradan da insanın doğa üzerindeki hakimiyetini –insanlar arasındaki iletişimin hiyerarşik olarak yeniden düzenlenmesi insan ile doğa arasındaki iletişimin de bu boyuta kaymasına neden olmuştur- kurumsallaştıran uzun süreç, erozyona uğrayan alanlardan biri olarak toplumsal ve siyasal alanın birbirinden ayrıştırılarak farklı kategorilermiş gibi ele alınmasına neden olmuş, buna paralel olarak da siyasete ilişkin kavramların altı oyulmuştur. Bu kavramlardan en önemlilerinden biri, kavramın güncel siyaset tartışmaları içindeki makamına atfen demokrasidir.

En basit şekliyle “halkın halk tarafından halk için yönetilmesi” olarak tanımlanabilecek olan demokrasi kavramı üzerinde ona verilen öneme rağmen, ne’liği ve ilkelerinin içeriği bakımından bir uzlaşıya varılmış değildir.

Bunun ilksel nedenlerinden biri yukarıda ifade edildiği üzere kavramların iinin boşaltılarak, demokrasiye ilişkin temel varsayımların modern insanın bakış açısı tarafından şekillendirilmesi, bunun bir adım ötesinde ise demokrasinin devlet çıkarlarına ve yönetimin meşruiyetine zemin hazırlayacak şekilde, üstyapısal olarak yeni bir forma sokulmuş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Aydınlanma Çağı ve sonrası doruk noktası olmak üzere kartezyen düalist bakış açısından hiyerarşi ve tahakkümün giderek kurumlaşması, demokrasinin çağrıştırdığı özgürlük, özyeterlilik, eşitlik, adalet gibi kavramlarda anlamsal bir değişim yaratmış, devlet kapsamlı ve kuşatıcı bir fenomen olarak giderek büyümüş, siyasal alan ile toplumsal alanın farklılaştırılması demokrasinin temel ilkesi “katılım”ın iini boşaltmıştır. Geçmişi uzun bir tarihi ve felsefi değişime dayanan bu süreç, bugün itibariyle demokrasileri “gölgeli” kılmaktadır. Zira gölgeli demokrasilerde özgürlüğün karşılığı -tartışmalı olmakla birlikte- bir şeyi yapma serbestisi, biraz daha genişletilirse bir şeyi yapmak için dış engellerin olmamasıdır. Eşitlik bütün farklılıklar bir tarafa bırakılarak kanunlar önünde herkese karşı eşit muamele edilmesi, bir adım ileri götürülürse mümkün olduğunca fırsat eşitliğinin sağlanması olarak görülmektedir. Adalet özgürlükle eşitliğin gerilimli olduğu noktada terazinin dengesini sağlayan katalizördür. Bu çerçevede gölgeli demokrasilerin eşit ve özgür bireyleri hakkaniyetin verdiği sınırlar dahilinde istediği gibi çalışabilir, seyahat edebilir, haberleşebilir, ekonomik faaliyetler içine girebilir, alış veriş yapabilir ve istediği partiye oy vermek ve seçilmek istiyorsa aday olmak suretiyle siyasal hayata katılabilir. Demokrasileri gölgelendiren de bu özgürlük ve eşitlik anlayışından doğan sözde özgür yaşamdır.

Karşılaştırmalı olarak gidildiğinde hiyerarşi ve tahakküm ilişkilerinin kurulmadığı dönemlerde organik toplumların yaşayışının özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar olmamasına rağmen son derece eşitlikçi ve özgürlükçü olduğu görülür. Zira organik toplumlarda eşitlik olmadığı gibi, eşitsizlik de yoktur. Herkes “asgari kullanım ilkesi” gereğince topluluğun temel yaşam ihtiyaçlarından faydalanır. Birlikte yaşam ve karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin

kuvvetli oluşu her özneyi topluluğun ilişkilerine katılmaya ve yardımcı olmaya sevk eder. Diğer bir ifadeyle organik toplumun öznesi fedakar olmadığı kadar bencil ve çatışmacı da değildir. Dolayısıyla özgür olmamak şeklinde bir zihinsel kategori de mevcut değildir. Katılım, siyaseti de içine alacak şekilde yaşamın her alanına yayıldığı için ayrı bir seçim seromonisine ve dönem dönem gidilen seçim sandıklarına ihtiyaç yoktur. Tüketim, gölgeli demokrasilerde olduğu gibi tüketimin bir fonksiyonu değil, ihtiyacın bir fonksiyonudur. Diğer bir ifadeyle toplumsal bağlarından koparılmış modern insanın yalnızlık güdülerini baskılayan tüketim kavramının üstlendiği rol, ihtiyaçlarla sınırlıdır.

Sonuç olarak bakıldığında modern insanın demokratik yaşamı süpermarketler, kitle iletişim araçlarının yaptığı manipölasyon ve belirli aralıklarla gidilen seçim sandıkları arasında sıkışıp kalmıştır. İnsanlara biçilen değer öznelerin nitelikleriyle değil, yaptıkları tüketimin ambalajları ile ölçülmektedir. Kitle iletişim araçlarıyla tüketime ve fikişsel erozyona destek sağlayan program ve reklamlar bu kısır döngüyü beslerken, “siyasal hayvan” insan, siyasal boyutundan giderek kopmaktadır. Seçim dönemlerinde iyi ihtimalle kendinin adayları belirlemede hiçbir katkısının olmadığı bir parti pusulasına onay vermektedir. Unutma yeteneği ve dışsallıkların unutturma yetisi ise, seçimlerin belirli aralıklarla tekrarlanması suretiyle işlevselleştirilmesi planlanan denetimi, etkisiz kılmaktadır.

Öte yandan başkanlık rejimlerinde yürütme organının elindeki çok geniş yetkiler, parlamenter rejimlerde ise yasama ile yürütmenin fazlaca ayrıışmayan görüntüsü bir yönetim içi denetimi de imkansız olmasa da yetersiz hale getirmektedir. Özet bir ifadeyle gölgeli demokrasilerde siyasal süreç Duverger’nin ifadesiyle “seçimle gelmiş krallar”ın hakimiyeti altında görünmektedir.

Nihai aşamada insanlık gölgeli demokratik yönetimden memnun olsa bile, öznenin “zorunluluk alanı” doğa, tablodan hoşnut görünmemektedir. Daha açık bir ifadeyle hiyerarşı ve tahakküm ilişkileri çerçevesinde örgütlenen siyasal-toplumsal bakış açısının bir tezahürü olarak tüketim

kalıplarının ve doğal yaşama olan duyarsızlığın neticesinde ortaya çıkan ekolojik bunalım, “yaşamak istiyorsak” dünyaya olan tavrımızda bir değişikliği zorunlu kılmaktadır. Nitekim mevcut tüketim kalıpları ve duyarsızlığın dünyanın sonunu hazırlayacağına ilişkin bilimsel çalışmalar şimdiden hayli artmıştır. Bununla birlikte bu sürecin önüne geçebilmek için yalnızca basit teknik önlemler almak yeterli görünmemektedir. Bunun yerine her şeyden önce doğaya ve toplumsal alana bakış açımızda karşılıklı bağımlılık, çeşitlilik içinde birlik, farklı olana saygı ve özyeterlilik gibi kavramları önceleyen bir reformasyon gerekmektedir. Bu yaklaşım demokratik ideallerle de uyumlu bir birlikteliği içerdiğinden etik bir bilinci önceleyen toplumsal tavır hem demokrasinin yeniden okunmasına hem de zorunlu olanın gönüllü olana kaydırılmasına imkan sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

ABENSOUR, Miguel; **Devlete Karşı Demokrasi**, çev. Zeynep Gambetti, Nami Başer, Ankara, Epos Yayınları, 2002.

APPERLEY, Alan; "Rousseau", **Interpreting Modern Political Philosophy From Machiavelli To Marx**, New York, 2002, s.101.

ARI, Tayyar; **Amerika'da Siyasal Yapı, Lobiler ve Dış Politika**, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2000.

ARNHART, Larry; **Plato'dan Rawls'a Siyasal Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, 2004.

BALL, Terence, DAGGER, Richard; **Political Ideologies and The Democratic Ideal**, London, Palgrave Macmillian, 2004.

BAKUNIN Murray; **Devlet ve Anarşi**, çev. Murat Uyurkulak, İstanbul, Öteki Yayınları, 1998.

BARRY, Norman P.; **Birey, Cemaat, Piyasa**, çev. Aliye Mavili Aktaş, Ankara, Liberte Yayınları, 1998.

BENHABİB, Seyla; "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.105.

BOCOCK, Robert; **Tüketim**, çev. İrem Kutluk, Ankara, Dost Kitapevi, 1997.

BOOKCHIN, Murray, **Ekolojik Bir Topluma Doğru**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

-----; **Özgürlüğün Ekolojisi**, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

CANFORA, Luciano; **Demokratik Retoriğin Eleştirisi**, Ankara, Dost Yayınevi, 2002.

CAMUS, Albert; **Yabancı**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Can Yayınları, 1996.

CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

JULIEN, Claude; **Demokrasilerin İntiharı**, çev. Mehmet A. Kayabol, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1974.

COHEN, Joshua; "Demokraside Usul ve Esas", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.140.

CROUCH, Colin; **Post Democracy**, Cambridge, Polity Press, 2004.

ÇIRAKMAN, Aslı; "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Ed. E. Fuat Keyman, İstanbul, Everest Yayınları, 2002, s.106.

DAHL, Robert A.; **Demokrasi ve Eleştirileri**, çev. Levent KÖKER. Ankara,Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1993.

-----". "Demokrasi Kuramı ve Demokrasi Deneyimi", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.479.

-----; **Demokrasi Üzerine**, çev. Betül Kadioğlu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2001.

DALLYMAYR, Fred. "Demokrasi ve Çokkültürlülük", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.394.

DELLALOĞLU, Besim; **Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2001.

DEMİRER, Temel, HAZNEDAROĞLU, Berat; "Modern Zamanlar Uygarlığı", **21. Yüzyıla Gelenler; Söylenceler Gerçek**, Ed. D. Özgür Orhangazi, Cahide Sarı, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 2002, s.78.

DEMİRER, Temel, ORHANGAZİ Özgür; "Kapitalizm ve Kriz", **21. Yüzyıla Gelenler; Söylenceler ve Gerçek**, Ed. Özgür Orhangazi, Cahide Sarı, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 2002, s.96.

DEVECİ, Cem; "Faşizmin Yorumsanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Ed. E. Fuat Keyman, İstanbul, Everest Yayınları, 2002, s.47-49.

DIAMOND, Larry; "Three Paradoxes of Democracy", **The Global Resurgence of Democracy**, Ed. Larry Diamond ve Marc F. Plattner, London, John Hopkins University,1993, s.96-97.

DOCHHERTY, Thomas D; "Postmodernizm:Bir Giriş", **Postmodernist Burjuva Liberalizmi**, Ed. Halil Özer, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Doruk Yayınları, 2002, s.14.

DUVERGER, Maurice; **Seçimle Gelen Krallar**, çev. Necati Erkut, İstanbul, Kelebek Yayınları, 1986.

-----; **Siyasal Rejimler**, çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1994.

-----; **Siyasi Partiler**, çev. Ergun Özbudun, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1993.

ELKLIT, Jorgen, SUENSSON, Palle; "What Makes Elections Free And Fair?", **The Global Divergence Of Democracies**, Der. Larry Diamond, Marc F. Platner, London, Sage Publications, 2001, s.204.

ERDOĞAN, Mustafa; **Anayasal Demokrasi**, Ankara, Siyasal Kitapevi, 1997.

FERRY, Luc; **Ekolojik Yeni Düzen**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, YKY Yayınları, 2000.

FIORINA, Morris, PETERSON Paul E., STEPHAN, D.; **America's New Democracy**, New York, Penguin Academics, 2004.

GARDNER, Gary, ASSADOURIAN, Erik, SARIN, Radhika; "Günümüzde Tüketim", **Tüketim Toplumu: Dünyanın Durumu 2004**, Ed. Linda Starke, İstanbul, TEMA Vakfı Yayınları, 2004, s.5, 9, 16, 17.

-----, "İyi Yaşam Üzerine Bir kez Daha Düşünmek", **Tüketim Toplumu: Dünyanın Durumu 2004**, Ed. Linda Starke, İstanbul, TEMA Vakfı Yayınları, 2004, s.189, 193.

GOULD, Carol; "Çeşitlilik ve Demokrasi, Farklılıkların Temsili", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.262.

GROY, John; **Post-Liberalizm: Siyasal Düşünce İncelemeleri**, çev. Müfit Günay, Ankara, Dost Kitapevi, 2004.

GÖZE, Ayferi; **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul, Beta Basın Yayın Dağıtım, 1993.

GUNTHER, Richard ve Larry DIAMOND; "Types and Functions of Parties", **Political Parties and Democracy**, Ed. Larry Diamond, Richard Gunther, London, John Hopkins University Press, 2001, s.7-8.

HABERMAS, Jürgen; “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.39-40.

HOBBS, Thomas; **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul, YKY Yayınları, 2001.

HELD, David; **Models of Democracy**, Cambridge, Polity Press, 1987.

HORKHEIMER, Max, ADORNO Theodor; **Aydınlanmanın Diyalektiği I**, çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Kalcı Kitapevi, 1996.

HORKHEIMER, Max; **Akıl Tutulması**, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

HUNTINGTON, Samuel; **Üçüncü Dalga**, çev. Ergun Özbudun, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1993.

JULIEN, Claude; Demokrasilerin İntiharı, çev. Mehmet A. Kayabol, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1974.

KENYON, Timothy; “Locke”, **Interpreting Modern Political Philosophy From Machiavelli To Marx**, New York, Palgrave Macmillan, 2002, s.63.

KIŞLALI, Ahmet Taner; **Siyasal Çatışma ve Uzlaşma**, Ankara, SBF Yayınları, 1987.

KYMLICKA, Will; **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

LINDBOM, Tage; **Demokrasi Miti**, çev. Ömer Baldık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

LACLAU, Ernest; “Politika ve Modernitenin Sınırları”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi**, Ed. Halil Özer, çev. Yavuz Alogan., İstanbul, Doruk Yayınları, 2002, s.82.

LIJPHART, A.; **Çağdaş Demokrasiler**, çev. Ergun Özbudun, Ersin Onulduran, Ankara, Yetkin Yayınları, 1990.

-----; **Demokrasi Motifleri**, çev. Güneş Ayas ve Utku Umut Bulsun, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2006.

LIPSON, Leslie; **Demokratik Uygarlık**, çev. Haldun Gülalp, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984.

MACHPERSON, C.B; **Demokrasinin Gerçek Dünyası**, çev. L. Köker, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

MAGEE, Bryan; **Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı**, çev. Mete TUNÇAY, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1993.

MARCUSE, Herbert; **Tek Boyutlu İnsan**, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.

MARSHALL, Peter; **Anarşizmin Tarihi**, çev. Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2003.

MILL, John Stuart MILL; **Özgürlük Üzerine**, çev. Alime Ertan, İstanbul, Belge Yayınları, 1999.

MOUFFE, Chantal; **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara, Epos Yayınları, 2000.

-----; "Demokrasi, İktidar ve Siyasal Düzen", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.360.

O'NEIL, Patrick; "Democratization And Mass Communication: What Is Link?", **Communicating Democracy: The Media & Political Transitions**, Ed. Lynne Rienner, Colorado, Lynne Rienner, 1998, s.8.

ORÇAN, Mustafa; **Modern Türk Tüketim Kültürü**, Ankara, Kadim Yayınları, 2004.

ÖNDER, Tuncay; **Ekoloji, Toplum ve Siyaset**, Ankara, Odak Yayınları, 2003.

PLATTNER, Marc F; "From Liberalism to Liberal Democracy", **The Global Divergence of Democracies**, Ed. Larry Diamond, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001, s.80.

PHILİPS, Anne. "Demokrasi ve Farklılık", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.206.

POPPER, Karl; "Açık Toplum ve Düşmanlarına Yeniden Bakış", **Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar**, çev. İhsan Dağı, Ed. Atilla Yayla, Ankara, Siyasal Kitapevi, 1993.

POWEL, Bingham; **Çağdaş Demokrasiler: Katılma, İstikrar ve Şiddet**, çev. Mehmet Turhan, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1990.

RAWLS, John; **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

-----; **A Theory of Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1986.

ROTRY, Richard; “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler”, **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s. 472.

ROUSSEAU, J. J.; **Toplumsal Mukavele**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2005.

SAFTY, Adel; **Democracy And Governance:The Global Advance of Democracies**, İstanbul, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2003.

SAĞIR ÖZTOPRAK, Meral, KARKIN, Naci; “Demokrasinin Güncel Sorunları ve Demokratik Paradokslar”, **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi**, 10, 2005, s.2.

SARTORI, Giovanni, Demokrasi Kuramı, Çev. D. Baykal. Ankara, 1971.

-----; **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, Çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, Ankara, Yetkin Yayıncılık, 1993.

SARTRE, Jean Paul; **Akıl Çağı**, çev. Gülseren Devrim, İstanbul, Can Yayınları, 2005.

SCHMITT, Carl; **The Crisis of Parliamentary Democracy**, çev. Ellen Kennedy, London, The MIT Press, 1985.

SEGLOW, Jonathan; “Mill”, **Interpreting Modern Political Philosophy From Machiavelli To Marx**, New York, Palgrave Macmillian ,2002, s.183.

SEN, Amartya; “Democracy As A Universal Value”, **The Global Divergence of Democracies**, Der. Larry Diamond, Marc F.Platner, London, John Hopkins University Press, 2001, s.11.

SUNAR, İlkay; **Düşün ve Toplum**, Ankara, Doruk Yayınları,1999.

TEHRANIAN, Majid; “Democratizing Governance”, **Democratizing Global Governance**, Ed. Eşref Aksu ve Joseph A. Camileri, London, 2002, s.56.

TOURAINÉ, Alain; **Demokrasi Nedir?**, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.

TUNÇAY, Mete; **Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi 1-2-3**, Ankara, Forum Yayınları, 1986.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er; "Demokrasi", **Siyaset**, Ankara, Lotus Yayınları, 2005, s.195.

WEBER, Max; **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997.

WOLIN, Sheldon; "Elle Tutulmaz Demokrasi", **Demokrasi ve Farklılık**, Ed. Şeyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, 1998, s.51, 68.

YILMAZ, Aytekin; **Modern Demokrasi:Gelişimi ve Sorunları**, Ankara, Modern Türkiye Yayınları, 2000.

----- . **Çağdaş Siyasal Akımlar:Modern Demokraside Yeni Arayışlar**, Ankara, Vadi Yayınları, 2001.

Erişim: <http://teknoloji.milliyet.com.tr/detay.asp?id=2171>, 25.03.2007.

Erişim: <http://teknoloji.milliyet.com.tr/detay.asp?id=2058>, 25.03.2007.

Erişim:http://www.ankarahaber.com/haber_detay.php?id=4634,25.03.2007.

ÖZET

Çoban, Funda. Gölgele demokrasi Çağı'nın Eko-Küresel Eleştirisi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.

İnsanın, siyaseti de içine alacak şekilde, yaşama bakış açısını iki aşamada değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki insanın doğa ile ilişkilerinin şekillendiği dönemdir. İnsan ile doğa arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi bilincine dayanan, her varlığa özü itibarıyla değer veren bu dönemde doğa, bir bütünlük içinde algılanmaktadır. Bununla birlikte insanın insan üzerinde tahakküm ilişkilerinin yaygınlaşmaya başlaması, bir süre sonra insanın doğa üzerindeki tahakkümünün kurumsallaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu uzun tarihsel sürecin bir sonucu olarak siyasal yaşamın bir parçası olarak demokrasi gölgelenmiştir.

Bu aşamada demokrasiyi gölgele olarak nitelendirmemize neden olan motivasyonları ikiye ayırmak mümkündür:

Bunlardan ilki gölgele demokratik söylemin özgürlük, eşitlik ve adalet terimlerini yorumlayışının "a priori" ideallerle uyuşmuyor olduğu iddiasıdır. Nitekim gölgele demokrasilerde özgürlük, büyüyen devletin özneye bıraktığı serbest ticaret alanları ve kısmen de olsa ev yaşamı ile sınırlıdır. Eşitlik ise kanunlar önünde eşit muameleyi kapsamakta, yer yer de sosyal eşitliği sağlamaya dönük çabalara işaret etmektedir. Bu aşamada tüketim, gölgele demokrasilerin devamını sağlayan önemli bir kavram olarak teoriye eklemlenmektedir.

Sözü edilen motivasyonlardan ikincisi, gölgele demokrasilerde siyasal hayata katılımı sağlayan ve onu yürüten temel kurumların, katılım işlevini yerine getirmiyor olduğu iddiasıdır. Zira başta kitle iletişim araçlarının manipülasyonun neden olduğu topyekun güdülenme ile, seçim sistemlerindeki adaletsizlikler, başkanlık sistemlerindeki ve parlamenter yapılardaki tutarsızlıklar, seçmen katılımının yetersizliği ve bilinçsizliği gibi pek çok faktör fonksiyonel bunalım içindeki demokrasilerin gölgelenmiş olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Gölgeli demokrasilerin kavramsal ve fonksiyonel bunalımının aşılması, yalnızca siyasette değil top yekun olan hayata olan bakış açımızda bir reformasyonu zorunlu kılmaktadır. Zira gölgeli demokrasi çağının dayattığı ekolojik bunalım, insanlığı doğaya olan yaklaşımında bir değişikliğe gitmeye zorlamaktadır.

Anahtar Sözcükler

- 1. Demokrasi**
- 2. Ekolojik Kriz**
- 3. Modernizm**
- 4. Aydınlanma Çağı**
- 5. Toplumsal Ekoloji**

ABSTRACT

ÇOBAN, Funda. Eco-Globalist Criticism of the Age of Overshadowed Democracies, Ankara, 2007.

It is possible to assess man's approach to life in two stages. The first is the period in which man's interaction with nature is shaped. In this period, nature was comprehended in a holistic manner. Man's domination over his kind became widespread, in time this brought about the establishment of man's domination over nature. As an outcome of this, democracy was overshadowed.

At this stage, it is possible to distinguish the motivations which cause us to qualify democracy as overshadowed into two:

One of them is the claim that the interpretation of the terms, such as freedom, equality and justice, made by the overshadowed democratic discourse do not meet "a priori" ideals. Thus, freedom is constricted by the growing state describing liberty by the terms of market or private life. Equality includes equal rights during jurisdiction or the efforts to maintain social equality. At this stage consumption is articulated into theory that enables the survival of overshadowed democracies.

The second motivation is the claim that the basic institutions of participation operating political life is disfunctional. Because, many factors such as society being driven by the manipulation of mass media, injustice in the electory system and the inconsistency of presidential election prove that the democracies are overwhelmingly overshadowed.

To overcome this conceptual and functional crisis requires not only an alteration of point of view in politics but also, life in all aspects. Because the ecological crisis forced by the age of overshadowed democracies urges for a change in approach nature.

Key Words

- 1. Democracy**
- 2. Ecological Crisis**
- 3. Modernism**
- 4. Enlightenment Age**
- 5. Social Ecology**