



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Hülya BARLAK

KAMUSAL POLİTİK TARTIŞMA VE SINIRLAMA DOKTRİNİ: JOHN RAWLS'UN
ÖRTÜŞEN KONSESUSU VE CHANTAL MOUFFE'UN ÇATIŞMALI KONSENSUSU
ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2023



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Hülya BARLAK

KAMUSAL POLİTİK TARTIŞMA VE SINIRLAMA DOKTRİNİ: JOHN RAWLS'UN
ÖRTÜŞEN KONSESUSU VE CHANTAL MOUFFE'UN ÇATIŞMALI KONSENSUSU
ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim ALKAN

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2023

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Hülya BARLAK'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Rezzan AYHAN TÜRK BAY (İmza)

Üye (Danışman) : Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim ALKAN (İmza)

Üye : Prof. Dr. Faruk ATAAY (İmza)

Tez Başlığı:

Kamusal Politik Tartışma ve Sınırlama Doktrini: John Rawls'un Örtüşen Konsensusu ve Chantal Mouffe'un Çatışmalı Konsensusu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz

Tez Savunma Tarihi : 06/07/2023

Mezuniyet Tarihi : 13/07/ 2023

(İmza)
Prof. Dr. Engin KARADAĞ
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kamusal Politik Tartışma ve Sınırlama Doktrini: John Rawls’un Örtüşen Konsesusu ve Chantal Mouffe’un Çatışmalı Konsensusu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Hülya BARLAK



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



10/07/2023

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Hülya Barlak
Öğrenci Numarası	201952018002
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Alkan
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Kamusal Politik Tartışma ve Sınırlama Doktrini: John Rawls'un Örtüşen Konsesusu ve Chantal Mouffe'un Çatışmalı Konsesusu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2129008953
Rapor Tarihi	10.07.2023
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 3 Alıntılar dahil: % 8
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,	
Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 84 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. Danışman Öğretim Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Alkan	

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
SUMMARY	iv
TEŞEKKÜR	v
GİRİŞ	vi

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM, LİBERAL DEMOKRASİ VE RASYONEL KONSENSUS

1.1. Giriş	4
1.2. Liberalizmin Felsefi Temelleri	5
1.3. Liberalizmin Temel İlkeleri	8
1.3.1. Bireycilik ve Bireysel Özgürlük	8
1.3.2. Sınırlı Devlet	10
1.3.3. Devlet Tarafsızlığı	11
1.4. Liberal Demokratik Karar Alma Süreci, Kamusal Politik Tartışma ve Rasyonel Konsensus	14
1.5. Liberal Demokrasinin Sınırlama Doktrini: Laik Neden	17
1.6. Sonuç	19

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS, SİYASAL LİBERALİZM VE ÖRTÜŞEN KONSENSUS

2.1. Giriş	20
2.2. Siyasal Liberalizmin Teorik ve Normatif Varsayımları	21
2.2.1. Siyasal Adalet Anlayışı	22
2.2.2. Başlangıç Durumu	23
2.2.3. Makul ve Rasyonel Birey	24
2.2.4. Muhakeme Zorlukları	26
2.2.5. Toplum Düşüncesi ve Makul Çoğulculuk	27
2.3. Örtüşen Konsensus ve Kamusal Neden	29
2.3.1. Örtüşen Konsensus	30
2.3.2. Kamusal Neden	35
2.4. Sonuç	38

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CHANTAL MOUFFE, AGONİSTİK DEMOKRASİ VE ÇATIŞMALI KONSENSUS

3.1. Giriş	39
3.2. Agonistik Demokrasinin Esasları	40
3.2.1. Liberal Demokrasi'nin Radikalleştirilmesi	42
3.2.2. Antagonizmadan Agonizmaya	44
3.2.3. “Siyasal Olan” ile “Siyaset”	45
3.2.4. Özne Kategorisi	47
3.2.5. Hegemonya	49
3.3. Çatışmalı Konsensus	51
3.4. Kamusal Politik Tartışmanın Sınırları	55
3.5. Sonuç	57
SONUÇ	59
KAYNAKÇA	69
Ö Z G E Ç M İ Ş	74

ÖZET

Liberalizme ve onun demokrasi anlayışı olan ve birey özgürlüğü, özel-kamusal alan ayrımı, sınırlı devlet, devlet tarafsızlığı ve rasyonel konsensus ideallerine dayanan liberal demokrasiye yönelik pek çok eleştirel perspektif mevcuttur. Bu eleştiriler; liberalizmin, liberal demokrasinin ve onun tipik karar alma formu olan temsili demokrasinin dayandığı rasyonel konsensus ve devlet tarafsızlığı ideallerinin; çokkültürlülük, çoğulculuk ve farklılıklara saygı temelinde tanımlanan geç modern toplumlarda bir temsil ve meşruiyet krizine yol açtığı iddiası etrafında kümelenmektedir. Bu çerçevede, özellikle teorik ve normatif boyutta, liberal devlet tarafsızlığı idealinin pratikte gerçekleşmesinin ne derece olanaklı olduğu üzerinden birtakım tartışmalar yürütülmüştür. Bu tartışmalar, liberal demokrasinin iyileştirilmesi veya reddini esas alan alternatif demokrasi modellerinin zeminini oluşturmuştur. Liberal demokrasinin tarafsızlık ilkesinin, dışlayıcı bir demokratik karar alma mekanizması formüle ettiğini savunan şu iki eleştirel görüş dikkat çekicidir: Liberalizm içerisinden gelen eleştirel bir yaklaşım olarak John Rawls'un siyasal liberalizmi ve liberalizm dışından gelen eleştirel bir yaklaşım olarak ise Chantal Mouffe'un agonistik demokrasisi. Bu kapsamda, liberalizmin laik neden üzerine kurulu *rasyonel konsensus* anlayışına karşı Rawls *örtüşen konsensus* kavramı ile Mouffe ise *çatışmalı konsensusuyla* daha kapsayıcı bir demokratik karar alma ve kamusal politik tartışma mekanizması sunma iddiasındadır. Bu çalışmada amaç, liberal demokrasinin sınırlama doktrini ve tarafsızlık ilkesi gereği kamusal politik tartışmanın dışında bıraktığı rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara odaklanarak, Rawls'un örtüşen konsensusu ve Mouffe'un çatışmalı konsensusunun kapsayıcılık iddialarına dair karşılaştırmalı bir eleştirel inceleme yapmaktır. Çalışmanın ana argümanı, Rawls'un örtüşen konsensusunun, kamusal politik tartışmaya girecek argümanları belirlerken seküler ve seküler olmayan argümanlara eşit muamele gösterdiğinden liberalizmin rasyonel konsensus anlayışına göre daha kapsayıcı olduğu; argümanlara neredeyse hiçbir filtre ve sınırlama koymayan Mouffe'un çatışmalı konsensusunun ise Rawls'un perspektifinden de daha kapsayıcı olduğudur. Ancak her iki perspektif de birey özgürlüğünü azamileştirme konusunda bazı kusurlu yönlere sahiptir. Metodolojik açıdan ise bu çalışma, teorik ve analitik siyaset felsefesi odaklı, nitel ve betimleyici bir çalışmadır.

Anahtar kelimeler: Kamusal Politik Tartışma, Rasyonel Konsensus, John Rawls, Örtüşen Konsensus, Chantal Mouffe, Çatışmalı Konsensus.

SUMMARY

**PUBLIC POLITICAL DEBATE AND THE REASON RESTRAINT: A
COMPARATIVE ANALYSIS OF JOHN RAWLS'S OVERLAPPING CONSENSUS
AND CHANTAL MOUFFE'S CONFLICTUAL CONSENSUS**

A number of critical perspectives are currently available on liberalism and its liberal democracy, which are based on the ideals of individual liberty, separation of private and public spheres, limited state, state neutrality, and rational consensus. These criticisms cluster around the claim that the ideals of rational consensus and state neutrality on which liberalism, liberal democracy and its typical decision-making form, representative democracy, are based lead to a crisis of representation and legitimacy in late modern societies characterised by multiculturalism, pluralism, and respect for differences. Within this framework, a number of debates have been carried out, especially in the theoretical and normative dimension, on the extent to which it is possible to realise the ideal liberal of state neutrality in practice. These debates have formed the basis for alternative democracy models based on the improvement or rejection of liberal democracy. The following two critical views are noteworthy: John Rawls' political liberalism as a critical approach from within liberalism and Chantal Mouffe's agonistic democracy as a critical approach from outside liberalism. Within this context, against liberalism's understanding of *rational consensus* based on secular reason, Rawls claims to offer a more inclusive democratic decision-making and public political debate mechanism with his concept of *overlapping consensus* and Mouffe with her *conflictual consensus*. The aim of this study is to make a comparative critical examination of the inclusiveness claims of Rawls' overlapping consensus and Mouffe's conflictual consensus by focusing on rational and non-secular reasonable arguments that liberal democracy excludes from public political debate due to the reason restraint and the principle of neutrality. The main argument of the study is that Rawls' overlapping consensus is more inclusive than liberalism's rational consensus, while Mouffe's conflictual consensus is even more inclusive than Rawls' perspective. However, both perspectives have some flaws in maximising individual liberty. Methodologically, this study is a qualitative and descriptive study in theoretical and analytical political philosophy.

Keywords: Public Political Debate, Rational Consensus, John Rawls, Overlapping Consensus, Chantal Mouffe, Conflictual Consensus.

TEŐEKKÖR

Akademik hayatıma engin bilgi ve deneyimleriyle katkı sunan, gelişimimi yakından takip eden, bu çalışmanın her aşamasını titizlikle değerlendiren ve bugünlere gelmesini sağlayan çok değerli tez danışmanım sayın Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim ALKAN'a teşekkürlerimi borç bilirim.

Yüksek lisans sürecinde hayatıma dahil olan, bu sürecin her anında yanımda olan ve maddi-manevi desteklerini benden esirgemeyen çok değerli yol arkadaşlarım Atahan TAŐKIN, İrmak IRMAKOĞLU ve Yasin KİRİŐ'e teşekkürlerimi borç bilirim.

Beni bu yolda asla yalnız bırakmayan, küçücük başarılarımı yere göğē sığdıramayan, kendime olan güvenimi tamamen kaybettiğim durumlarda bile bana olan inançlarıyla ayağā kalkmamı sağlayan, hedeflerim uğruna savaşmayı öğreten ve her koşulda arkamda olduklarını bildiğim başta canım kardeşim Ceyda, annem Semra ve babam Mehmet Can olmak üzere tüm aileme sonsuz teşekkürlerimi sunar, bu çalışmayı onlara armağan ederim.

GİRİŞ

Liberal teoride devlet; sınırlandırılmış, tarafsız, herhangi bir iyi hayat anlayışı ya da dünya görüşünü benimsemeyen bir yapıdır. Birey ise; rasyonel, başta devletten gelebilecek olan her türlü dış baskıdan uzak olarak tercih yapabilen, maksimum özgürlükler ile donatılmış, özü itibarıyla değerli bir varlıktır (Conway, 2011: 85-86; Hayek, 2012: 197-198; Sartori, 2017: 464-465-466; Yayla, 2015: 152-153). Liberal devlet aynı zamanda laiktir, yani devlet tarafsızlığı ilkesi gereği ve birey özgürlüğünü maksimize etme adına herhangi bir kapsamlı doktrini benimseyemez ve bunu bireye dayatamaz. Bunun doğal sonucu olarak da liberalizmde bir sınırlama doktrini benimsenir, yani demokratik karar alma mekanizması veya kamusal politik tartışmaya, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların girmesine izin verilmez. Başka bir deyişle, liberal bir toplumda, rasyonel ve seküler argümanlar arasındaki kamusal politik bir tartışma neticesinde varılan rasyonel bir konsensus aracılığıyla politik-etik değerler inşa edilir, hukuk kuralları oluşturulur ve siyasa tercihleri belirlenir (Alkan, 2016: 176-177).

Liberalizm ve onun demokrasi anlayışı, bahsedilen devlet tarafsızlığı ve rasyonel konsensus anlayışı nedeniyle sıkça eleştirilmiş, bu anlayışa karşı alternatif demokrasi modelleri geliştirilmeye çalışılmıştır. Liberal demokratik devlette, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kamusal alanın dışında tutulmasının; metafizik, etik veya başkaca moral kodları benimseyen veya özellikle dindar bireylerin kamusal alanda temsil edilememesine, bunun da bir temsil, katılım ve meşruiyet krizine yol açtığı iddia edilmektedir. Liberalizmde devletin farklılıklara saygılı olması, farklılıkların barış içinde bir arada yaşamaları amaçlanırken; onun demokratik karar alma mekanizmasının aslında bireyleri aynılaştırıcı yönde nitelikler taşıdığı yönünde eleştirel yaklaşımlar oluşmuştur. Başka bir deyişle, liberalizmin seküler rasyonel konsensusa vurgu yapmasıyla aslında kendisinin demokrasinin devlet tarafsızlığı ve eşit katılım idealleriyle çeliştiği, kamusal politik tartışmanın kapsayıcılığını daralttığı, müzakerenin dönüştürücü etkisini göz ardı ederek kamusal alanın dışına itilen bireylerin zamanla marjinalleşmesine sebebiyet verdiği eleştirileri mevcuttur (Alkan, 2016: 192-193).

İşte bu çalışmada, liberal demokrasinin devlet tarafsızlığı, rasyonel konsensus ve sınırlama doktrini idealleri çerçevesinde şekillenen kamusal politik tartışma için daha kapsayıcı bir model sunma iddiasında olan John Rawls'un siyasal liberalizmde geliştirdiği örtüşen konsensusu (Rawls, 2019: 172) ile Chantal Mouffe'un agonistik demokrasisinde geliştirdiği çatışmalı konsensusu (Mouffe, 2000: 104) karşılaştırmalı olarak tartışılacak ve analiz edilecektir. Bu çerçevede bu tez önerisinin köken aldığı temel hipotez, Rawls'un örtüşen konsensus anlayışının, kamusal politik tartışmaya girecek argümanları belirlerken seküler ve

seküler olmayan argümanlar arasında bir ayrım yapmadığından liberalizmin rasyonel konsensus anlayışına göre daha kapsayıcı olduğu; argümanlara hemen hemen hiçbir filtre ve sınırlama koymayan Mouffe'un çatışmalı konsensus anlayışının ise Rawls'un perspektifinden de daha kapsayıcı olduğudur. Ancak belirtmek gerekir ki çatışmalı konsensusun daha kapsayıcı olması, onu eleştiriden muaf tutmamaktadır. Çatışmalı konsensus da hem hala yeterince kapsayıcı olmadığı için eleştirilebilir hem de onun da benzer özelliklerini barındırdığı "her şeye kabul/ne olursa olsun (anything goes)" türü yaklaşımlar bizzat demokrasi ve farklılıklara saygının kendisiyle çelişen sorunlu teorik, normatif ve pratik sonuçlar doğurabilir.

Bu çalışmanın önemi yukarıda da vurguladığımız gibi liberal demokrasinin rasyonel konsensus ve sınırlama doktrini neticesinde kamusal alanın dışında bıraktığı rasyonel ve seküler olmayan makul argümanları, liberal politik etik değerler ve farklılıklara saygı arasındaki hassas dengeyi de gözeterek kamusal alana nasıl dahil edilebileceğini sorusuna alternatif demokrasi modelleri üzerinden karşılaştırmalı bir cevap aramaya çalışmasıdır. Aynı zamanda bu çalışma ile özellikle Türkçe akademik literatüre; klasik liberalizm, Rawls ve Mouffe'un konsensus anlayışlarına ve seküler olmayan argümanlara kamusal politik tartışmada nasıl bir yer verdiklerine dair kapsamlı ve eleştirel bir karşılaştırmalı analizle katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Bu açıdan Türkçe akademik literatürde, bilginiz dahilinde, Mouffe'un çatışmalı konsensus kavramı üzerine bu çalışmadaki odak ve kapsam çerçevesinde inceleme sunan yeterince çalışma olmaması da bu çalışmayı önemli yapan bir başka husustur. Bu nedenle çalışmada yer alacak argümanlar ileride yapılacak başka çalışmalar için kaynak teşkil edebilecektir.

Metodolojik olarak bu çalışma, teorik ve analitik siyaset felsefesi odaklı, nitel ve betimleyici bir çalışmadır. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde liberal demokrasinin teorik ve normatif varsayımları sunulacaktır. Bu kapsamda tezin argümanı ile ilişkili olarak, liberal demokrasinin temel ilkeleri olan bireycilik, bireysel özgürlük, sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı idealleri açıklanacaktır. Akabinde liberal demokrasinin uzlaşma aracı olarak ele alacağımız rasyonel konsensus ve buna bağlı bir çerçeve olan sınırlama doktrini incelenecektir. Böylece rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kamusal politik tartışmadaki yeri rasyonel konsensus ve laik nedenlerinden analiz edilmiş olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Rawls'un sunmuş olduğu siyasal liberalizmin temel teorik ve normatif varsayımlarına odaklanarak, onun örtüşen konsensus anlayışının esasları incelenecektir. Bu doğrultuda, ilk olarak siyasal liberalizmin siyasal adalet anlayışı, başlangıç durumu, muhakeme zorlukları, makul ve rasyonel birey ve makul çoğulculuk kavramları açıklanacaktır. Sonrasında ise rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara karşı liberal

demokrasinin konsensus anlayışından daha kapsayıcı olduğunu iddia ettiğimiz örtüşen konsensus ve buna bağlı bir kavram olan kamusal nedenin¹ kamusal politik tartışmaya çizdiği sınırlar değerlendirilecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Mouffe'un agonistik demokrasi modeli ve bu modelin etik-politik değerlerinden yola çıkarak oluşturulan konsensus anlayışı üzerinde durulacaktır. İlk olarak agonistik demokrasinin agonizma-antagonizma, siyasal olan ile siyaset, özne kategorisi ve hegemonya kavramları açıklanacaktır. Daha sonra ise rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlar karşısında siyasal liberalizmden de kapsayıcı olduğunu iddia ettiğimiz agonistik demokrasinin çatışmalı konsensusu üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

Çalışmanın sonuç bölümünde ise rasyonel, örtüşen ve çatışmalı konsensusun kapsayıcılık iddiaları, liberal politik etik değerler ve farklılıklara saygı arasındaki hassas denge de gözetilerek, karşılaştırmalı bir analizle eleştirel bir şekilde değerlendirilecektir.

¹ Bu çalışmada Alkan (2021c: 91)'in yaklaşımı takip edilerek Rawls'un "public reason" kavramı "kamusal neden" olarak kullanılacaktır. İngilizce "public reason" olarak kullanılan bu kavram, birçok Türkçe akademik metinde "kamusal akıl" olarak karşılık bulmaktadır. Ancak sınırlama doktrini kapsamında değerlendirecek olursak, kamusal politik tartışmaya dahil olacak tüm kapsamlı doktrinlerden türeyen argümanlar "kamusal bir gerekçelendirmeye" tabi tutulduğundan, yani bir kamusal neden ile desteklenmesi gerektiğinden bu çalışma boyunca "public reason" kavramının "kamusal neden" olarak kullanılmasını doğru bulmaktayız.

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM, LİBERAL DEMOKRASİ VE RASYONEL KONSENSUS

1.1. Giriş

Demokrasi, Grekçe “halk” anlamına gelen *demos* ile “güç”, “yönetim” ya da “egemenlik” anlamında kullanılan *kratos* kelimelerinin birleşimiyle oluşmuş bir kavramdır. Kavram, tarihsel süreç içerisinde birçok farklı anlam kazanmış olsa da en yalın haliyle “halkın egemenliği” anlamına gelmektedir. Bilinen tarihine göre, Antik Yunan sadece demokrasi kavramının keşfi ile kalmamış, onu sistematik bir biçimde doğrudan doğruya uygulayan ilk topluluk olmuştur. (Arblaster, 1999: 27-29; Şahin, 2007: 35; Sartori, 2017: 340; Dahl, 2019: 19).

Antik Yunan demokrasisi, yurttaşların polisin/şehir devletinin yönetiminde aktif rol oynadığı doğrudan demokrasi modelidir. Bu modelin en iyi örneği ise Atina şehir devletidir. Atina’da nüfusun az ve homojen bir yapıda olması, yurttaşların birbiri ile bağlarını kuvvetlendiren aynı dini inanca sahip olmaları ve bu bağlılık neticesinde siyasal ilginin yurttaşlar arasında gelişmesi doğrudan demokrasinin uygulanmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte Antik Yunan’da polis ile yurttaş arasında organik bir bağ söz konusudur. Organik bütünün parçası olarak yurttaş, polisin çıkarlarını kişisel çıkarlarının önünde tutarak ortak yararı gözetir ve bu doğrultuda da kendisini kamu hizmetlerine adayan yurttaş, yönetim sürecinin her aşamasına katılırdı (Mayo, 1964: 37; Arblaster, 1999: 39-40; Şahin, 2007: 37-38; Hüner, 2013: 3-4; Sartori, 2017: 344). Klasik demokrasi olarak da adlandırılan Antik Yunan demokrasisi, Makedon yenilgileri ile son bulmuştur. Demokrasinin modern çağda tekrar dirilişi ise liberalizmden iki yüz yıl sonra, liberalizmin çizdiği sınırlar içerisinde gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, demokrasinin liberal bir dünyada canlanması, onu, liberalizmin savunduğu ilke ve değerlere uyumlu olmaya, liberalizmle özdeşleşmeye zorlamıştır (Parekh, 1992: 161; Şahin, 2007: 39).

Demokrasinin tarihi ile kısa bir giriş yaptığımız bu bölümde, liberal demokraside kamusal politik tartışmanın sınırları, klasik liberalizm ve onun demokrasi ve konsensus anlayışı temelinde incelenecektir. Bu kapsamda klasik liberalizm ve temel ilkeleri olan bireycilik ve birey özgürlüğü, sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı açıklanacaktır. Daha sonra liberal demokrasinin uzlaşma aracı olarak rasyonel konsensus üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda liberal demokrasinin rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara yaklaşımı, sınırlama

doktrini yani laik neden çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu bölümün, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde ele alınacak konular için temel oluşturması amaçlanmıştır.

1.2. Liberalizmin Felsefi Temelleri

Aydınlanma çağıının bir ürünü olarak ifade edebileceğimiz liberalizm, temelde birey özgürlüğünün maksimize edildiği bir ideoloji olarak 19. yy. da siyasi terminolojide yerini almıştır. Liberalizm, etimolojik olarak Latince “özgür” anlamında kullanılan *liber* kelimesinden gelmekle beraber İspanyolca’dan türeyerek İngilizce’ye geçmiştir. İlk olarak 19. yy. başlarında İspanya’da, isyancıları nitelemek amacıyla “liberales” kelimesi kullanılmıştır. Kelime Avrupa’da kötü nitelikte kullanılan bu anlamından ancak 19. yy. yarılarında kurtulmuştur. Belirtmek gerekir ki 19. yy. da liberalizm olarak adlandırılan politik düşünceler, isminden daha eski bir tarihe ve felsefi temele sahiptir (Yayla, 2015: 27; Erdoğan, 2017: 63-65; Hayek, 2017: 21; Sartori, 2017: 449).

Hayek’e (2017: 22-23) göre liberalizmin kökleri M.Ö. 4. ve 5. yy. larda Atina’da formüle edilen bireysel özgürlük düşüncesine dayanmaktadır ve bu düşünceler 17. yy. sonlarında, İngiltere’de yaşanan politik hareketler ile modern kimliğe bürünmeye başlamıştır. Bu süreçte liberal özellikler gösteren Leveller Hareketi ve 1688 Devrimi’nden sonra iktidara gelen Whig Partisi, liberalizmin Avrupa’da gelişmesinde rol oynayan önemli iki aktör olmuştur. Başta Şanlı Devrim olmak üzere, takip eden yüzyılda gerçekleşen Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi, liberalizmin 19. yy. da siyasi bir doktrin olması yolunda önemli katkılar sunmuştur (Conway, 2011: 88; Raico, 2011: 70-72; Hayek, 2017: 20-22). Yaşanan politik olaylarla birlikte başta 1688 Devrimi’ni, sonrasında da Amerikan Devrimi’ni fikirleriyle etkileyen İngiliz siyasi düşünür John Locke; daha sonra da David Hume ve Immanuel Kant gibi düşünürler liberal düşüncenin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.

John Locke, Şanlı Devrim’den bir yıl sonra yayımlamış olduğu “Hükümet Üzerine İki Deneme” (Two Treatises of Government) adlı eseri ile birey özgürlüğünü sistematik bir çerçevede ele almış ve bu doğrultuda birey özgürlüğünü destekleyecek şekilde tasarlamış olduğu politik düzen ile 17. yy.da liberalizmin felsefi temellerini atmıştır (Conway, 2011: 86). Locke’un liberal düşünceleri, teorisinde yer alan doğa durumu ve doğal haklar üzerine inşa edilmiştir. Doğa durumu, insanların kendi hür iradesi ile eylemde bulunabildikleri, herhangi bir sınırlamaya tabi olmadıkları, iktidar ve yetkinin herkese eşit dağıtılmış olduğu *yetkin özgürlük ve eşitlik* durumudur. Dolayısıyla doğa durumunda bir kişi ya da grup, diğerlerinden üstün ya da ayrıcalıklı değildir. Doğal haklar ise insanın doğuştan kazandığı ve devredilmesi mümkün olmayan temel haklardır. Locke bu hakları yaşam, mülkiyet ve hürriyet olarak belirtmiştir.

İnsan özünün iyi olduğu düşüncesinde olan Locke, sınırsız özgürlük alanı olan doğa durumunda bu özün bozulabileceği dolayısıyla da doğal hakların bazı kişilerce gasp edilebileceğini ifade etmiştir (Locke, 2012: 9, 81; Yayla, 2015: 47).

Locke’a göre doğa durumunda hakların güvencede olmamasının bazı sebepleri vardır. Öncelikle doğa yasası, akıl sahibi varlıklar tarafından kavranabilir olsa da kişi kendi çıkarları doğrultusunda hareket edebilir. Dolayısıyla doğru ya da yanlışın bir ölçüsünün belirtildiği, uzlaşmazlıkların çözümlenebildiği bir yasa yoktur. Yasa olmamakla beraber anlaşmazlıkları çözüme kavuşturabilecek tarafsız bir yargıç yoktur. Son olarak bir anlaşmazlıkta zarar görenin lehine karar alınsa dahi bu kararın yürütülmesinden sorumlu kimse yoktur. Bu durumda doğa durumunda kişinin hakları güvence altında değildir. Nitekim insanlar, herkesin birbiri üzerinde cezalandırma yetkisine sahip olduğu fakat bunun bir düzen dahilinde işlemediği doğa durumundan dolayısıyla da sınırı olmayan özgürlük alanından vazgeçerek, haklarının teminatını sağlamak için bir topluma katılır. Sosyal sözleşme ile doğa durumundan uygar topluma geçen insan, sahip olduğu iki iktidardan vazgeçer. Bunlar; doğa yasasının insana tanıdığı, kendisini ve başkalarını korumak adına uygun gördüğü davranışta bulunma ve başkalarını cezalandırma yetkisidir. İnsan sahip olduğu bu iki iktidarı temel haklarının korunması amacıyla topluma devreder. Toplumun üyeleri tarafından oluşturulan yasama, kişinin temel haklarını güvence altına alma ve başkalarından gelecek saldırılara karşı korumakla görevlidir. Bu görevini de toplumun huzuru ve güvencesini sağlamak amacıyla kamusal iyiliğin gözetildiği yasalara uygun şekilde icra etme mecburiyetindedir. Toplum içerisinde yaşanacak anlaşmazlıklar da önceden belirlenmiş yasalara göre karar alan tarafsız yargıçlar tarafından çözüme kavuşturulmalıdır (Locke, 2012: 82-83). Bir sözleşme ile kurulan bu siyasal toplulukta, iktidar gücünü yanlış kullanıyor ve öz sahiplikten doğan yaşam, hürriyet ve mülkiyet hakkını gasp ediyorsa bu durumda yönetilenlerin direnme hakkı vardır. Dolayısıyla temel hakların korunması için sözleşme ile kurulan toplum, yine bu hakların ihlal edilmesinden dolayı sözleşmeyi bozabilir (Locke, 2012: 82, 133; Yayla, 2015: 58; Erdoğan, 2017: 66).

Locke’un liberal düşüncelerinin bir diğer dayanağı da hoşgörü üzerine belirttiği görüşleridir. Locke “Hoşgörü Üstüne Bir Mektup” (A Letter Concerning Toleration) adlı eserinde, yaşadığı dönemin baskıcı din anlayışını eleştirmiş, din ve mezhep farklılıklarından doğan kargaşanın barış ve özgürlüğe yönelik bir tehdit olduğunu savunmuştur. Locke’a göre bu problemin çözümü karşılıklı hoşgörü ile mümkündür. Kimse, kendi inancından olmayan bir kimseye, benimsemiş olduğu inancı zor kullanarak kabul ettirmemeli, din ve mezhep farklılıklarının yerine toplumdaki ahlaksızlıklara karşı durulmalıdır. Bununla birlikte siyasi yönetimin işleri ile din işleri birbirinden ayrılmalı ki din adamları ile yöneticiler arasında

yaşanan ya da yaşanacak olan anlaşmazlıklar da son bulsun. Dolayısıyla Locke’a göre, barış ve özgür bir toplumun varlığı din birliğinin sağlanması ile değil, karşılıklı hoşgörü ile mümkündür (Locke, 2005; Erdoğan, 2017: 66-67).

Locke’un öz-sahiplikten doğan doğal haklar ve hoşgörü üzerine görüşleri klasik liberal düşünce içerisinde önemli bir yer tutmuştur. Locke’un teorisinde de anlaşılacağı üzere sözleşme ile kurulan toplumda siyasi güç temel hakları korumak, barış ve güvenliği sağlamak için vardır. Dolayısıyla teoride sınırlı yetki alanına sahip minimal ya da gece bekçisi devlet söz konusudur (Yayla, 2015: 58). Bunula birlikte toplum içerisinde barış ve düzenin sağlanmasını dini birlikten ziyade karşılıklı hoşgörüde bulması ve buna bağlı olarak din-devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunması, liberal düşüncenin hoşgörü anlayışının ilk kaynağıdır (Erdoğan, 2017: 66).

Liberalizmin felsefi temellerinin bir diğer kökü, İskoç aydınlanma geleneği içerisinde yer alan düşünürlerle dayanmaktadır. Bu gelenek içerisinde yer alan ve aydınlanma geleneğinin akla duyduğu güvenin aksine anti-rasyonalist bir çizgi benimseyen David Hume, kendiliğinden doğan düzen teorisi ile liberal düşünce içerisinde yer almıştır. Ampirist düşünür Hume, insan aklının *a priori* olarak bilgiye erişemeyeceği, yalnız deneyim ve gözlem ile bunun mümkün olduğu kanısındadır. Ona göre insan aklı sınırlıdır, bu nedenle yetersiz olan aklın yanılması olasıdır. Dolayısıyla Hume bir toplumda kabul gören kuralların salt aklın eseri olduğu görüşüne karşı çıkar. Hume’a göre kurallar, zaman içerisinde insan deneyimlerinin bir ürünü olarak ortaya çıkarlar ve insanoğlu deneyimler yoluyla edindiği bu kurallar içerisinde kendisine fayda sağlayacak olanların varlığını korumasına izin verir. Böylelikle bir toplumda düzen, bir üst akıl ya da kişiden bağımsız, insani deneyimlerin bir sonucu olarak spontane bir şekilde ortaya çıkar. Bir başka ifade ile kurallar yavaş yavaş belirir ve gelişir, zamanla kabul edilir ve insana fayda sağladığı takdirde devamlılığını korur. Yine kurallar gibi devlet kurumu da insanın faydasına olacak şekilde toplumsal barışın ve düzenin temin edilmesi için vardır ve birlikte yaşamının sağlamış olduğu avantajların devamlılığı için de var olması gerekmektedir. Nitekim Hume, toplumsal yaşamdaki düzeni sağlayan kuralların ve kurumların kurucu bir aklın değil, evrimci bir aklın ürünü olduğu görüşü ile Locke’un toplum sözleşmesini reddederek klasik liberal teorisinin kendiliğinden doğan düzen ilkesinin temellerini atmıştır (Şahin, 2007: 46-47; Kukathas, 2014: 365; Yayla, 2015: 61-78 ; Binici, 2018: 22-24).

Liberalizm içerisinde özellikle kapsamlı liberalizmi savunan düşünürler tarafından takip edilen Immanuel Kant ise liberalizmin rasyonel birey anlayışına kaynaklık eden düşünürlerden biri olmuştur. Kant’a göre akıl ve irade sahibi olan birey, bu özelliklerinden mütevellit rasyonel, ahlaki ve politik olarak en üstün varlıktır. Bu nedenle birey bir araç ya da nesne değil, başlı

başına bir amaçtır (Kant, 2002: 47). Başka bir ifade ile toplum, kendisinden daha gerçek ve üstün olan bireyin karşısında ikincil konumda olduğundan, bireyin başkalarının amaç ve ihtiyaçları için aracı olması beklenemez. Nitekim bireyin en tabii hakkı olan özgürlük hakkı da rasyonel ve irade sahibi olmasından kaynaklıdır. Daha açık bir ifade ile rasyonel birey, bir başkasının kılavuzluğuna ihtiyaç duymaksızın özgür bir biçimde düşünüp eylemde bulunan ve kendi eylemlerinin bilincinde ve sorumluluğunda olan varlıktır. Sonuç olarak eylemlerini kendi ahlak yasasına göre özgürce belirleyen birey, akıl ve irade sahibi olarak doğru tercihte bulunabilen özerk bireydir. Belirtmek gerekir ki bireyin özgürlüğü sınırsız olmamakla birlikte, kendi iradesi dışında eylemde bulunması da onun doğasına aykırı olmakla beraber tabii haklarının saf dışı bırakılmasıdır (Çetin, 2001: 222, 225; Erdoğan, 2017: 69-70; Duman, 2020: 8).

Liberalizmin felsefi temellerine değindiğimiz bu başlıkta, liberal siyasi teoriyi Locke, Hume ve Kant'ın görüşleri çerçevesinde inceledikten sonra bu çalışmanın tartışma konusunun zeminini oluşturması açısından, bir sonraki başlıkta liberalizmin temel ilkeleri olan bireycilik ve bireysel özgürlük, sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı anlayışı üzerinde durulacaktır.

1.3. Liberalizmin Temel İlkeleri

Liberal düşüncenin temel değerleri olan bireycilik, özgürlük, mülkiyet, doğal hukuk, doğal düzen ve doğal haklardan belirli temel ilkeler doğmuştur. Liberal düşünürler tarafından bazı farklı ilkeler belirtilmiş olsa da birçoğunun üzerinde hemfikir olduğu temel ilkeler mevcuttur. Bu doğrultuda liberalizmin temel ilkeleri başta bireycilik ve bireysel özgürlük olmak üzere sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı olarak ifade edilebilir.²

1.3.1. Bireycilik ve Bireysel Özgürlük

Klasik liberalizm, birey merkezli bir düşünce sistemidir. Liberalizmin bireycilik anlayışı hem ontolojik hem metodolojik hem de normatif anlamda bireyciliktir. Ontolojik bireycilik, bireyi temel varlık olarak ele alır ve onu toplumdan ya da kolektif bütünden üstün kılar. Doğal haklar anlayışının özünde de olduğu üzere toplumdan önce birey doğmuştur ve tabii olarak bireyin hakları toplumdan önce gelmektedir. Dolayısıyla bireyin varlık sebebi, toplum ya da kolektif bütün değil, sadece ve sadece kendisidir. Bu sebeple liberal düşünce içerisinde “kamu çıkarı” ya da “ortak iyi” gibi bütünün faydasını gözeten kavramların bir karşılığı yoktur. Ontolojik bireycilik ile bağlantılı olarak metodolojik bireycilik de, toplumu ve

²Liberalizmin temel ilkeleri burada belirtilen ilkelerle sınırlı olmamakla birlikte özellikle bu tez konusunun kapsamı dahilindeki ilkeler üzerinde durulmuştur.

toplumdaki düzen ve kurumları bireyi temel alarak açıklar. Buna göre bireyi ve birey davranışlarını, toplum üzerinden okumak ve bu minvalde değerlendirmek yanlış bir tutumdur. Bir başka ifade ile toplumun kendisi ve topluma dair her şey birey ve birey davranışları baz alınarak açıklanabilir. Son olarak normatif bireycilik ise, toplumu oluşturan her bir bireyin kendi değer yargısına ayrı ayrı önem atfedilmesidir. Toplumdaki her birey, potansiyelini gerçekleştirebilmesi adına kendi iyi hayat anlayışını seçme ve yaşama hakkına sahiptir. Dolayısıyla, normatif bireycilik anlayışı ile liberalizmin bir diğer temel ilkesi olan bireysel özgürlük değer kazanmaktadır (Parekh, 1992: 161; Yayla, 2015: 155-158-159; Erdoğan, 2017: 70-71; Butler, 2018: 23-24).

Özgürlük, liberal teorinin merkez ilkesidir. Liberal doktrine göre, rasyonel karar alma yetisine sahip birey, özgürlüğün yegane öznesidir ve özgür bir toplum özgür bireylerin toplamıdır. Liberal düşünürler, savundukları bu görüş doğrultusunda bireyin doğal hakkı olan özgürlüğü maksimize etmeye çalışırlar ve onu kısıtlayacak her türlü eylemin karşısında yer alırlar. Conway'e (2011: 85) göre liberalizmin diğer siyasi ideolojilerden farkı, empoze edilen sınırlama ve kısıtlamalardan sıyrılarak bireysel özgürlüğe atfettiği bu politik değerdir. İdeolojinin ilk versiyonu olarak klasik liberalizmin türevlerinden farkı ise bireysel özgürlüğün teminatı açısından belirli hukuk kuralları çerçevesinde devlete daha sınırlı bir alan tanımasıdır (Conway, 2011: 85). Özellikle Locke'cu liberallere göre özgür bir toplumda, özgürlüğün muhafaza edildiği kurumların mevcut olması, bireylerin bu en tabii hakkına yapılacak siyasi baskılardan korunması için gerekli bir önlemdir. Dolayısıyla liberal teorinin özgürlük anlayışı bireysel ve politik özgürlük olarak tanımlanabilir (Erdoğan, 2017: 71-72).

Liberal teorinin özgürlük anlayışının bir diğer özelliği de negatif özgürlük düşüncesine sahip olmasıdır. Negatif özgürlük, Isaiah Berlin'in (2007: 62) ifadesi ile "Öznenin –bir kişi veya kişiler grubunun– başka kişilerin müdahalesi olmadan içinde yapabileceğini yapmakta veya olabileceğini olmakta serbest bırakılması gereken alan nedir?" sorusuna verilecek yanıt ile ilgilidir. Bu durumda negatif özgürlük, bireyin, dışarıdan gelen baskı ya da keyfi bir müdahaleye maruz kalmaksızın tercih yapabilmesi, eylemde bulunabilmesidir. Bunun aksi durumunda, bireyin özgürlüğünden bahsedilemez, cebren özgürlüğünden mahrum bırakılmış olur. Liberal düşünürlere göre hem kendi hem de diğerlerinin haklarının korunabilmesi adına mutlak bir özgürlüğe sahip olmamız mümkün olmamakla birlikte, bireyin koruması gereken asgari bir kişisel özgürlük alanı vardır. Bu alana yapılan müdahale ancak ve ancak haklı gerekçeler olduğu sürece kabul edilir. Bu gerekçeler kişinin bir başkasının özgürlüğüne gasp etmesi, hürriyetinden yoksun bırakması gibi durumlar söz konusu olduğunda haklılaşır (Berlin, 2007: 62-69). Bu noktada liberal teorinin bireysel özgürlük ilkesinin mantıki sonucu olarak

sınırlı devlet ilkesine ve buna bağılı olarak anayasa, hukuk devleti, insan hakları ve kuvvetler ayrılığına değinmek gerekmektedir.

1.3.2. Sınırlı Devlet

Liberal düşüncenin özgürlük merkezli bir düşünce sistemi olduğunu bir önceki başlıkta belirtmiştik. Sınırlı devlet anlayışı, liberalizmin bireyciliğe ve bireysel özgürlüğe atfettiğı önemin bir sonucudur. Buradan hareketle denilebilir ki; güç kullanma tekeline sahip olan devlet, liberal düşünürlerin kuşku ile yaklaştığı bir yapıdır ve bundan kaynaklı olarak da gücün suistimal edilebilmesine karşın birey özgürlüğünün muhafaza edilebilmesi için sınırlandırılması gerektiğı düşüncesindedirler (Heywood, 2014: 137; Butler, 2018: 24-25). Bu nedenle kamusal alan/özel alan ayrımının değeri olduğu liberalizme göre, bireyin kendi potansiyelini ve amaçlarını gerçekleştirebilmesi adına sahip olduğu özel alanın başta devlet olmak üzere diğerlerinin müdahalesinden arındırılmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla devletin, bireyin özgürlüğüne, özel alanına keyfi bir şekilde, cebren müdahalesini önlemek yani devleti sınırlandırmak için birtakım unsurlar gerekmektedir (Alkan, 2021a: 814). Bu unsurlar; anayasa, hukukun üstünlüğü, insan hakları ve kuvvetler ayrılığı olarak ifade edilebilir.

Minimal ya da gece bekçisi devlet anlayışına sahip liberal düşüncede devletin asli görev alanları adalet, güvenlik ve savunmadır. Dolayısıyla devlet sadece bireylerin öz sahiplikten doğan yaşam, hürriyet ve mülkiyet haklarını yani doğal haklarını korumakla mükelleftir. Devletin sahip olduğu bu sınırlı yetki alanının bireylerin lehine olacak şekilde korunması da anayasa ile mümkündür. Anayasalar, bir devletin işlevine dair çerçeve çizmek ve böylelikle bireysel özgürlükleri devlet gücüne karşı korumakla beraber, devlet yapısına meşruiyet kazandırmak ve siyasi organlar arasında kontrol-denge mekanizmasını kurmakla yükümlüdür. Bahsedilen kontrol-denge mekanizması yatay ekseninde kuvvetler ayrılığı ile sağlanmaktadır. Köklerine Locke ve Montesquieu'da rastlamış olduğumuz kuvvetler ayrılığı, devleti yönetme gücünün tek bir elde toplanmasıyla oluşabilecek despotizme karşı bir önlemdir. Bu güç kuvvetler ayrılığı ilkesi ile birbirinden bağımsız olan yasama, yürütme ve yargı erkleri arasında paylaştırılarak, yönetimin içeriden denetlenmesine ve gücün sınırlar dahilinde kontrollü kullanılmasına olanak sağlar. Dolayısıyla liberal düşüncenin devlete verdiği negatif rol, anayasa ve kuvvetler ayrılığı ile sağlanarak, bireysel özgürlüğün alanı genişletilmiştir (Şahin, 2007: 44; Heywood, 2014: 380-383,401; Butler, 2018: 69-70, 78).

Bununla birlikte liberal düşüncenin bir diğer önemli unsuru da bir kişi ya da grubun keyfiliğı değil yasaların egemen olması gerektiğı düşüncesi üzerine kurulu hukukun üstünlüğü ilkesidir (Sancar, 2012: 34). Liberallere göre; toplum içerisinde bireylerin öz sahiplikten doğan

haklarının ve kurucu sözleşmenin getirmiş olduğu yükümlülüklerin korunabilmesi hukukun üstünlüğü ile mümkündür. Hukukun üstün olduğu toplumlarda, bireyler arasında hiçbir fark gözetilmeksizin kurallar herkese eşit ve adil bir biçimde uygulanır. Dolayısıyla hukuk insanüstü, adil ve eşittir. Sistemin düzenli işleyişi de bu kuralların varlığına bağlıdır (Türe ve Türe, 2014; 358). Bir başka ifade ile hukukun üstünlüğü, insan onuruna yaraşacak bir biçimde güvenli ve özgür yaşamının bir teminatı olarak hem bireyi hem de devleti sınırlandıran kurallara tabi olmaktır. Bu doğrultuda hukuk devletinin merkezinde insan haklarının yer aldığını söylenebilir (Sancar, 2012: 35).

Evrensel bir düstur olan insan hakları ise insanın varoluşu gereği özgür ve diğer insanlar ile aynı değere sahip olduğu düşüncesiyle türetilen haklardır. Bu nedendir ki liberallere göre özgürlük ile temellendirilmemiş hiçbir talebin insan hakkı olması söz konusu olamaz. Bununla birlikte tüm insanlığa ait olan insan haklarının yegane öznesi bireydir; dolayısıyla bu haklar devredilemez haklardır. Başka bir ifadeyle insan hakları bir toplumun ya da kolektivetinin hakları değil yalnızca bireyin sahip olduğu haklardır. Nitekim liberalizmin merkez ilkesi olan bireycilik ve buna bağlı olarak negatif özgürlük ile bağıntılı olan insan hakları, bireyi, bireysel özgürlüğü ve eşitliği ihlal edecek iç ve dış otoritelere karşı sınır koymanın bir aracıdır (Erdoğan, 1998; 7-10; Öztürk, 2015:13).

Özetle, liberal düşüncede anayasa, hukuk devleti ve insan hakları devleti sınırlandırmak için birer araç konumundadır. Başta da belirttiğimiz üzere liberaller devlet yapısına, güç kullanma tekeline sahip olduğu ve bu gücün kısıtlamalar olmadığı takdirde yozlaşabileceği öngörüsünden dolayı kuşkulu yaklaşırlar. Devleti sınırlandırma araçları ise merkez ilkenin yani bireysel özgürlüğün muhafaza edilebilmesi, kamusal alan/özel alan ayrımının sürdürülebilmesi için gerekli unsurlardır. Liberaller, devleti bu unsurlarla sınırlandırarak minimal ya da gece bekçisi devlet anlayışını desteklemiş, bununla birlikte kamusal alan/özel alan ayrımını da bir sonraki başlıkta açıklayacağımız devlet tarafsızlığı ilkesi ile güçlendirmiştir.

1.3.3. Devlet Tarafsızlığı

Liberalizm, bireye ve bireysel özgürlüğe verdiği değer itibari ile bireylerin sahip olduğu farklı iyi hayat anlayışları ve farklı dünya görüşlerini kabul eden çoğulcu bir ideolojidir. Liberal düşünceye göre insanlar tek bir “iyi” anlayışına sahip olamazlar, bu sebeple de bir “ortak iyi” nin olması özgürlükler için sorun teşkil eder. Dolayısıyla normatif olarak farklılıkları korumak için özgürlüğün iyiye öncelikli olması ve liberal devletin de farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine karşı tarafsız olması gerekmektedir (Erdoğan, 2017; 81-82).

Liberal düşünörlere göre, farklılıkların bir arada barış içinde yaşayabilmesi ve bu farklılıkların eşit tutulabilmesi devletin tarafsızlığı ile mümkündür. Devlet, farklılıkları koruyabilmek adına hiçbir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü benimsememekle birlikte kurum ve kurallarını da bu çoğulcu çerçevede oluşturmaldır. Bunun aksi durumda, yani devletin farklı iyi hayat anlayışları ve dünya görüşleri arasından birini tercih etmesi ya da bireyleri bu tercihe zorlaması durumunda bireylerin eşitlik ve özgürlükleri alenen ihlal edilmiş olur. Böyle bir durum, devletin yapmış olduğı tercihler ile aynı tercihte bulunan bireylerin diğerlerinden kayırılması ve tercih hakkı kısıtlanan ya da saf dışı bırakılan bireylerin özgürlüklerinin sınırlandırılması girişimidir. Bu sebeptendir ki, teorik ve normatif olarak merkez ilkesi bireycilik ve bireysel özgürlük olan ve bu doğrultuda negatif özgürlük ve sınırlı devlet anlayışı ile bu hakkı maksimize etmeye çalışan klasik liberalizm, tarafsız bir devlet ve buna bağılı kurum ve kurallar çerçevesinde farklılıkların barış içerisinde yaşayacağı ve bu barışın sürekliliğinin sağlanacağı bir toplum düzeni inşa etme gayesindedir. (Dworkin, 1985; 19: Erdoğan, 2017; 83).

Buraya kadar klasik liberalizme referansla açıkladığımız devlet tarafsızlığı ilkesine, diğer liberalizmlerin yaklaşımını değerlendirmek bu çalışmanın ana argümanının desteklenmesi açısından faydalı olacaktır. Bu doğrultuda devlet tarafsızlığını merkeze alarak oluşturulacak liberal spektrumun bir ucuna kapsamlı liberalizmi, diğer bir ucuna modus vivendi ve orta noktaya siyasal liberalizmi konumlandırmak doğru olacaktır. Böyle bir ayırım yapılmasının nedeni, her ne kadar devlet tarafsızlığı ilkesinin liberal düşüncenin vazgeçilmez bir unsuru olarak görülse de bu ilkenin liberalizm içerisinde tartışmalı bir konu olmasından kaynaklıdır. Örneğin, klasik liberalizm içerisinde Kant'ın evrensel ahlak yasası ve etik anlayışı ile Mill'in faydacılık prensibi, otonomiye verdikleri değer itibari ile devlete verilen roller gereğı, devletin bir iyi hayat anlayışı ya da dünya görüşünü benimsediğı kapsamlı doktrinlerdir. Belirtmek gerekir ki kapsamlı doktrinler, devletin tarafsız olamayacağı iddiasında bulunan kapsamlı/mükemmeliyetçi liberalizm ile benzer özelliklere sahiptir (Çelik, 2016a: 86; Alkan, 2021b: 252, 255).

Öncüsü Joseph Raz olarak kabul edilen kapsamlı/mükemmeliyetçi liberalizm de tıpkı yukarıda örneğini verdiğimiz kapsamlı doktrinler gibi klasik liberalizmin aksine bireyin hayatına müdahale etmede bir sakınca görmez. Raz bu konuda liberalizmin iki savunusuna yani devletin tarafsızlığı ve sınırlandırılmasına karşı gelmektedir. Raz'e göre devlet ne tarafsız olmalıdır ne de bunun olabilmesi mümkündür. Raz'ın kapsamlı/mükemmeliyetçi liberalizmine göre, bireyin otonom olabilmesi her şeyden değerlidir. Otonomi ise devlet tarafından bireye refah ve yeterlilik sağlanması ile mümkün olabilir. Bir başka ifade ile devlet bireye, yeteri kadar

iyi ve değerli seçimler sunarak, onun otonom olabilmesi için gerekli koşulları hazırlamalıdır. Bireyleri, kendi iyi ve değerli gördüğü seçimleri tercih etmede özgür bırakan kapsamlı/mükemmeliyetçi liberalizm, bunun haricindeki seçenekleri yani değersiz gördüğü tercihleri devletin kurum ve kuralları aracılığı ile ortadan kaldırmakta hiçbir beis görmez (Raz, 1988; Çağlar, 1990: 7; Alkan, 2021b: 253). Dolayısıyla yukarıda da belirttiğimiz gibi kapsamlı/mükemmeliyetçi liberalizme göre devletin tarafsız olması mümkün değildir, olmamalıdır da. Devlet, bireylerin iyi hayat yaşayabilmesi için sınırlı ve tarafsızlık ilkelerinden sıyrılıp, onlara iyi hayatın temel koşullarını hazırlamalıdır.

Nitekim kapsamlı doktrinler, mükemmeliyetçi devlet anlayışları ve bireyin hayatına müdahaleci tutumları nedeniyle Larmore ve Rawls gibi siyasal liberalizmi savunan düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle Rawls, bu konuya dair en kapsamlı ve sistematik çalışmayı siyaset teorisine kazandırmış olduğundan, siyasal liberalizmin devlet tarafsızlığını ona referansla açıklamak yerinde olacaktır. (Alkan, 2021c: 92-93). Rawls'a göre bir doktrin, siyasal alanın sınırlarını ihlal ettiği sürece bu bir kapsamlı doktrindir. Daha açık bir ifade ile; bir doktrin bireyin iyi hayat anlayışı ve dünya görüşü, ahlak, tutum ve değerlerine yönelik bir önermede ya da müdahalede bulunuyor ise bu kapsamlı bir doktrindir ve bu görüşe dayanarak inşa edilen modern demokratik bir toplum çoğulcu yapısı gereği istikrarlı olamaz. Rawls'a göre modern toplumlar homojen değildir, dolayısıyla da birbirinden farklı iyi anlayışları ve dünya görüşlerine sahip bireylerin bir arada yaşayabilmesi kapsamlı doktrinler ile sağlanamaz. Çoğulculuk ve çeşitliliğin sonucu olarak farklı ve uzlaşmaz doktrinlerin bir arada yaşayabilmesi sorunsalına odaklanan Rawls, bu amaç doğrultusunda kapsamlı bir doktrinin aksine bireylerin kamusal alanda eşit, özel alanda özgür olabilmesi için teorisini siyasal alan ile sınırlandırmıştır. Siyasal alan ile sınırlandırılmış desteksiz/asılı duran bir adalet anlayışı ile temellendirilen siyasal liberalizm, tek bir iyi hayat anlayışı ya da dünya görüşüne dayanan kapsamlı doktrinlerin aksine klasik liberalizmin de önem verdiği özel/kamusal alan ayrımını koruyarak bireyin hayatının bütün alanlarına müdahale etmekten sakınır. Ayrıca kamusal politik tartışmaya dahil olacak argümanların rasyonel ve seküler olarak sınırlandırmayıp, makuliyet ve kamusal neden ile gerekçelendirilebildiği sürece hepsine yer veren Rawls, belirtildiği üzere adaletin prensiplerini siyasal alanın içerisinde tutarak, modern çoğulcu toplumun üyelerini kamusal alanda eşit özel alanda özgür olmalarını sağlamaya çalışmıştır. (Bilgin, 2007: 87-100; Çelik, 2016a; 86-97; Rawls, 2019; Alkan, 2021b: 255-256; 2021c: 92-94).

Devlet tarafsızlığı ilkesi tartışmalarının bir diğer tarafı olan ve kökleri Hobbes ve Humme'a dayanan, çağdaş siyaset teorisinde Gauthier, Kukathas ve Gray tarafından temsil edilen modus vivendi liberalizmine göre ise farklı iyi hayat anlayışları ve dünya görüşlerine

sahip bireyler arasında bu farklılıklardan doğan anlaşmazlıkların çözümü kalıcı olarak mümkün değildir. Bu nedenle modus vivendi yaklaşımı, devletin bir sözleşme ile iyi hayat anlayışları ve dünya görüşlerinden hiçbirine başvurmadan, tarafsız bir zemin üzerine inşa edilmesi gerekliliğini savunmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, anti-ütopyacılık ve kabul edilebilirlik kavramlarından hareketle modus vivendi liberalizmi, taraflar arasında yapılacak sözleşme ile bireylere iyiler temin etmeyi vadetmek yerine birtakım kötülüklerden korumayı amaç edinmiştir. Dolayısıyla modus vivendi, bireylerin her birinin ayrı ayrı arzuladığı ideal siyasi rejimi kurmak ya da en yüksek ahlaki değerler belirlemek için var olan bir teori değildir. Çıkar ve değer farklılıklarının bir arada yaşayabileceği, bireylerin kendi iyi anlayışları ve ideallerini gerçekleştirebileceği bir toplumun tesis edilebilmesi için yapılacak sözleşmenin amacı, en düşük ortak paydada uzlaşarak barış ve güvenlik için gerekli asgari koşulları oluşturmaya çalışmaktır. Nitekim, devlet tarafsızlığını öncül problemlerden biri olarak ele alan modus vivendi liberalizmi, devleti siyasi bir toplum olarak değil de siyasi bir birlik olarak tanımlamayı tercih ederek, ortak değerler ya da ortak iyi belirleme konusunda devlete bir görev tahsis etmez. Bunun yerine farklılıkların dolayısıyla da farklılıklardan kaynaklanan çatışmanın nihai olarak sonuçlandırılmayacağını kabul ederek tarafların asgari ortak paydada anlaşacağı bir sözleşme ile barışın ve güvenliğin tahsis edilebileceğini varsaymaktadır (Uslu, 2014).

Buraya kadar teorik ve normatif olarak liberalizmin ilkelerine yer verdiğimiz çalışmamızda, liberalizmin birey merkezli bir doktrin olduğunu açıkladık. Bireycilik ve birey özgürlüğünün dolayısıyla da özel alanının muhafazası gereği olarak sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı ilkelerinin üzerinde durduk. Bu doğrultuda bu tez konusunun da odak noktası olan devlet tarafsızlığı ilkesini kapsamlı liberalizm, siyasal liberalizm ve modus vivendi ile karşılaştırarak değerlendirdik. Bir sonraki başlığımızda ele alacağımız konularda, devlet tarafsızlığı ilkesine ilişkin olarak liberal demokrasinin kamusal politik tartışmada rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara yaklaşımını değerlendireceğiz. Keza kamusal politik tartışma ve rasyonel konsensus temelinde tartışacağımız liberalizmin sınırlama doktrini yani laik neden odak noktamız olacaktır.

1.4. Liberal Demokratik Karar Alma Süreci, Kamusal Politik Tartışma ve Rasyonel

Konsensus

Bu bölümün başında demokrasinin Antik Yunan'da ortaya çıktığı ve sistematik bir şekilde ilk kez burada uygulandığından bahsetmiştik. Asıl konumuz olan liberal demokrasi ise temel ilke ve değerlerinden yola çıkarak, teorik altyapısı kendisinden iki yüzyıl önce liberalizm tarafından hazırlanmış olan, modern çağın demokrasi modeli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim, halka dayalı yönetimi ifade eden demokrasi, bireysel özgürlüğün muhafazası için sınırlı bir yönetim arzusunda olan liberalizme entegre olduğunda, teorik ve normatif olarak meşruiyetini halktan alan, anayasa ve hukuk kuralları ile sınırlandırılmış ve tarafsız bir yönetim olan liberal demokrasi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla liberal demokrasi, yukarıda açıkladığımız liberal temel ilkeler olan bireycilik ve bireysel özgürlük, sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı ile buna bağlı anayasa, hukuk devleti, insan hakları ve kamusal alan/özel alan ayrımının değerli kılındığı, halkın meşruiyetine dayalı bir yönetim biçimi olarak ifade edilebilmektedir (Parekh, 1992: 161; Yayla; 2004: 32; Şahin, 2007: 39-40)

Liberal demokrasinin sınırlı ve tarafsız devlet ideali, farklılıkların ve bu farklılıklardan doğan çeşitliliğin bir arada yaşayabilmesi için gereklidir. Bir başka ifade ile liberal demokrasilerde çoğulculuğun gereği olarak, her bireyin kendi mutluluğunu bulabilmesi ya da kendi potansiyelini gerçekleştirebilmesi için tercihlerinde özgür kılınması ve bu tercihlerden doğan farklılıklara ve çeşitliliğe eşit saygı gösterilmesi, farklılıklar arasında barışın sürdürülebilmesinin bir koşuludur. Bu nedenledir ki liberal düşünürlere göre, farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine karşı eşit mesafede duran ve bu sayede farklılıkların, bir arada barış içerisinde yaşamasını olanaklı hale getiren liberal demokrasi, çoğulcu toplumlar için en iyi yönetim biçimi olarak gösterilmektedir (Heywood, 2014: 53).

Liberal demokraside, bireyin devlet müdahalesi ya da dışarıdan gelecek herhangi bir keyfi müdahaleye karşı korunduğu, kendi vicdanı ve özgür iradesi ile hareket ettiği yer özel alandır. Birey özel alanında, insan hakları ve hukuk kuralları çerçevesinde rasyonel ve özgür birey olmanın onuruna yakışacak şekilde dilediğini yaşama ve farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşleri arasından dilediğini tercih etme hakkına sahiptir. Özel alan, yukarıda da belirtildiği gibi bireyin özgür alanı olduğundan, devlet müdahalesi ya da keyfi müdahalelere karşı liberalizmin sınırlı ve tarafsız devlet idealinin gerektirdiği gibi yasalar ve evrensel insan hakları gibi devleti sınırlandırma araçları ile korunmaktadır. Rasyonel ve özgür bireyin, özel alanın dışında gerekli olan birtakım sınırlandırmalara tabi olduğu yer ise liberal demokrasinin müzakere sahası olarak ifade edebileceğimiz kamusal alandır (Alkan, 2021a: 813-814).

Liberal demokrasinin kamusal alanının kökleri, 17. yy. da Avrupa'da yaşanan aydınlanma düşüncesine dayandırılabilir. Bu dönemde akla ve bilime duyulan güvenin bir sonucu olarak akıl ile somutlaşmamış yani rasyonel ve seküler olmayan argümanların geri plana atılması aslında modern kamusal alanın parametrelerinin belirleyicisi olmuştur. Bu nedenle aydınlanma sürecinde yaşanan kültürel, bilimsel ve siyasal dönüşümler liberal kamusal alanın ilkeleri, sınırı ve kapsamı üzerinde etken olmuştur (Köroğlu, 2013: 433; Taş ve Berköz, 2015:95). Nitekim Benhabib'in (1999:133) de ifade ettiği üzere liberal kamusal alan, kamusal

diyalogun yansızlık gibi kısıtlanımlara dayalı olarak iktidarın haklılaştırılmasını sağlamak amacı ile ortaya çıkmış bir politik kültürdür. Bu çerçevede dahilinde liberal kamusal alan, sınırlı ve tarafsız devlet ideali çizgisinde kalarak ve var olan tüm iyi hayat anlayışı ya da dünya görüşlerinden sıyrılarak, toplumun tümüne mal edilen konuların tartışıldığı ve böylelikle politik karar alma sürecine meşruiyet kazandıran alan olarak ifade edilebilir (Benhabib, 1999: 133).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere liberal demokraside özel alan bireyin özgürce kendi vicdanı ve duyguları ile hareket ettiği alan iken kamusal alan, birlikte yaşamının getirdiği sorunların ve sorumlulukların tartışıldığı ve müzakere aracılığı ile uzlaşmaya varıldığı alandır. Bu noktada farklılıkların korunabilmesi ve çoğulculuğun sağlanabilmesi için kamusal alanın bu çerçevede düzenlenmesi dolayısıyla da bireyler ya da gruplar arasında bir müzakere mekanizmasının oluşturulması gerekmektedir. Liberal demokrasinin bahsedilen müzakere mekanizması ise rasyonel konsensustur. Rasyonel konsensus, aydınlanma geleneğinin akılcı ve seküler dünya görüşünün kamusal politik tartışmayı şekillendirmesinin sonucudur. Aydınlanma geleneği içerisinde ontolojik olarak öncül olan birey, özü itibari ile de akılcıdır ve birey bu sayede rasyonel karar alma ve sonuçlarını bilerek eylemde bulunma yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla bireyin özü olan akıl aynı zamanda siyasetin meşruiyetinin de ölçüsüdür. (Küçükalp, 2017: 28). Bu açıklamalar doğrultusunda aydınlanma geleneğinin ürünü olan liberal demokraside kamusal politik tartışmaya dahil olacak bireyin, özel alanı içerisinde yer alan duygu, düşünce ve ahlaki yönelimlerinden sıyrılıp rasyonel akıl yürüterek politik karar alma sürecine dahil olduğu varsayılır. Yine liberal devlet, bireyin özel alanı içerisine bırakılmış olan farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine tarafsızlık ilkesi gereği eşit mesafede durarak yurttaşların kamusal politik tartışmaya, eşitlik ilkesi dahilinde katılımını sağlarlar. Nitekim özünde rasyonel akıl düşüncesi olan ve aydınlanma çağının seküler ve rasyonel dünya görüşü ekseninde şekillenen liberal kamusal politik tartışmaya, rasyonel ve seküler olmayan argümanlar, özellikle de dini argümanlar dahil olamaz (Köroğlu, 2013: 454; 2014: 493; Alkan, 2016: 176).

Dini argümanlar, aydınlanma geleneği içerisinde şekillenen kamusal alanın öne çıkan sorunlarından biri olmuştur. Modern kamusal alan, rasyonel ve seküler argümanların tartışıldığı saha olduğundan, yapısı gereği ayrıştırıcı ve üzerinde uzlaşma sağlanamaz olan dini argümanlar kamusal alana dahil olamaz (Köroğlu, 2014: 1487; Alkan, 2016: 177). Keza dini argümanların kamusal alana dahil olması, liberal demokrasinin eşit katılım ve tarafsızlık ideallerine aykırı bir durum olduğundan bu argümanların yeri özel alandır. Bu düşünce doğrultusunda bir sonraki başlıkta açıklayacağımız, kamusal politik tartışmanın sınırlama doktrini olarak karşımıza çıkan laik neden, liberal demokrasinin tarafsızlık ve eşit katılım ilkesinin gereği olarak hiçbir dine

referansla meşrulaştırılamayacağı ve bu argümanların özel alanın sınırları içerisinde kalması gerektiği düşüncesi üzerine kuruludur (Alkan, 2016: 176).

Özetle, liberal demokraside özel/kamusal alan ayrımı eşit, sınırlı ve tarafsız devlet idealinin bir sonucudur. Kamusal alan bir arada yaşamının getirdiği sorunların çözüm sahası iken, özel alan bireyin özgür iradesi ile tercihte bulunma ve eyleme hakkına sahip olduğu alandır. Aydınlanma geleneği içerisinde şekillenen kamusal alan, rasyonel ve seküler bir perspektife sahiptir. Bu nedenle rasyonel ve seküler olmayan iyi hayat anlayışı ve dünya görüşleri ki özellikle de dini argümanlar kamusal alanın dışına itilerek özel alana bırakılmıştır. Bu düşüncenin temelinde, çoğulcu toplumlarda barışın, devletin tüm iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine eşit mesafede durması ile sağlanabileceği öngörüsü vardır. Yine bu doğrultuda liberal teoride, demokrasinin ancak ve ancak laik ülkelerde varlığını koruyabileceği, katı ayrışmacı bir laiklik modeli ile çoğulculuğun muhafaza edilebileceği düşüncesi yer almaktadır.

1.5. Liberal Demokrasinin Sınırlama Doktrini: Laik Neden

Laiklik, en yalın ifade ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelmektedir. Laiklik düşüncesinin liberalizmin içerisinde temellendirilmesi, kamusal/özel alan ayrımı ile sınırlı ve tarafsız devlet ideallerinin bir sonucudur. Dolayısıyla laiklik, demokrasinin ancak dini argümanlardan arındırılmış bir devlette süregeleceği düşüncesi ile eşit katılım ve tarafsızlık idealinde olan liberal demokrasinin bir ön koşuludur. Öyle ki liberalizm içerisinde din ve devlet işlerinin ne tür bir laiklik modeli ile ayrılması gerektiği tartışmaları üzerine öne çıkan katı ayrışmacı ve tarafsızlık olarak laiklik modeli, devlet ile din arasına kesin bir set çekerek, devletin hiçbir dine referansla meşruluk talebinde bulunamayacağı düşüncesini savunur (Alkan, 2016: 174-176).

Bu anlayış doğrultusunda ortaya çıkan sınırlama doktrini, kamusal politik tartışmaya dahil olacak kişilerin, kamusal bir gerekçe olmadan yalnızca dini nedenlere dayanarak siyasi karar almalarını engellemenin bir yoludur. Liberal demokraside birey, iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine kendi karar verebilen rasyonel bireyler olduğundan, devletin kamusal politik alanı bu anlayışlara saygılı olacak şekilde düzenlemesi ve yine kamusal politik tartışmanın içeriğini rasyonel gerekçelere dayandırarak kabul edilebilir olmasını sağlamakla yükümlüdür. Bu nedenle liberal demokratik devlet, kamusal alana dini gerekçeler ile desteklenmiş argümanları dahil etmemeli, bir dinin diğerine öncelikli olmasına fırsat vermemelidir. Aksi durumda yani devletin bir inancı öncelikli konuma getirdiği noktada, birlikte yaşamının getirmiş olduğu çekişmeler, ancak kutuplaşmalara dönme tehlikesi ile karşı karşıya kalır (Eberle, 2006: 203-211; Alkan 2016: 182-183).

Liberal demokrasinin sınırlama doktrini olan laik neden, Robert Audi tarafından formüle edilen haliyle, bireylerin kamusal politik tartışmaya *laik mantıksal neden* ve *laik motivasyon* prensipleri dahilinde girmesi gerekliliğini ifade eder. Laik mantıksal neden, bireysel özgürlüğü kısıtlayan politika ya da yasaların, laik argümanlar ile gerekçelendirilmediği sürece bunların desteklenmemesi ve savunulmaması gerektiğini ifade eder. Laik mantıksal nedenin tamamlayıcı prensibi laik motivasyona göre ise bir kişi tarafından sunulmaya istekli olunan argümanlar, sadece laik mantıksal nedene dayanarak sunulmamalı, bu argümanlar kendilerini de ikna edici olacak şekilde yeterli laik nedenlerle motive edilmelidir. Belirtilen iki prensibi bir örnekle açıklamak gerekirse; sünneti savunan bir kişinin, bu düşüncesi için dini nedenlerinin yanı sıra yeteri kadar laik nedenin de olması gerekmektedir. Yine bu düşüncesinin laik nedene dayandığını, örneğin sağlıkla ilgili gerekçelerle sünnetin yapılması gerektiğine ikna olmalıdır. Eğer bu şartlar oluşmuyorsa da bu düşüncüyü savunmak için istekli olunmamalıdır. Görüldüğü üzere Audi'nin formüle ettiği laik neden, dini argümanlara dayanarak hiç kimsenin diğer dini inanışa sahip olanlar üzerinde bir üstünlük sağlamaması ve dini özgürlüklerin muhafaza edilebilmesi için liberal demokraside gerekli görülen prensipler bütünüdür (Audi, 1993: 687-691; Alkan, 2016: 183-184).

Özetle, laik neden, dini doktrinlerden türeyen argümanların kamusal politik alanı şekillendirmesine izin vermez. Kamusal alan, akıl yolu ile erişimin mümkün olduğu rasyonel ve seküler argümanlara açık olmakla birlikte dini doktrinlerden türeyen argümanlar da ancak rasyonel nedenler ile temellendirilirse bu alana dahil olabilir. Bu durum liberal demokrasinin eşit katılım ve tarafsızlık ideallerinin gerekliliğidir. Aksi durumda yani devletin bir dini inanışa taraf olduğu noktada ise eşit katılım ilkesinden de söz edilemez. Nitekim devlet tarafından öncelikli konuma getirilen dini inanış, rasyonel akıl yürütme yetisini ortadan kaldırarak kamusal alanı, o dinin inananları tarafından anlaşılır ve kabul edilir argümanların müzakere sahasına dönüştürecektir. Bu da halkın tümünün politik karar alma mekanizmasındaki etkinliğine ket vuracaktır (Sajo, 2008: 607; 2009: 109-110). Bununla birlikte bu dinin inananları tarafından kabul edilen tutum ve değerler, diğerlerine empoze edilmeye çalışılarak iyi anlayışlarının çoğulculuğunun ortadan kaldırılması tehlikesini doğuracaktır. Dolayısıyla liberal demokrasinin tarafsızlık ilkesinin ihlal edildiği yerde başta eşit katılım olmak üzere rasyonel ve eleştirel akıldan da dini ve ideolojik çoğulculuktan da bahsedilemez (Sajo, 2008: 606; 2009: 122, 126; Alkan, 2016: 183). Öyleyse liberal demokrasi, eşit katılım ve tarafsızlık idealinin gerektirdiği gibi laik temeller üzerine inşa edilmelidir. Liberal demokratik devletin görevi, hiçbir iyi anlayışı ve dünya görüşüne taraf olmaksızın bireysel özgürlükleri korumak ve kamusal alana eşit katılımı sağlayarak, farklılıklardan doğan çekişmeleri uzlaştırmaktır. Bu

doğrultuda sınırlama doktrini, bir dini inancın aşırı taleplerine karşın bireysel özgürlükleri, dolayısıyla da din ve vicdan özgürlüğünü korumanın aracıdır. Bir başka ifade ile, dinin kamusal alandaki görünümünü azaltan laik neden, özel alanda din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına almaya çalışmaktadır (Sajo, 2008: 619; 2009: 116, 122).

1.6. Sonuç

Sonuç olarak, liberal demokrasi bir iyi hayat anlayışına ve dünya düşüncesine referansla topluma kimlik oluşturmak yerine farklılıkları tanımayı ve bu farklılıkların bir arada yaşayabilmesini amaçlamaktadır. Bu durum liberal demokrasinin öncül ilkesi olan bireysel özgürlüğün maksimize edilebilmesi için gerekli görülen şartlardır. Dolayısıyla liberal demokrasinin tarafsızlık ilkesi de devletin tüm iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine eşit mesafede durması gerekliliğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda ortaya çıkan laik neden, kamusal alanı dini inanışlardan türeyen argümanlardan soyutlayarak, bunları özel alana itmiştir. Bu durumda başta müzakerenin dönüştürücü etkisi olmak üzere, kamusal alanın çoğulculuğu da zedelenmiştir. Peki bu sorun, liberal demokrasiye alternatif bir model olan John Rawls'un teorisinde nasıl değerlendirilmiştir? İkinci bölümde siyasal liberalizm ve örtüşen konsensus temelinde buna cevap aranacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS, SİYASAL LİBERALİZM VE ÖRTÜŞEN KONSENSUS

2.1. Giriş

Birinci bölümde, klasik liberalizme referansla liberal demokrasinin temel ilkeleri ve konsensus anlayışı üzerinde durmuştuk. Nasıl ki farklı demokrasi anlayışları var ise özellikle devlet tarafsızlığı noktasında ayrışan farklı liberal anlayışlar da mevcuttur. Bu ayrışmalar neticesinde ortaya çıkan eleştirilerden bazıları, birinci bölümde de kısaca üzerinde durmuş olduğumuz klasik liberalizmin idealize ettiği devlet tarafsızlığı ilkesinin mümkün olamayacağı, hatta olmaması gerektiği yönündeki görüşler ile kapsamlı liberalizm tarafından gelmektedir. Bir diğeri de kamusal politik tartışmanın kapsayıcılığına ilişkin olarak rasyonel konsensusun rasyonel ve seküler olmayan makul argümanları dışlayarak eşit katılım ve devlet tarafsızlığını olanaksız hale getirdiği, bu nedenle de çokkültürlülük ve çeşitliliği zedelediğine dair eleştirilerdir (Alkan, 2022c: 89-90). İşte bu eleştiriler doğrultusunda ikinci bölümde, John Rawls'un siyasal liberalizmi ve onun konsensus anlayışı üzerinde durulacaktır. Rawls'un siyasal liberalizmine geçmeden önce ise teorisinin öncülü olan “Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)” adlı eserinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

John Rawls, Bir Adalet Teorisi'nde, adil bir toplumda egemen olacak adalet ilkelerini bulmaya çalışmıştır. Teoride kapalı bir toplum tasvir eden Rawls, hakkaniyet olarak adalet düşüncesini ortaya koyarak, bu toplumun ilkelerinin belirlenme sürecinde hakkaniyetli olduğu takdirde adil ilkelere varılabileceğini ifade etmiştir. Bu adil süreci sağlamak için de teorisinin merkezine *başlangıç durumu* (original position) ve *bilgisizlik peçesi* (veil of ignorance) olarak adlandırdığı kuramsal öğeleri yerleştirmiştir. Rawls'a göre başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardındaki kişiler, cinsiyet, din, dil, etnik köken, ekonomik ve sosyal durum gibi avantaj ya da dezavantajlarını dair herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarından dolayı, adalet ilkelerini belirlerken kendileri için en iyi olanı seçmekle beraber aslında tarafsızca herkes için en iyi olanı seçeceklerdir. Dolayısıyla hakkaniyet olarak adaletin amacı, toplum için adil ilkeleri belirlemek olduğundan, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi de herkesin amacına hizmet eden bu birincil toplumsal değerlerin adil bir süreçte belirlenmesine hizmet edecektir (Rawls, 2020: 39-43). Bir Adalet Teorisi'ni yazdıktan sonraki süreçte, kapsamlı doktrinleri eleştirirken, hakkaniyet olarak adalet ile aslında kendisinin de kapsamlı bir doktrin ortaya koyduğu ve çoğulcu demokratik toplumların tek bir kapsamlı doktrin referans alınarak oluşturulamayacağı düşüncesinde olan Rawls, bu gerekçe ile teorisini yeniden ele almış, bu

doğrultuda da “Siyasal Liberalizm (Political Liberalism)” adlı eserinde görüşlerini sadece siyasal alan ile sınırlandırmıştır (Borovalı, 2006: xi-xiv; Çelik, 2016a: 85).

Rawls’un hakkaniyet olarak adalet teorisinden siyasal liberalizme geçişini özetleyerek başladığımız bu bölüm, siyasal liberalizm ve onun konsensus anlayışına odaklanacaktır. Bu kapsamda, siyasal liberalizm içerisinde yer alan siyasal adalet anlayışı, başlangıç durumu, muhakeme zorlukları, makul ve rasyonel birey ve makul çoğulculuk görüşleri açıklanacaktır. Sonrasında örtüşen konsensus ve kamusal neden ile siyasal liberalizmin sınırları değerlendirilecektir. Dolayısıyla, çalışmanın ikinci bölümü ile amaçlanan, “Rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara karşı siyasal liberalizm, liberal demokrasiye göre daha kapsayıcı mı?” sorusuna cevap aramaktır.

2.2. Siyasal Liberalizmin Teorik ve Normatif Varsayımları

Günümüz demokratik toplumlarının, çoğulluk ve çeşitliliğin gereği olarak farklı iyi hayat anlayışları ve dünya görüşlerine açık bir siyasal düzene sahip olmaları beklenmektedir. Rasyonel konsensus anlayışı doğrultusunda ortaya konan sınırlama doktrini olarak laik neden ile kamusal alana rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların dahil edilmediği liberal demokrasi ise çağın gerektirdiği çoğulluğu ve çokkültürlülüğü göz ardı ettiği, farklılıklara ve farklılıklardan doğan çeşitliliğe karşı kapsayıcı olamadığı gerekçesiyle birtakım eleştirilerin odak noktası haline gelmiştir. Bu eleştirilere karşı, ortaya koymuş olduğu siyasal liberalizm teorisi ile cevap veren Rawls, bu şekilde liberalizmin içerisinde kalmak suretiyle liberal demokrasiyi yeniden yapılandırmaya çalışmıştır.

Rawls’a (2019: 50) göre, liberal demokrasinin temsil, katılım ve meşruiyet krizi göstermektedir ki, var olan anayasal kurumlar özgür ve eşit bireyler arasında hakkaniyetli işbirliğini sağlama konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu doğrultuda siyasal liberalizm teorisi, “Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?” sorusu üzerinden, liberalizmin temsil, katılım ve meşruiyet krizine çözüm üretmeye çalışmıştır. (Rawls, 2019: 50). Teorisinde liberalizmin devlet tarafsızlığı ilkesine bağlı kalarak kamusal/özel alan ayrımını da koruyan Rawls, örtüşen konsensus fikri ile de rasyonel ve seküler olsun ya da olmasın tüm kapsamlı doktrinlere karşı eşit mesafede durarak, bu argümanların kamusal politik tartışmada yer almasını aşağıda da açıklayacağımız kamusal neden ve makuliyet kriterlerine bağlı tutmuştur. Dolayısıyla, artan çoğulculuk taleplerine karşın bireysel özerklik için dahi olsa devletin tek bir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü benimsememesi gerektiği düşüncesinde olan Rawls, bu düşüncesinin

gerektirdiği gibi kapsamlı hiçbir doktrine dayanmadan teorisini oluşturmuştur. Bu çerçevede farklı ve uzlaşmaz kapsamlı doktrinlere sahip bireylerden oluşan bir toplumun adil bir siyasal düzende yaşayabilmesi için gerekli olan şartların ne olduğuna odaklanmıştır. Keza, hakkaniyet olarak adalet anlayışının bu noktada yol gösterici olduğunu varsayarak buna bağlı iki temel prensip ortaya koymuştur:

a. Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.

b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır (Rawls, 2019: 51).

Rawls'a göre liberal perspektife sahip bir siyasal adalet anlayışının içeriğini temsil eden bu ilkeler, toplumdaki temel kurumları düzenlemekle beraber farklı ve uzlaşmaz kapsamlı doktrinler arasında eşitlik ve özgürlük ideallerini koruyarak anlaşmanın sağlanmasında aracı konumdadır (Rawls, 2019: 51-52). Başka bir deyişle bu ilkeler, temel yapıya ait kurumları, temel haklar ile birlikte eşitlik ve özgürlüklerin sağlanabilmesi için düzenleyerek çatışan iyi hayat anlayışları ve dünya görüşlerini uzlaştırmaya çalışır. Bu noktada hakkaniyet olarak adalet ile birlikte siyasal adalet anlayışından bahsetmek, siyasal liberalizmde adaletin nasıl konumlandırıldığını daha anlaşılır kılacaktır.

2.2.1. Siyasal Adalet Anlayışı

Rawls'un siyasal adalet anlayışına geçmeden önce, neden adaleti yalnızca siyasal alan ile sınırlı tuttuğunu açıklamak üzere siyasal ile kapsamlı doktrinler arasında yaptığı ayırmadan bahsetmek gereklidir. Bir doktrin, bireyin öznel davranışı, değer ve erdemleri ile aile ve topluluk ilişkilerini belirleyici tutum gösteriyor ise bu kapsamlı bir doktrindir. Bu doğrultuda Mill'in faydacılık prensibi gibi ahlaki doktrinler, hayatın her alanını düzenleyici işlev gördüklerinden dolayı kapsamlı doktrinlerdir. Buna karşın kapsamlı doktrinleri referans almadan, toplumun temel yapısı yani temel siyasi, ekonomik ve toplumsal kurumlara ilişkin makul bir anlayış çerçevesinde düzenleyici rol oynayan doktrinler ise siyasal doktrinlerdir (Rawls, 2019: 14-15). Bu doğrultuda teorileştirilen siyasal liberalizm, sadece siyasal alanı düzenleme gayesinde olduğundan kapsamlı doktrinlerden ayrılmaktadır.

Teorisini hiçbir kapsamlı doktrinle bağdaştırmadan açıklayan Rawls, hakkaniyet olarak adalet anlayışı ile de farklı ve uzlaşmaz kapsamlı doktrinlerin adilce bir arada bulunabilmesinin

arayışı içerisinde olmuştur. Buna göre hakkaniyet olarak adaletin pratikteki amacı; vatandaşların düşünce ve bilgileri doğrultusunda oluşacak olan siyasal anlaşmaya zemin hazırlayacak şekilde, hoşgörü anlayışını desteklemek üzere, uzlaşması zor kapsamlı doktrinlerden mümkün olduğunca bağımsız bir siyasal adalet anlayışı ortaya koymaktır. (Rawls, 2019: 55, 57).

Görüldüğü üzere siyasal adalet anlayışı hiçbir kapsamlı doktrine dayanmadan kendi başına yani desteksiz/asılı duran bir adalet anlayışı olmasının yanı sıra yalnızca siyasal alana ilişkin konulara yani toplumun en temel kurumları olan ve toplumsal işbirliğini sistematik hale getiren temel siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumlara uygulanmaktadır.³ Keza sadece siyasal alan ile özdeşleştirilen siyasal adalet anlayışı, kamusal kültürün yani yargıyı da içeren anayasal kurumların uygulama alanı olduğundan, arka plan kültürü olarak adlandırılan kilise, üniversite, dernek ve kulüplere de uygulanmaz (Rawls, 2019: 57-59). Bu noktada özel/kamusal alan ayrımını da öne çıkaran Rawls, siyasal adalet anlayışının temel haklar ile özgürlük ve eşitlik değerlerinin korunabildiği sürece sadece kamusal alana uygulanabileceğini ifade etmiştir. (Alkan, 2022b: 255; 2022c: 98-99). Bu çerçevede siyasal liberalizmde siyasal adalet anlayışının uygulanabilmesi için ilkelerin nasıl oluştuğu, teoride tasvir edilen toplumun ve bu toplumu oluşturan bireylerin hangi özelliklere sahip olduğunu açıklamak faydalı olacaktır.

2.2.2. Başlangıç Durumu

Başlangıç durumu, Rawls'un Bir Adalet Teorisi'nde de rastladığımız, toplum sözleşmelerindeki doğa durumuna denk gelen, tarihsel olmayan, varsayımsal konumdur. Siyasal Liberalizm'de yeniden ele alınan başlangıç durumu, toplumda adil iş birliğinin ve siyasal adalet anlayışının sürdürülebilmesini sağlayan anlaşmanın, uygun şartlar içerisinde belirlenebilmesi için gerekli temsili aracıdır. Buna göre, toplumsal iş birliğinin şartları, o topluma dahil olan özgür ve eşit bireyler tarafından, hiçbirinin diğerine oranla fazla pazarlık gücü bulunmaksızın, adil bir şekilde belirlenmelidir (Rawls, 2019: 67). Bu şartların oluşabilmesi için de başlangıç durumu ile birlikte yine adalet teorisinden aşına olduğumuz bilgisizlik peçesine gerek vardır.

Başlangıç durumunda, özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri, bilgisizlik peçesi altında olduklarından, ırklarına, cinsiyetlerine, etnik kökenlerine, kabiliyetlerine, toplumsal

³ Bahsedilen toplumun kapalı bir toplum olduğu, bireylerin bu topluma doğumla girip ölümle çıktığı unutulmamalıdır. Rawls'a göre ancak bu şekilde tasvir edilen bir toplumda, bireyler hayatları boyunca teoride yer alan adil ilkeleri tecrübe edebileceklerdir (Bkz. Rawls, 2019: 57).

konumlarına ve iyi hayat anlayışlarına dair hiçbir şey bilmemektedirler. Bilgisizlik peçesinin varlığı sayesinde oluşturulan bu kısıtla, bireyler sahip oldukları konumun ya da iyi hayat anlayışının lehine taraf tutmak yerine herkesin çıkarına olacak şekilde seçim yapmayı tercih edeceklerdir (Rawls, 2019: 68-70). Dolayısıyla başlangıç durumu, sahip oldukları farklılıklara rağmen birlikte yaşama arzusunda olan özgür ve eşit vatandaşların, bu arzularından kaynaklı yükümlülüklerini, temsilcileri aracılığıyla tarafsız bir şekilde belirledikleri noktadır.

Özetle, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi, özgür ve eşit vatandaşların nesilden nesile devam ettirecekleri toplumsal iş birliğinin şartlarının adilce belirlenmesini sağlayan temsili araçlardır. Nitekim bu temsili araçlar, toplumun temel kurumlarına uygulanacak siyasal adalet anlayışının adil bir şekilde belirlenip geliştirilmesinde önemli görülen varsayımsal durumlardır.

2.2.3. Makul ve Rasyonel Birey

Bir önceki bölümde anlatıldığı üzere klasik liberalizm bireyi, rasyonel tercih yapabilen akıl sahibi varlıklar olarak tanımlamıştı. Siyasal liberalizmde ise birey, liberalizmin bu kabulleriyle birlikte, birbirinden ayrı ve bağımsız fakat biri diğerini tamamlayan iki temel unsur olan makullük ve rasyonellik ölçütleriyle tanımlanmıştır. Buna göre kişi, toplumsal işbirliğini sürekli hale getirecek adaletin ilkeleri belirlenirken, karşılıklılık fikri⁴ doğrultusunda kendisinden başka diğerlerini de özgür ve eşit vatandaşlar olarak görüp onların da aynı doğrultuda hareket edeceğini düşünerek adaletin ilkelerine dair önerilerde bulunur, diğerlerinin fikirlerini tartışır ve kısmen kendi aleyhine olacak kararlar olsa da sonuçta belirlenen adalet ilkelerine uymaya istekli olup uymadığı takdirde cezalandırılacağını bilir ise makul birey olarak kabul edilir. Rasyonellik ölçütü ise bireyin amaç ve çıkarlarına yönelik tercihlerde bulunabilen bir özne olmasından kaynaklı olarak bu amaç ve çıkarlarını neden ve nasıl benimseyip onayladığı ve hangisini hangisine öncelediği ile ilgilidir. Aynı zamanda rasyonel birey, başka şeylere karşı sevgi ve bağlılık gösteren bireyler olduğundan, yalnızca kendi çıkarları peşinde koşmak yerine bu durumu dengelemeye çalışırlar (Rawls, 2019: 93-94).

Siyasal liberalizmde rasyonel ve makul kavramlarının birbirinden ayrı ve bağımsız olduğunu belirtmiştik. Bunun sebebi iki temel unsur olan makuliyet ve rasyonelliğin birbirinden elde edilememesiyle ilgilidir. Aksi durumda makuliyet ve rasyonelliğin ayrı iki temel olması

⁴ Karşılıklılık fikri, Rawls'a göre bireylerin fedakarlığını gerektiren tarafsızlık düşüncesini temsil eden genel fayda ile bazı durumlarda avantaj elde etmesi anlamına gelen karşılıklı fayda durumları arasında yer alan ve adalet ilkeleri doğrultusunda ortaya çıkan ilişki biçimidir (Bkz. Rawls, 2019: 61-62).

yerine birinin diğetine temel oluşturması beklenirdi. Lakin siyasal liberalizm makul ve rasyonelliğı içeriğindeki ahlaki yetenekler, iyi anlayışları ve adalet hissi doğrultusunda birbirinden ayrı ve bağımsız iki temel kavram olarak değeriendirirse de aynı zamanda biri olmadan diğeri olamayacağı görüşünde olduğı için birbirlerini tamamladığını da savunmaktadır. Bu düşünceye göre, sadece makullük ölçütüne uygun birey toplumsal iş birliğı içerisinde elde edeceği amaçlara sahip olamaz ya da sadece rasyonel olan birey adalet hissinden yoksun, adil iş birliğı için uyumsuz bireydir (Rawls, 2019: 94-96).

Rasyonellikten farklı olarak makuliyet aynı zamanda kamusal olmayı da karşılar. Bu durum makul bireyin tanımından da anlaşılacağı üzere diğlerinin kamusal alanına girerek adalet ilkelerinin belirlenmesi için öneride bulunma ve tartışmaya dahil olmakla alakalıdır. Dolayısıyla makul olunduğı takdirde başkalarının kamusal alanına girerek, toplumsal iş birliğinin şartları belirlenebilir ve birlikte yaşamının getirmiş olduğı avantajlar ve dezavantajlar paylaşılabılır. Fakat güven ve paylaşımın olmadığı bir toplumda iş birliğinin gerektirdiğı ilkeler olsa da bireyin bu ilkeler doğrultusunda rasyonel kararlar alması ya da bunlardan bir çıkar elde etmesi olanaksızdır (Rawls, 2019: 97).

Siyasal liberalizmde makul ve rasyonel bireyler kendilerini üç nedenden dolayı özgür vatandaşlar olarak görürler: İlk olarak, sahip oldukları ahlaki yetenekler doğrultusunda kendilerine bir iyi anlayışı oluşturmaları, bu iyi anlayışını değıştirmeleri ve rasyonel olarak bunu takip edebilmeleri açısından; ikinci olarak, iyi anlayışlarından türeyen argümanların doğrulayıcı kaynaklarının kendileri olmaları açısından ve son olarak, kendi iyi anlayışları doğrultusunda belirledikleri amaçlarının sorumluluklarını üstlenmeleri açısından özgürdürler. Bu nedenlerden dolayı özgür bireyler aynı zamanda hem rasyonel hem de tam özerktirler. Rasyonel özerklik, başlangıç durumunda bireylerin oluşturduğı, değıştirdiğı ve takip ettikleri bir iyi anlayışı doğrultusunda sahip oldukları ahlaki yetenekleriyle girdiğı müzakerelerde, temsil ettikleri kişilerin üst düzey menfaatlerini korumaya istekli olmaları ve diğeleri ile anlaşabilme kapasitelerinde kendisini gösterir (Rawls, 2019: 115, 117). Siyasal değeri taşıyan tam özerklik ise, özgür ve eşit vatandaşların başlangıç durumunda belirledikleri siyasal adalet anlayışının prensipleri benimsendiğinde, kamusal alanda bu prensiplere uygun davranışta bulunulduğunda ve yine bu prensiplerin temel hak ve özgürlükler üzerinde sağladığı güvenceden yararlanıldığında, dolayısıyla da kamusal hayata dahil olup kolektif özerklik paylaşıldığında gerçekleşir (Rawls, 2019: 120).

Bununla birlikte makul ve rasyonel bireye atfedilen bir diğeri özellik olan makul ahlak psikolojisine değinmek gereklidir. Rawls'a göre makul ahlak psikolojisi insan doğası ile elde edilen değeri, siyasal adalet anlayışından ortaya çıkan bir ahlak psikolojisidir. Bu çerçevede,

makul ahlak psikolojisinin siyasal adalet anlayışının prensiplerine uygun makul birey anlayışı ve buna bağlı vatandaşlık idealini belirlemeye çalışan felsefî bir niteliği olduğu söylenebilir (Rawls, 2019: 129-130).

Özetle siyasal liberalizmde birey, özgür ve eşit vatandaşların olduğu bir toplumda adil iş birliğinin şartlarını herkesin kabul edeceği şekilde belirlemek, bu ilkelerden rasyonel amaçları doğrultusunda yeri geldiğinde herkes gibi çıkar elde etmek isteyen, fakat ilkeler aleyhine olsa dahi bunlara uymaya istekli olan makul ve rasyonel kişilerdir. Makul ve rasyonel bireye atfedilen özellikler, rasyonel ve tam özerklik ile birlikte makul ahlak psikolojisi düşüncesiyle de tamamlanmaktadır. Ancak bireyin bu unsurlar çerçevesinde düzenlendiği bir toplum, yani kimsenin kimseye öncelikli olmadığı, iş birliğinin şartlarının bu durumlarda belirlendiği ve buna uyma konusunda istekli olduğu dolayısıyla da bu kararlar çerçevesinde rasyonel amaçlara sahip olduğu durumda ortaya çıkan ahlaki yetenekler o toplumun erdemli olduğunun göstergesidir.

2.2.4. Muhakeme Zorlukları

Siyasal liberalizmde bireyin makullük ve rasyonellik ölçütleriyle değerlendirildiğini, bu ölçütlere göre adaletin ilkeleri için önerileri olan, diğerlerinin fikirlerini tartışmaya değer gören, yeri geldiğinde kendi çıkarlarını da düşünen ve bu yönde tercihte bulunan ama ilkeler aleyhine olsa bile toplumsal iş birliğinin adil şartlarına uymaya istekli olan kişilerin makul ve rasyonel birey olduğunu belirtmiştik. Lakin bu makul ve rasyonel bireyler arasında birtakım farklılıklardan kaynaklı makul anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Rawls'a göre muhakeme zorlukları olarak adlandırılan ve makul nedenlerden kaynaklı olan bu anlaşmazlıklar, akıl ve muhakeme yeteneği doğru kullanılsa dahi siyasal hayatın olağan akışında rastlanılabilecek olası kazalardır (Rawls, 2019: 98-99).

Rawls'a göre makul bireyler, akıl kullanma yetisiyle beraber bir iyi anlayışı ve adalet duygusuna sahip kişilerdir. Birey sahip olduğu bu kapasite sayesinde bir konuya ilişkin kendi değer yargılarına göre akıl yürütüp çıkarımda bulunabilir ve böylece bir sonuca varabilir. Özellikle dini, felsefî ve kültürel ve benzeri kapsamlı doktrinlerin temel olduğu iyi anlayışları söz konusu olduğunda, bireylerin birbirinden farklı sonuçlara varması muhtemeldir. Buna göre muhakeme zorlukları, bireyin bir düşüncede ısrarcı olması ve onu zorbalıkla diğerlerine de dayatmasından kaynaklı değildir. Makul bireyler herkesin tek bir iyi anlayışı ve dünya görüşü etrafında birleşemeyeceğinin, böyle bir düşüncüyü herkese dayatamayacaklarının farkındadırlar. Muhakeme zorluklarının esas nedeni, bir konuya ilişkin sunulan argümanların karmaşık ya da yetersiz olması ve konu üzerinde değerlendirme yapmanın zorluğu ile ilgilidir.

Bunun yanı sıra bireylerin sahip olduğu iyi yaşam anlayışı, geçmiş tecrübeleri ve buna bağlı olarak hayatlarında neye öncelik verdiklerinin farklılığı muhakeme zorluklarını ortaya çıkarmaktadır. Başka bir ifade ile özellikle kapsamlı doktrinler söz konusu olduğunda argümanların muğlak ve yetersizliğiyle birlikte insan aklının da sınırlılığı sonucunda farklı yargıların ortaya çıkması tabii bir durumdur. Dolayısıyla insan aklının sınırlılığı ve farklılığının kaçınılmaz bir sonucu olan muhakeme zorlukları, farklı iyi hayat anlayışları ve dünya görüşlerindeki çoğulculuğun da kaynağıdır (Rawls, 2019: 100-101; Bkz. Çelik, 2016a: 90-91; 2016b: 191).

Görüldüğü üzere, sahip olduğu iyi anlayışı ve adalet duygusuyla beraber aklını kullanma yetisine sahip makul birey, özgür aklın aslında farklılığın ve çeşitliliğin kaynağı olduğunun bilincinde olduğu gibi muhakeme zorluklarının da farkındadır. Bu nedenle makul birey, kendi iyi hayat anlayışı ve dünya düşüncesini başkalarına empoze etmek yerine kompleks ve muğlak durumlar söz konusu olduğunda herkesin farklı sonuçlara varabileceğini bilmektedir. Nitekim siyasal liberalizmde muhakeme zorlukları düşüncesi ile herkesin üzerinde hemfikir olacağı evrensel bir iyi anlayışının olmasının imkansızlığı ortaya koyularak, bireylerin özgür aklının bir sonucu olan farklı iyi hayat anlayışları ve dünya görüşlerindeki çoğulculuğa vurgu yapılmıştır. Bu noktada muhakeme zorluklarıyla beraber bir sonraki başlıkta üzerinde duracağımız makul çoğulculuk fikri de ön plana çıkarılmıştır.

2.2.5. Toplum Düşüncesi ve Makul Çoğulculuk

Siyasal liberalizmin toplum düşüncesi ne bir cemaat ne de bir birlik ile ilişkilendirilebilir. Rawls'un teoride anlattığı üzere, üyelerin doğumla girip ölümle çıktığı, hakkaniyetli iş birliğinin şartlarının nesilden nesile aktarıldığı, sonsuza kadar devam edecek kapalı bir toplum söz konusudur. Bu toplum belirtildiği gibi hakkaniyetli iş birliği sistemine tabii iyi düzenlenmiş bir toplumdur (Rawls, 2019: 84). Bu noktada hakkaniyetli iş birliği sistemi ile iyi düzenlenmiş toplum düşüncesini daha açık bir şekilde ifade etmekte fayda vardır.

Hakkaniyetli bir toplumsal iş birliği sistemi, ilkeleri bir otorite tarafından topluma dikte edilmeksizin, katılımcılarının hepsi tarafından kabul edilen dolayısıyla da kamusal alanda tanınmış kural ve prosedürler ile belirlenmiş ve nesilden nesile aktarılacak faaliyetler bütünü olarak ifade edilebilir. Düzenleyici niteliğe sahip toplumsal iş birliği ilkeleri, özgür ve eşit vatandaşların kendileriyle birlikte diğerlerinin de kabul ettiğini varsayarak onayladığı kurallardır. Bu durumda karşılıklılık ilkesini de içinde barındıran toplumsal iş birliği kuralları, adil olarak herkesin maksadına uygun bir biçimde bu ilkelerden faydalanmasını sağlamaktadır. Bu doğrultuda toplumsal iş birliği sisteminin ilkeleri katılımcıların kendi değerleri ya da

rasyonel avantajları fikrini de içererek kendi perspektiflerinden ulaşmaya çalıştıkları amaçları da göstermektedir. Belirtmek gerekir ki toplumsal iş birliğine katılanların bu ilkelere bağlı olarak sahip olduğu iki ahlaki yetenek bulunmaktadır. Bunlar, adalet hissi kapasitesi ve iyi anlayışı kapasitesidir. Adalet hissi kapasitesi, hakkaniyetli toplumsal iş birliğinin temeli olan siyasal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve davranışlarını buna göre düzenlemeyi yani diğerleriyle olan ilişkilerinde bu adalet ilkelerine göre hareket etme isteğidir. İyilik anlayışı kapasitesi ise bireyin rasyonel olarak menfaatini ya da kendi iyiliğini belirleme, değiştirme ve bu rasyonel tercihini takip etmesini ifade etmektedir (Rawls, 2019: 61-64). Bu çerçevede siyasal adalet anlayışı temelinde oluşturulan hakkaniyetli bir iş birliği sistemine göre düzenlenmiş bu kapalı toplumun aynı zamanda iyi düzenlenmiş bir toplum olduğu da söylenebilir.

Rawls'a göre toplumun, iyi düzenlenmiş bir toplum olarak değerlendirilebilmesi için üç kriter gereklidir. İlk olarak, adalet ilkelerinin özgür ve eşit vatandaşların hepsi tarafından kabul edildiği ve yine bütün vatandaşların bu ilkeleri kabul ettiğini diğerlerinin de açıkça bildiği bir toplum olması gerekmektedir. İkinci olarak, toplumun temel yapısına ilişkin kurumların yani temel siyasi, ekonomik ve toplumsal kurumların siyasal adalet ilkelerine uyumlu olduğu bilinmektedir. Son olarak ise toplumun üyeleri sahip oldukları adalet hissi doğrultusunda siyasal adalet anlayışına uyumlu olan bu temel kurumlara uygun hareket etmektedirler. Kamusal alanda tanınan siyasal adalet anlayışa göre düzenlenmiş bu toplum, adalet hissi ve iyilik kapasitesine sahip makul ve rasyonel bireylerden oluştuğundan, basit çoğulcu bir toplumdan ziyade makul çoğulculuk ile nitelendirilmektedir (Rawls, 2019: 79-80). Bu noktada basit çoğulculuk ile makul çoğulculuk arasındaki farkı gösterebilmek adına kısaca basit çoğulculuktan bahsetmek yerinde olacaktır.

Basit çoğulculuk, farklı kültür, inanç ve değerleri içerisinde barındıran ve bu nedenle çeşitli iyi anlayışları ve dünya görüşlerine sahip bireylerden oluşan toplumu ifade etmek için kullanılır. Fakat bu toplumun üyeleri, kendi kültür, inanç ve değerleri dışında kalan diğer iyi anlayışlarına karşı hoşgörülü olmak zorunda hissetmezler. Dolayısıyla farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerinden ortaya çıkan çeşitlilik onlar için benimsenebilecek ya da saygı duyulacak bir şey değildir. Böyle bir toplumda her bireyin kendi iyi hayat anlayışını diğerlerinden üstün görmesi, farklı doktrinler arasında çatışmaya neden olacaktır. Nitekim diğerlerine oranla daha güçlü bir konumda yer alan bir doktrin, farklılık ve çeşitliliğe tehdit oluşturacak şekilde baskı yolu ile kendi iyi hayat anlayışını diğerlerine empoze etmeye çalışarak var olan çoğulculuğa da ket vuracaktır (Çelik 2016a: 91; 2016b: 192).

Görüldüğü üzere makul bireylerin olmadığı bir toplumda muhakeme zorluklarıyla beraber makul çoğulculuktan bahsedilemeyeceği gibi bu durum ancak basit çoğulculuk ile

karşılanabilmektedir. O halde makul çoğulcu bir toplumun esas unsuru muhakeme zorluklarının farkında olan makul bireylerdir denilebilir. Makul bireylerin oluşturduğu makul çoğulcu toplumda farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşleri olmakla birlikte bu anlayışlara karşı bir saygı söz konusudur. Başka bir ifade ile makul bireyler, muhakeme zorluklarının bilincinde kişiler olduklarından, sahip oldukları iyi anlayışlarının yanında diğerlerinin iyi anlayışlarına da aynı derecede saygı gösterip, bunları benimsenmeye değer görürler. Böyle bir durumda yani muhakeme zorluklarının bilincinde makul bireylerin oluşturduğu makul çoğulcu toplumda, farklı iyi anlayışları arasında bir çatışma olması olası değildir. Çünkü makul bireyler diğer iyi anlayışlarını da saygı gösterip ve benimsenmeye değer bulduklarından, kendi iyi anlayışlarını diğerlerinden üstün görme ya da bunu diğerlerine empoze etme çabasında olmazlar (Çelik, 2016a: 91; 2016b: 194).

Görülmektedir ki muhakeme zorlukları, makul birey ve makul çoğulculuk aslında siyasal liberalizmin hoşgörü anlayışıyla da yakından ilgilidir. Geniş bir hoşgörü anlayışının temsili olan bu ana unsurlar sayesinde, birbirinden farklı ve kıyaslanamaz olan makul kapsamlı doktrinler ve bu kapsamlı doktrinlere bağlı gelişen iyi anlayışları, siyasal liberal demokraside özgür ve eşit bir şekilde bir arada yaşayabilmektedirler. Böyle bir toplumda siyasal adalet anlayışının ilkelerine de tam bağlılık söz konusudur. Çünkü siyasal adalet anlayışının prensipleri sayesinde kendi iyi anlayışlarını hiçbir baskıya maruz kalmadan, özgürce seçebilen bireyler, siyasal alanda da makul çoğulculuğun gerektirdiği gibi eşit vatandaşlar olarak yer almaktadırlar. Başka bir ifade ile makul çoğulcu toplumda makul bireyler, siyasal adalet anlayışının prensipleri doğrultusunda özel alanda özgür, siyasal alanda eşit bireyler olarak karşımıza çıkmaktadır (Çelik 2016a: 92; 2016b: 194). Son olarak belirtmek gerekir ki vatandaşları özgür ve eşit bireyler olarak gören siyasal adalet anlayışının prensipleri de ilerleyen bölümlerde açıklayacağımız örtüşen konsensus ile güvence altına alınarak istikrarlı bir adil düzenin zemini bu sayede oluşturulmuştur.

2.3. Örtüşen Konsensus ve Kamusal Neden

Siyasal liberalizmin, “Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?” sorusuna yanıt arayan bir teori olduğu daha önce belirtilmişti (Rawls, 2019: 50). Buraya kadar olan kısımda bu soruya ilişkin olarak siyasal liberalizmin temel varsayımları olan siyasal adalet anlayışı, başlangıç durumu, makul birey, makul çoğulculuk ve muhakeme zorlukları aracılığı ile teoride yer alan hakkaniyetli toplumsal iş birliği süreci ve vatandaşlık idealinin ne olduğu açıklanmaya çalışıldı. Şimdi ise

bu varsayımlar doğrultusunda hakkaniyetli iş birliği sistemi ile iyi düzenlenmiş demokratik makul çoğulcu toplumda birlik ve istikrarın nasıl saklanılacağına odaklanılacaktır. Bu çerçevede çalışmanın bu kısmında siyasal liberalizmin siyasal adalet anlayışıyla birlikte bir diğer ana düşüncesi olan örtüşen konsensusa ve buna bağlı olarak kamusal nedene yer verilecektir.

2.3.1. Örtüşen Konsensus

Siyasal liberalizmde siyasal adalet anlayışıyla birlikte merkezi öneme sahip diğer bir düşünce olan örtüşen konsensus, bireylerin muhakeme zorluklarından kaynaklı olarak sahip olduğu farklı iyi anlayışlarının oluşturduğu makul çoğulcu bir toplumda, bu farklılıkların barış içerisinde yaşayabilmesinin ve toplumun istikrarlı olabilmesinin koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır (Rawls, 2019: 171). Bu nedenle örtüşen konsensus fikrinin, toplumsal birliğin temeli olan anayasal anlaşmaya karşılık gelen bir toplumsal sözleşme niteliği taşıdığı söylenebilir (Çelik, 2016a: 93; 2016b: 192).

Örtüşen konsensusun anayasal anlaşmaya karşılık geldiğini ifade etsek de aralarında önemli farklılıklar bulunduğunu belirtmek gerekir. Örtüşen konsensus, makul çoğulcu bir toplumda yaşayan makul bireylerin üzerinde hemfikir olduğu bir anlaşmadır. Belirtmek gerekir ki örtüşen konsensus, makul kapsamlı doktrinlerin görüş birliğini ifade ettiğinden makul çoğulcu toplum için geçerlidir, basit çoğulculuk olgusu ile bağdaştırılamaz (Rawls, 2019: 181). Daha açık bir ifade ile örtüşen konsensus, farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşüne sahip, dolayısıyla da farklı ve kıyaslanamaz kapsamlı doktrinleri benimseyen özgür ve eşit vatandaşların her birinin hiçbir kapsamlı doktrine dayanmaksızın oluşturulacak konsensusun adil olduğunu ve bundan türeyen adalet ilkelerinin de toplumsal iş birliğini hakkaniyetli bir biçimde düzenlediğini varsayarak onayladıkları anlaşmadır. Böyle bir durumda makul bireyler, makul kapsamlı doktrinleri kendi perspektifleri doğrultusunda onaylayacaktır. Keza, bütün kapsamlı doktrinlerden bağımsız ama aynı zamanda bu kapsamlı doktrinlerin onayıyla kabul edilen konsensusun ve yine onun belirlediği adalet ilkelerinin herkes için adil olması beklenmektedir. Yine bu çerçevede varılan konsensusun belirlediği adalet ilkelerinin de yukarıda belirttiğimiz gibi çoğulcu yapının korunabilmesi adına yalnızca siyasal alan ile sınırlandırılması gereklidir. Bu nedenle örtüşen konsensus neticesinde ortaya çıkan adalet ilkeleri, toplumun temel yapısını düzenleyen kurumlara, yani temel toplumsal, ekonomik ve sosyal kurumlara uygulanarak sadece siyasal alan ile sınırlandırılmış, özel alan bu kapsamın dışında bırakılmıştır (Rawls, 2019: 172; Çelik, 2016a: 93-94, 2016b: 192).

Bununla birlikte, anayasal bir rejimde özgür ve eşit vatandaşların elinde olan siyasal gücün hangi ilke ve idealler doğrultusunda kullanıldığında meşru kabul edileceğinin yanıtı da örtüşen konsensus ile verilmektedir. Buna göre siyasal gücün kullanımı, ancak özgür ve eşit vatandaşların ortak akılla onaylayacakları anayasanın ilke ve idealleri ile uyumlu olduğu takdirde yerindedir. Liberal meşruiyet ilkesi olarak adlandırılan bu duruma göre anayasal esaslar ya da adalet ile ilgili ortaya çıkan sorunlar da bu ilke ve idealler doğrultusunda siyasal değerlere bağlı kalınarak çözümlenmelidir. Bu durumda özgür ve eşit vatandaşların ortak akıyla kabul edilen örtüşen konsensus, siyasal gücün kullanımının da meşruluk ölçüsüdür (Rawls, 2019: 174-175).

Görüldüğü üzere örtüşen konsensus ile özgür ve eşit vatandaşların benimsedikleri farklı ve kıyaslanamaz makul kapsamlı doktrinler doğrultusunda ortaya çıkan siyasal anlayışlar, doğru ya da kendi iyi anlayışlarına göre makul kabul edilmektedir. Bu şekilde siyasal adalet anlayışının ilkeleri de özgür ve eşit vatandaşların kendi perspektifleri, yani kendi iyi anlayışlarına göre doğru ya da makul kabul edilir (Rawls, 2019: 187). Böylece makul çoğulcu toplumda muhakeme zorluklarının bilincinde olan makul bireylerce kendi perspektiflerine göre değerlendirip kabul ettiği örtüşen konsensus, ortak aklın eseri olduğundan toplumun barış ve istikrarının temel unsuru niteliği taşımaktadır.

Bu noktada örtüşen konsensusa yönelik Rawls'un belirtmiş olduğu dört itirazın açıklanması, örtüşen konsensusun yapısını daha açık bir şekilde ortaya koymak açısından faydalı olacaktır. Bu itirazların ilki ve en önemlisi örtüşen konsensusun bir *modus vivendi* olduğuna yönelik olmalıdır. Kökleri Hobbes ve Hume'un uzlaşma anlayışına dayanan *modus vivendi*, Cambridge Dictionary'de yer alan ifadeye göre "Farklı görüş veya inançlara sahip kişi veya grupların birlikte çalışmasına veya yaşamasına izin veren bir düzenleme." anlamına gelmektedir. Uluslararası ilişkilerdeki anlamına göre ise ulusal amaç ve çıkarları nedeniyle çatışan iki devlet arasında varılan uzlaşma neticesinde yapılan anlaşmayı ifade etmektedir. Bu şekilde yapılacak anlaşma ile taraflar maksimum çıkar elde edemese de akılcıca ve tedbirli davranarak minimum beklentilerini karşılamalıdır. Anlaşmada tarafların verecekleri taviz ve elde edecekleri çıkarlar ise sahip oldukları güç ve pazarlıktaki pozisyonlarına göre değişmektedir. Tarafların güç ve pazarlıktaki pozisyonlarına göre yapılacak bu anlaşma sürekli değil geçici bir anlaşmadır. Çünkü tarafların güç ve pozisyonları değişiklik kazandığında verecekleri tavizler ve elde edecekleri çıkarlar da farklılık kazanacağından, uzlaşının hangi noktada olacağı da buna bağlı olarak değişecektir (Uslu, 2014: 1544; Rawls, 2019: 183-184). Siyaset teorisine aktarılan *modus vivendi*, siyasal pazarlıkta bireylerin ya da grupların sahip olduğu güç doğrultusunda elde edecekleri çıkarlara göre yapılacak geçici anlaşmayı da ifade

etmektedir. Bu durumda yapılacak geçici bir anlaşma, bireylerin ya da grupların siyasal pazarlıktaki gücüne bağlı olduğundan toplumda birlik, adalet ve istikrarın olması da beklenemez (Rawls, 2019: 184).

Modus vivendiye dair verilen bu bilgiler aslında örtüşen konsensusun neden bir modus vivendi sayılamayacağını göstermektedir. Rawls'un örtüşen konsensus ile varmak istediği asıl nokta adil ve istikrarlı bir toplum düzenidir. Örtüşen konsensus belli kişi ya da grubun çıkarlarını temsil eden bir anlaşma değil, özgür ve eşit vatandaşların her birinin iyi anlayışlarını yansıtan bu nedenle de ahlaki zeminde kabul edilmiş adil bir ahlaki anlayıştır. Bu durum istikrar düşüncesi ile de bağıntılıdır. Özgür ve eşit vatandaşların kabul ettikleri bu anlaşma, her birinin iyi hayat anlayışını yansıttığı için ahlaki zeminde kabul gördüğünden, toplumdaki güç dağılımları değişse bile örtüşen konsensusa olan bağlılık geri çekilmeyecek, her vatandaş örtüşen konsensusu kendi perspektifinden desteklemeye devam edecektir. Bu şekilde kabul edilen bir anlaşma, çıkar veya güce göre şekil almadan ahlaki zeminde kabul görüp istikrarı sağlama gayesinde olduğundan modus vivendiden önemli ölçüde ayrılmaktadır (Rawls, 2019: 184-185).

Örtüşen konsensusa yönelik ikinci itiraz, siyasal adalet anlayışı üzerinden gelmektedir. Bu itiraz, örtüşen konsensusun belirlendiği siyasal adalet anlayışının prensiplerini hiçbir kapsamlı doktrine dayandırmaksızın oluşturmanın, inşacı anlamda makuliyete karşı gelerek, siyasal adalet anlayışının doğruluğu konusunda şüphe ve kayıtsızlık olduğuna ilişkindir. Rawls'un bu itiraza yönelik cevabı ise siyasal adalet anlayışı noktasında şüphe ve kayıtsızlığın olması hatta bu anlayış ile çatışma halinde olmak, birçok kapsamlı doktrini karşı karşıya getireceğinden, böyle bir durumda örtüşen konsensusun de gerçekleşme olasılığının yok olacağıdır. Bu nedenle siyasal adalet anlayışı, hiçbir dini, felsefi ve ahlaki doktrinin doğruluğuna yönelik itirazda bulunmadan, bu doktrinleri benimseyen bireylerin perspektiflerinden oluşturulduğu için bu anlayış onların nezdinde doğru ya da kendi kapsamlı doktrinine göre makul kabul edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte siyasal adalet anlayışının şüphe ya da kayıtsızlık doğrultusunda bir kapsamlı doktrinin argümanlarını peşinen reddetmesi de birtakım sorunların siyasal alanın dışına itilip kargaşaya yol açması anlamına gelmektedir. Böyle bir reddediş yerine siyasal alanın gündeminde olacak meseleler ile olamayacak meseleler arasında bir ayırımın yapılması siyasal adalet anlayışının kabul edilebilirliği açısından daha doğrudur (Rawls, 2019: 186-189).

Örtüşen konsensusun üçüncü itirazı ise bu konsensusun bir modus vivendi olmasa dahi uygulanabilir bir siyasal anlayışın genel ve kapsamlı olması gerektiğine yöneliktir. Bu itiraza göre genel ve kapsamlı bir doktrin referans alınmadan oluşturulan adalet anlayışının, kamusal

alandaki karşılaşılabilir sorunları çözmesi beklenemez. Bu nedenle de çatışmaların halledilebilmesi için genel ve kapsamlı bir doktrine ihtiyaç vardır. Bu itiraza karşılık Rawls, örtüşen konsensusun hiçbir kapsamlı doktrin referans alınmadan oluşturulan bir siyasal adalet anlayışı tarafından formüle edildiğini bu nedenle de çoğulcu olduğunu ileri sürmüştür. Örtüşen konsensus, siyasal olanın yanında siyasal olmayan değerlerinde olduğu bir bütündür ve bu bütün özgür ve eşit vatandaşların iyi anlayışlarından doğmuştur. Böyle bir görüş birliğinin olduğu yerde, bireyler temel hak ve özgürlüklerinin korunduğunu, eşit siyasal haklara sahip olduklarını ve kendi iyi hayat görüşlerini adil şartlar altında devam ettirebileceklerini bildiklerinden, diğerlerinin de iyi hayat görüşlerini benimsenmeye değer görecektir. Bu nedenle de bu siyasal kültür içerisinde yetişmiş ve bu kültürün temel değerlerini benimsemiş olan vatandaşlar arasında gerçekleşecek siyasal iş birliği, karşılıklı saygı temelinde devam edeceğinden bir çatışma ortamının olması da düşünülemez. Görüldüğü üzere muhakeme zorluklarının bilincinde makul bireylerin olduğu makul çoğulcu bir toplumda, genel ve kapsamlı bir doktrinin referans alınması mecburiyeti de yoktur (Rawls, 2019: 191-194).

Son itiraz ise örtüşen konsensusun ütöpik olduğuna yani örtüşen konsensusu ortaya çıkarabilecek ya da istikrarlı kılabilir hiçbir toplumsal, psikolojik ya da siyasal gücün olmadığına dairdir. Rawls, bu itiraza karşın örtüşen konsensusu iki aşamada ortaya koyar: İlki daha dar ve yüzeysel olan anayasal görüş birliği ve ikincisi daha geniş ve derin olan örtüşen konsensus aşamasıdır. Anayasal görüş birliği, siyasal liberalizmin birey ve toplum anlayışına ya da ortak kamusal anlayışa dayanmaksızın salt belli liberal ilkeleri karşılayan aşamadır. Buna göre toplum içerisindeki sınıflar ve çıkarlar ile birlikte liberal ilkeleri tercih edip etmeyenler arasındaki rekabeti düzenleyecek bir seçim prosedürünü içermektedir. Anayasal görüş birliği, belli liberal ilkelerin bir modus vivendi gibi kabul edilip toplumdaki temel siyasal kurumlara yansıtılmasıdır. Bu durum toplum içerisinde iç savaşa sürükleyecek çatışmaları engelleyebilmek amacı ile isteksizce kabul edilen bir modus vivendi olarak kabul edilebilir (Rawls, 2019: 194-195).

Bununla birlikte kabul edilen bu liberal ilkeler, toplumdaki temel siyasal kurumları düzenlediğinde anayasal görüş birliği için gerekli üç şart da gerçekleşmiş olur. İlk olarak bir modus vivendiye karşılık gelen anayasal görüş birliği, siyasal kurumları düzenleyen belli liberal ilkeler sayesinde, bir takım siyasal hak ve özgürlükleri de bir daha değişmemek üzere ele alarak bu konuları siyasal gündem ve toplumsal çıkar çatışmalarının dışına çıkarır. Böylece makul çoğulculuk olgusu dikkate alındığında, bu konular üzerinde derin ayrılıklar yaşayarak çatışma ortamına hazır olan basit çoğulculuk da geride bırakılmış olacaktır. İkinci şart, liberal adalet ilkelerinin uygulanabilirliğine ilişkin kamusal akıl türü ile ilgilidir. Buna göre, liberal ilke ve

kurallar vatandaşların tümünün akıl yürütme ve tartışma yollarına açık olmakla birlikte bilimsel yöntem ve sonuçlarla da çelişmemelidir. Bu durumda liberal ilkeler, özgür ve eşit vatandaşlar tarafından kendi amaçlarını gerçekleştirebilmeleri açısından makul kabul edilecektir. Uygulanması basit liberal ilkeler yerine kapsamlı bir doktrine başvurulduğu durumda ise bu doktrinlerin spekülatif ve karmaşık doğaları gereği uzlaşamaz olmaları, toplumdaki çatışmaları da tetikleyecektir. Anayasal görüş birliğinin son şartı ise ilk iki şartın başarısına bağlı olarak liberal ilkelerin karşılanıp karşılanmadığı ile ilgilidir. Yukarıda belirtilen iki şartın başarısına bağlı üçüncü şartta ise toplumda bireyler arasında makuliyet, hakkaniyet, uzlaşma ve fedakarlık gibi toplumsal işbirliğinin erdemleri yüceltilmektedir (Rawls, 2019: 197-199).

Anayasal görüş birliğine dair bu açıklamalardan sonra bu konsensusun ikinci aşama olan örtüşen konsensusa nasıl dönüştüğünü açıklamak gereklidir. Anayasal görüş birliği daha yüzeysel ve dar kapsamlı iken örtüşen konsensusun daha derin ve geniş olduğunu belirtmiştik. Anayasal görüş birliği salt liberal ilkeler olarak sadece siyasal kurumlara uygulanırken birey ve toplum bunun dışında kalmaktaydı. Örtüşen konsensus, daha derinleşerek siyasal adalet anlayışının uygulanabileceği temel toplum ve birey düşüncesini kullanmaktadır. Örtüşen konsensusun genişliği ise temel siyasal kurumlara uygulanan liberal ilkelerin ötesine geçerek temel yapıyı bir bütün olarak ele alan ilke ve ideallere uzanmaktadır. Bununla birlikte, örtüşen konsensusa geçebilmek adına öncelikle anayasal görüş birliği yerleşmiş olmalı ki bu sayede siyasal gruplar siyasal tartışmalara dahil olarak, kendi kapsamlı doktrinlerinin dışında diğer doktrinleri de kabul edilebilir bulsunlar. Başka bir ifade ile, siyasal grupların kendi dar perspektiflerinden çıkıp bir çoğunluk oluşturabilmek adına kendi kapsamlı doktrinlerini başkaları ile paylaştıkları takdirde geliştirdikleri bu rasyonel tutum sayesinde daha geniş bir siyasal anlayış da formüle edilmeye başlanacaktır. Böylelikle her bir siyasal grubun benimsediği kapsamlı doktrinin argümanlarının tartışılacağı zemin de hazırlanacağından, anayasal görüş birliği de arzu edilen şekilde derinleşerek örtüşen konsensusa dönüşecektir. Dolayısıyla temel siyasal meselelerin sadece bir parçasını kapsayan anayasal görüş birliği aşamasında, daha geniş siyasal hak ve özgürlüklerin talep edildiği bir siyasal anlayışın gelişmesiyle birlikte temel yapının tümüne uygulanacak ikinci aşama yani örtüşen konsensus aşamasına geçilecektir. Nitekim anayasal görüş birliğinde demokratik prosedürleri içeren liberal ilkeler, liberal olmayan gruplar tarafından da destekleniyor ve teşvik ediliyor ise bu durum örtüşen konsensusa ulaşıldığı anlamına gelmektedir (Rawls, 2009: 200-204).

Görüldüğü üzere örtüşen konsensus, muhakeme zorluklarının farkında olan makul çoğulcu bir toplumda, özgür ve eşit vatandaşların tümünün üzerinde hemfikir olduğu adil anlaşmadır. Bu konsensus, vatandaşların iyi anlayışlarına yönelik bir çıkarım da bulunmadan

toplumun temel yapısına yani vatandaşların gündelik yaşamlarının bir parçasını oluşturan kamusal alandaki davranışlarına ve kamusal alanı düzenleyen temel toplumsal, ekonomik ve sosyal kurumlara uygulanmaktadır. Keza, siyasal adalet anlayışı temelinde oluşan örtüşen konsensus, hiçbir kapsamlı doktrin referans alınmadan oluşturulduğundan toplumsal birliğin de kaynağıdır. Bu noktada örtüşen konsensusun uygulandığı kamusal alanın sınırlarını belirleyebilmek açısından bir sonraki başlıkta kamusal neden üzerinde durulacaktır.

2.3.2. Kamusal Neden

Siyasal topluma ait tüm makul ve rasyonel öznelerin sahip olduğu planları, amaçları ve amaçlarının öncelik sıralaması ile bunlara karar verme yöntemleri vardır. Bu makul ve rasyonel öznelerin karar verme yöntemleri aslında onların kapasitelerine dayanan ahlaki ve entelektüel güçleridir. Siyasal liberalizmde bahsedilen bu ahlaki ve entelektüel güç, kamusal akıl ya da bizim burada ifade edeceğimiz şekliyle kamusal neden (public reason)'dir. Liberal bir perspektife sahip ve siyasal adalet anlayışının bir parçası olarak nitelendirilen kamusal neden, anayasal esaslar ile temel meselelere dair kamusal politik tartışmalarda, siyasal gücü kullanan özgür ve eşit vatandaşların akli olarak ifade edilmektedir. Anlaşılabileceği üzere her siyasi mesele kamusal neden ile bağdaştırılamazken, anayasal esaslar ve temel meseleler, daha açık bir ifade ile de oy kullanma hakkının kimlerde olacağı, adil fırsat eşitliğinden kimlerin yararlanacağı, kimlerin mülk sahibi olabileceği ve hoşgörüyeye tabi dinlerin hangileri olacağı gibi konular kamusal nedenin içeriğini oluşturmaktadır (Rawls 247, 249).

“Demokratik halkın karakteristik özelliği” ya da “eşit vatandaşlık konumunu paylaştan vatandaşların akli” olarak da ifade edilen kamusal nedenin konusu ise kamunun iyiliğidir. Bir başka ifade ile siyasal adalet anlayışının toplumun temel kurumlarına yüklemiş olduğu gereklilikler ile bu gerekliliklere hizmet eden amaç ve hedefler, kamusal nedenin konusunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda kamusal neden üç şekilde kamusaldır: Vatandaşların aklını temsil ettiği, konusunun kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleri olduğu ve son olarak da içeriğinin siyasal adalet anlayışına bağlı ilke ve idealler tarafından belirlendiği için özgür ve eşit vatandaşlarının tümünün görüşlerine açık olduğundan kamusaldır. Belirtmek gerekir ki hukuki bir nitelik taşımayan kamusal neden, anayasal demokratik rejimin bir vatandaşlık ideali olarak, adil ya da adil olmaya teşvik edilen bireylerin olduğu iyi düzenlenmiş bir toplumda, siyasal ilişkinin nasıl yürüyeceğini göstermektedir (Rawls, 2019: 247-248). Bu doğrultuda siyasal gücün kullanımı noktasında vatandaşlara yüklenen medeni olma yükümlülüğü ile birlikte makul ve rasyonel bireylerin, birbirlerine eylemlerinin gerekçelerini sunabilmek, başkalarını dinlemek ve yine başkalarının görüşlerine karşı açık görüşlü olmak gibi demokratik

vatandaşlığın gerekliliklerini yerine getirebilmek için kamusal nedeni anlamak gereklidir (Rawls, 2019: 251-252).

Siyasal liberalizmde kamusal neden resmi forumlara, yasama üyelerine ve yürütmenin karar ve ilanlarıyla birlikte yargı ve yüksek mahkemeye uygulanır. Anayasal yargının olduğu anayasal bir rejimde kamusal neden, yüksek mahkemenin akli olarak ifade edilir. Yüksek mahkeme, devletin kamusal nedenin bir ürünü olarak görev yapan tek bölümü olduğundan yüksek mahkemenin kullandığı tek neden de kamusal nedendir. Bu doğrultuda vatandaşlar ve parlamento üyeleri kendi kapsamlı doktrinlerine göre oy kullanabilirken, yüksek mahkeme yargıçları tutarlı bir anayasal bütünlük sergileyebilmek adına bir kapsamlı doktrine göre veya siyasal değer dışında kalan bir değere göre hareket etmemelidir. Kamusal nedenin simgesi olarak yüksek mahkeme yargıçlarının görevi, görüşlerinde anayasanın gerekliliklerini en iyi biçimde yani anayasal gerekliliklere uyan ve kamusal neden ile gerekçelendirilebilecek biçimde yorumlamak ve bunu geliştirmektir (Rawls, 2019: 264, 268-269). Nasıl ki kamusal nedene uygun gerekçelendirme yapmak yüksek mahkeme yargıçlarının görevi ise söz konusu anayasal esaslar ve temel siyasal meseleler olduğunda, aynı gerekçelendirme medeni olma yükümlülüğü doğrultusunda özgür ve eşit vatandaşlardan da beklenmektedir (Rawls, 2019: 38). Buradan da anlaşılacağı üzere yüksek mahkeme, üstlendiği rol itibarı ile siyasal tartışmanın merkezinde yer alarak, özgür ve eşit vatandaşlar arasında anayasal esaslar ve temel siyasal sorunlara yönelik tartışmaların, siyasal değerlere ve kamusal nedene uygun bir şekilde yürütülmesini sağlamaktadır (Rawls, 2019: 270, 272).

Kamusal nedene göre birey, savunduğu bir argümanın makul bir siyasal adalet kavramı olduğuna inanıyor ve bu argümanın diğer özgür ve eşit vatandaşlarca kabul görecektir siyasal değerler çerçevesinde düşünüyor ise bu durumda kamusal nedene uygun fikir yürütmektedir. Kamusal nedene dair belirtilen bu kriterlerin yerine getirilebilmesi ise başlangıç durumunda belirlenen siyasal adalet anlayışının ilke ve yönlendirici kuralları ile mümkündür. Bu bağlamda makul siyasal görüşler içerisinde siyasal adalet anlayışlarını kapsayan birçok kamusal neden biçimi de ortaya çıkmaktadır. Toplum içerisinde zamanla bir takım siyasal görüşler egemen olsa da hatta bu egemen görüşlerden bir tanesinin ağırlığı daha fazla olsa da hoş görülebilir kamusal nedenler daima birden fazla olmalıdır. Aksi takdirde bu egemen siyasal görüşlerin dışında kalan birey ve grupların toplumsal değişimlerden kaynaklı talepleri baskıya maruz kalarak siyasal alanda temsiliyetini yitirecektir (Rawls, 1997: 773-775).

Görüldüğü üzere kamusal nedenin içeriği liberal siyasal adalet görüşleri tarafından belirlenen ilke ve değerler ile tayin edilmektedir. Siyasal adalet anlayışına ait bu görüşler ise üç özelliğe sahiptir: İlk olarak bu görüşler toplumun temel kurumları yani temel ekonomik, siyasal

ve toplumsal kurumlar için geçerlidir. İkinci olarak, bu görüşler hiçbir kapsamlı doktrin referans alınmadan ileri sürülebilir. Son olarak yine bu görüşler anayasal rejime ait kamusal siyasal kültür içerisinde mevcut özgür ve eşit vatandaşlar ideali ile hakkaniyetli iş birliği sistemi düşüncesinin varlığı doğrultusunda geliştirilebilir. Temel siyasal konular üzerinde kamusal nedene uygun akıl yürütmek bu görüşlerin belirtilen özelliklerine uygun olarak hareket etmeyi gerektirmektedir (Rawls, 1997: 776). Bu noktada kamusal olmayan nedenleri de belirtmek kamusal nedenin içeriğinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Rawls'a göre bir tek kamusal neden var iken birçok da kamusal olmayan neden vardır. Arka plan kültürü olarak adlandırılan kilise, üniversite ve sivil toplum kuruluşlarının sahip olduğu nedenler kamusal neden olarak değerlendirilemez. Bu tür birliklerin üyelerinin öne sürdükleri nedenler, birliğin diğer üyeleri tarafından kabul edilebilir nedenler olsa da bunlar siyasal toplum ve vatandaşların geneli için kamusal niteliği taşımaz. Bir nedenin kamusal olabilmesi için yargı kavramı, çıkarım ilkeleri ve kanıt kuralları gibi vatandaşlarca kabul edilebilir ortak öğelere sahip olması gerekmektedir. Aksi durumda öne sürülen nedenlere ilişkin bir akıl yürütmeden değil retorik ya da ikna etmeden bahsedilebilir. Bu nedenle kamusal neden belirli ilke ve standartları içermeli ki buna bağlı doğru akıl yürütme gerçekleştirilebilsin. Bu durumda örneklemek gerekirse dinsel bir argümanın tartışıldığı kilisede, eğitim siyasetinin tartışıldığı bir üniversitede ya da silahlanmanın halka maliyetinin tartışıldığı bilimsel bir kuruluşta yapılan bu tartışmaların kamusal olması beklenemez. Bu tartışmalarda öne sürülen nedenler birliklerin niteliği yani amaç ve gerekçeleri ile örtüşeceğinden birlik üyeleri için kamusal olsa da siyasal toplum için bu geçerli değildir. Bu nedenle arka plan kültürüne ait nedenler kamusal siyasal kültürün dışında konumlandırılmalıdır (Rawls, 2019: 254-255).

Bu noktada dini ve din dışı kapsamlı doktrinler için bir koşul koyan Rawls, bu doktrinlerin zamanı geldiğinde ve uygun kamusal nedenler ileri sürebildiklerinde kamusal politik tartışmaya katılabileceklerini ifade etmiştir. Uygun kamusal nedenleri sözleşme koşulu (proviso) olarak ifade eden Rawls, bu koşul ile beraber kamusal siyasal kültür ile arka plan kültürüne ait tartışmaların arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır. Kamusal nedene göre akıl yürütmenin asıl hedefi kamusal gerekçelendirme olduğuna göre bu kapsamlı doktrinlerin kamusal politik tartışmaya dahil olacak argümanlarının da siyasal adalet kavramları ile uyumlu ve kamunun görüşüne açık kanıtlanabilir ve soruşturulabilir ve meşru gerekçeler olması gerekmektedir. Bununla birlikte bu kamusal gerekçelendirmelerin özgür ve eşit vatandaşlara hitap edebilmesi de önemlidir. Daha açık bir ifade ile bireyin kamusal gerekçelerle kendi kapsamlı doktrinini doğrultusunda ortaya koyduğu argümanın, diğer makul kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşlarca da kabul edilebileceğini düşünerek hareket etmesi gerekmektedir.

Bu doğrultuda birey kamusal gerekçelerini diğerlerine açıkça sunmalı ve tartışmalı noktaları açığa kavuşturmalıdır ki bu sayede sözleşme koşulunun gereklilikleri de yerine getirilmiş olsun. Nitekim, bu kapsamlı doktrinlerin sözleşme koşulunu kabul ederek kamusal politik tartışmaya dahil olmalarıyla birlikte anayasal demokrasiye karşı bağlılık da kanıtlanmış olacaktır. Anayasal demokrasiye bu bağlılık hükümet yetkilileri ve vatandaşlarında görevlerini daha istekli bir biçimde yerine getirmelerini sağlayacaktır. Aynı zamanda kamusal nedene uygun hareket ederek kamusal politik tartışmaya dahil olmak da toplumun daha ileri gelişmişlik seviyesine ulaşmasına yardımcı olacaktır (Rawls, 1997: 783-787; Bkz. Alkan, 2022b: 260; 2022c: 99).

2.4. Sonuç

Siyasal liberalizm, farklı iyi anlayışı ve dünya görüşlerinin bir arada bulunduğu makul çoğulcu toplumda, birlikte yaşamanın getirmiş olduğu yükümlülüklerin ve bu yükümlülüklerden doğan vatandaşlık görevlerinin adil bir biçimde işleyebileceği hakkaniyetli bir toplum düzeni kurmaya çalışmaktadır. Bu düzenin kurulabilmesi için ortaya konan siyasal adalet anlayışı, hiçbir kapsamlı doktrin referans alınmadan desteksiz/asılı duran ve toplumun temel yapısına ilişkin kurumları düzenleyen bir anlayıştır. Siyasal adalet anlayışının belirlediği örtüşen konsensus ise toplumu oluşturan tüm özgür, eşit ve makul vatandaşlarca kabul edilen, kamusal alanda vatandaşların davranışlarını ve temel kamusal kurumları düzenleyen anlaşmadır. Kamusal alanın sınırlarını oluşturan kamusal neden ise kamusal politik tartışmaya dahil olacak kapsamlı doktrinlerden türeyen argümanları, kamusal gerekçelendirmeye tabi tutmaktadır. Bu noktada liberal demokrasinin sınırlama doktrini olan laik nedenden farklı bir şekilde tasvir edilen kamusal neden, dini argümanları peşinen kamusal alandan dışlamayarak dini ve dini olmayan tüm kapsamlı doktrinlere karşı eşit mesafede durmaktadır. Bu doktrinlerden türeyen argümanların kamusal politik tartışmaya dahil olabilmesi için vakti geldiğinde ve sözleşme koşulunu yerine getirdiğinde yani yeterince kamusal gerekçelendirme sunabildiğinde kamusal politik tartışmaya dahil olabileceği ifade edilmiştir. Bu durumda siyasal liberalizmin dini argümanlara karşı liberal demokrasiden daha kapsayıcı bir demokrasi anlayışı ortaya koymaya çalıştığını ifade etsek de bunun yeterince kapsayıcı olamadığına ilişkin eleştirilere sonuç bölümünde yer verilecektir. Bununla birlikte bir sonraki bölümde Chantal Mouffe'un kapsayıcılık eleştirileri doğrultusunda ortaya koymuş olduğu agonistik demokrasinin rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara karşı daha kapsayıcı olup olmadığı tartışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CHANTAL MOUFFE, AGONİSTİK DEMOKRASİ VE ÇATIŞMALI KONSENSUS

3.1. Giriş

Bir önceki bölümde liberal demokrasinin temsil, katılım ve meşruiyet krizine karşı liberalizmin içerisinde kalmak suretiyle onun bir eleştirisini sunan Rawls'un, siyasal liberalizm ve örtüşen konsensus fikri üzerinde durmuştuk. Liberal demokrasinin yaratmış olduğu temsil katılım ve meşruiyet krizi, Rawls gibi liberal gelenek içerisinde yer alan birtakım düşünürlerce eleştirildiği kadar, liberal geleneğin dışında kalan düşünürlerce de sıklıkla eleştirilmiş ve bu doğrultuda alternatif demokrasi modelleri ortaya konulmuştur. Bu eleştiriler neticesinde ortaya çıkan alternatif demokrasi modellerinden biri de radikal demokrasidir.

1968'de başlayan yeni toplumsal hareketler ile takip eden yıllarda hız kazanan küreselleşme söylemleri, postmodern düşünceyle birlikte güçlenen kimlik siyasetini ortaya çıkarmıştır. Buna göre modernizm ve onun ürünü olan ulus devlet düşüncesinin yaratmış olduğu türdeş yurttaşlık anlayışı etkisini yitirerek yerini farklı kimliklerin tanınma taleplerine bırakmıştır. Yine modernizmin bir ürünü olan liberal demokrasi, farklılıkların tanınma ve temsil edilme taleplerine karşı kayıtsız kaldığından bu sorunlara çare olabilecek yeni bir demokrasi anlayışına istek duyulmuştur. Bu düşünce doğrultusunda ortaya çıkan radikal demokrasi, artan ve farklılaşan demokratik taleplere karşı demokrasinin demokratikleştirilmesi gerekliliğini vurgulayarak farklı kimliklerin tanınma taleplerine postmodern zeminde cevap vermeye çalışmıştır (Özdemir, 2013: 79-80). Öyleyse radikal demokrasi, farklı kimliklerin demokratik taleplerini tanıyan ve bu kimliklerin kamusal alanda temsil edilebilirliğini sağlayan, bu doğrultuda kamusal alanın sınırlarını genişleten, devlet-parti olarak tanımlanan siyasal önelere sivil toplumu da dahil eden ve bu bahsedilen değerlerin işleyebilmesi adına liberal demokrasi ve katılımcı demokrasinin çoğulculuk, temsil ve katılım gibi ilkelerini farklılıklar çerçevesinde yeniden kurgulayan bir demokrasi modelidir (Keyman, 2000: IX; Özdemir, 2013: 84).

Özetle bahsettiğimiz radikal demokrasi modelinin çatısı altında birden fazla demokratik eğilim mevcuttur. Bu eğilimlerden biri öncülüğünü Jürgen Habermas'ın yaptığı, liberal demokrasinin krizlerine karşı diyalog, müzakere ve iletişimsel ussallığı esas alarak farklı kimliklerin eşit bir biçimde bir arada bulunabileceği bir kamusal alan idealini öne çıkaran müzakereci demokrasi modelidir. Gerçek bir demokrasi deneyiminin ancak özgür ve eşit rasyonel bireylerin kamusal alanda yapacakları müzakereler ile mümkün olduğunu ileri süren müzakereci demokrasi, bu müzakereler neticesinde varılacak konsensusun da altını önemle çizmektedir. Radikal demokrasi içerisindeki bir diğer eğilim ise özellikle iletişimsel ussallık ve

konsensusa yaptığı vurgu nedeniyle müzakereci demokrasiden ayrılan agonistik demokrasi modelidir.

Radikal demokrasiye dair genel bilgiler ile giriş yaptığımız çalışmamızın bu bölümünde radikal demokrasi çatısı altında bulunan ve öncülüğünü Chantal Mouffe'un yapmış olduğu agonistik demokrasi modeli ve bu modelin etik-politik değerlerinin merkez alındığı konsensus anlayışı üzerinde durulacaktır. Buradan hareketle agonistik demokrasinin temel teorik ve normatif varsayımları incelenecektir. Bu doğrultuda ilk olarak agonistik demokrasi içerisinde yer alan agonizma-antagonizma, “siyasal olan” ile “siyaset”, özne kategorisi ve hegemonya kavramları açıklanacaktır. Daha sonrasında çatışmalı konsensus düşüncesinden hareketle agonistik demokrasinin kapsayıcılığı değerlendirilecektir. Nitekim çalışmanın bu bölümünün amacı rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara karşı agonistik demokrasi modeli ve çatışmalı konsensusun yaklaşımını ortaya koymaktır.

3.2. Agonistik Demokrasinin Esasları

Agonistik demokrasi, esasında toplumsal olanı alt yapı-üst yapı gibi belli sabitlerle açıklayan, toplumsal ilişkileri tek boyutlu ve basit ikilemlere indirgeyen ve bu nedenle de toplumsal ilişkilerdeki çok katmanlı ve farklı boyutları gözden kaçıran modernizm ve onun her türlü üst anlatısını reddeden postmodern düşünce ile birlikte post-Marksist yaklaşım üzerine teorize edilmiştir. Bu nedenle işe ilk olarak Mouffe'un, Ernesto Laclau ile birlikte kaleme aldıkları ve agonistik demokrasinin de çıkış noktası olan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics) adlı çalışmada öne çıkan post-Marksist düşüncüyü açıklamakla başlayacağız.

1985 yılında yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı çalışmalarıyla post-yapısalcı düşünürlerin görüşlerinden yararlanarak ortodoks Marksizm'i eleştiren Mouffe ve Laclau, bu eleştirileri doğrultusunda kendilerini post-Marksist olarak konumlandırmışlardır (Üstüner, 2007: 317). Bulundukları bu konumu yeni bir sosyalist proje olarak ifade eden Mouffe ve Laclau, 1970'lerin ortasında çıkmaza giren Marksist düşüncenin, bu çıkmazı aşabilmesi için güncel sorunlar eşliğinde tekrar okumasının yapılarak birtakım kavramlarının yapıbozuma uğratılması gerektiğini ifade etmişlerdir. (Laclau ve Mouffe, 2017: 8-10). Yeni toplumsal hareketlerin temel oluşturduğu bu çıkarımlarının özünde ise Hegelci evrensel sınıf anlayışının eleştirisi üzerine kurulu Marksist evrensel sınıf nosyonu vardır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Hegel'de sivil toplum tikelik alanı iken devlet evrensel olandır ve devletin işletme mekanizması olan bürokrasi de evrensel sınıfı temsil etmektedir. Marksist

düşünceye göre ise devlet egemen sınıfın bir aracı olduğundan tikellik alanına aitken, somut evrensellik ancak sivil toplum alanında ortaya çıkan proletarya tarafından gerçekleştirilebileceğinden sivil toplum evrensel olanı temsil etmektedir. Proletaryanın evrensel sınıf olabilmesi de nüfusun çoğunluğunun proleterleşmesini gerekli kıldığından bu durum toplumun homojenleşmesi anlamına gelmektedir. Aynı zamanda somut evrensellik, sivil toplum alanında gerçekleşeceğinden bunun neticesinde siyasalı oluşturan devlet de etkinliğini yitirecektir. Laclau ve Mouffe'un Marksizm'e yönelik eleştirisi de tam da bu iki nokta üzerine yoğunlaşmaktadır. İlk olarak toplumun homojenleşmesi demek farklılıkların ortadan kalkması anlamına gelmekte ve bu ne sağ ne de sol düşünce için siyasetin temel meselesi olamayacağından farklılıkların çözümlenmesi değil eklemlenmesi gereklidir. Dolayısıyla günümüz heterojen toplum yapısı sosyalist politikalar için uygun zemin bulamayan Marksizm'in temel sorununu oluşturmaktadır. Bununla birlikte siyasalı karşılayan devlet yapısının sönümlenmesi de farklılıkların karşılanamaması ve bu durumda Marksizm için siyasi temsil krizinin doğması anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile farklılıkların arttığı bir toplumda artık merkezi bir öneme sahip olan siyasi temsil ne tek başına sivil toplum ne de tek başına devlet tarafından karşılanabilecek niteliktedir. Bu nedenle siyasi aktörleri, evrensel olarak belirlenmiş sivil toplum ile teke düşüren Marksizm için temsil krizi sorunu da ortaya çıkmaktadır (Laclau, 2002: 28).

Görüldüğü üzere Mouffe ve Laclau, Marksizm'in yaşadığı bu krizlerden dolayı Marksist düşünceyi özünde reddediyor olsalar da kendi teorilerinde kullandıkları temel kavramların kökenlerinin Marksizm'e uzanması ile birlikte, kapitalizmin yarattığı eşitsiz ve baskıcı politikalara karşı yapılan mücadeleye verdikleri önem itibarıyla post-Marksist olarak tanımlanmaktadırlar. Onlar klasik Marksizm'in ekonomik indirgemeci perspektifini yani toplumun burjuva ve proletarya olarak ikiye bölünüp bu iki sınıf arasındaki çatışmalar ile açıklanmasının günümüz dünyası için olanaksızlığını belirterek mücadelenin alanını genişletme çabasında olmuşlardır (Atalay, 2020). Dolayısıyla Mouffe ve Laclau Marksist teorinin özü olarak ifade edebileceğimiz sınıf siyaseti üzerine kurulu toplum yaklaşımının doğurduğu ekonomik indirgemecilik ve belirlemeciliği terk ederek, yerine çağın gerektirdiği şekilde kimlik siyaseti ve bu kimlik siyasetine bağlı hegemonik mücadeleyi koymuşlardır. Nitekim Mouffe'un agonistik demokrasisinin özünü oluşturan da farklılıkların eşdeğer olarak birbirine eklemlenmesi yoluyla sürekli bir devinim halinde olacak hegemonik mücadeledir. Belirtmek gerekir ki farklılıkların birbirine eklemlenmesi çoğulculuğu gerektirdiğinden bu noktada çoğulculuğun temel alındığı liberal demokrasiden vazgeçmek de olanaksızdır. Bu nedenle de zayıf taraflarıyla birlikte güçlü taraflarıyla da kavranması gereken liberal demokrasinin radikal

ve çoğulcu bir demokrasi yönünde derinleştirilmesi ve genişletilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifade ile radikal ve çoğulcu bir demokrasi, liberal demokrasinin ideallerinden ayrılmak yerine bu idealleri gerçekleştirme çabasında olmalıdır (Üstüner, 2007: 317; Laclau ve Mouffe, 2017: 270). Bu noktada Mouffe'un agonistik demokrasi modelinin birtakım liberal demokratik değerlere bağlılığıyla birlikte ayrıştığı noktaları görmek ve agonistik demokrasinin temel değerlerini saptayabilmek için bir sonraki alt başlıkta liberal demokrasinin derinleştirilmesi ve genişletilmesi ile ne kastedildiğine odaklanmak gerekmektedir.

3.2.1. Liberal Demokrasi'nin Radikalleştirilmesi

Liberal demokrasinin radikalleştirilmesi ile ifade edilmek isteneni açıklayabilmek için Mouffe'un liberal demokrasi eleştirilerine odaklanmak gerekmektedir. Mouffe liberal demokrasiye yönelik çıkarımlarını Carl Schmitt'in liberal demokrasiye dair eleştirileri üzerine inşa eder. Bu doğrultuda ilk olarak Schmitt'in liberal demokrasi tahlillerine değinmek yerinde olacaktır.

Liberalizm ile demokrasinin özdeş gibi gösterilmesine karşı çıkan Schmitt'e göre "demokrasinin özünde dayandığı türdeşlik mantığı ile liberalizmin öznesi olan birey ve temel motivasyonu olan fark arasında bir uyumsuzluk söz konusudur." (Türk, 2016:172). Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse demokrasi türdeş bir topluma gereksinim duyarken, liberalizm farklılık, çoğulculuk ve bireysel özgürlük kavramlarıyla bütünleşik bir topluma işaret eder. Liberalizmin aksine türdeşliğin içkin olduğu demokrasi, eşitlere (yurttaş) eşit olduğu kadar eşit olmayanlara (ötekiler) da eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. Schmitt'e göre demokratik bir toplumun asli özelliği de eşit olanlar ile eşit olmayanlar arasında net bir çizgi çekebilmesidir. Çünkü demokrasiye göre bizden olanın eşitliği, ötekinin yani bizden olmayanın eşitsizliği ile kendini göstermektedir. O halde siyasal bir birlik çatısı altında kurulacak demokrasinin siyasal gücü de ötekini yani eşit olmayanı bertaraf etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu durumda demokratik bir siyasal birliğin başat ilkesi, siyasal gücünü ötekini dışlama yoluyla açığa çıkaran türdeşliktir. Lakin farklılığı, çoğulculuğu ve bireysel özgürlüğü idealize eden liberalizm ise demokrasiye içkin türdeşlik ilkesini göz ardı etmektedir. Bu nedenle de Schmitt'e göre özdeş gibi görünen liberalizm ve demokrasi esasında birbirinden farklı ve uzlaştırılmaz olduklarından yan yana getirilmesi de bir krize neden olmaktadır (Schmitt, 2017: 25-30).

Görüldüğü üzere Schmitt için demokrasinin kendisi bir türdeşlik ve denklik olgusu içermekteyken liberal demokrasi uzlaştırılması olanaksız olan ilkelerin çelişkili bir biçimde bir aradalığıdır. Özellikle çoğulculuk ilkesinin demokrasinin türdeşlik ilkesi ile uyumsuzluğu demokrasinin tam anlamıyla gerçekleşmesine manidir. Fakat demokrasi ve liberalizmin

birbirine eklememesinin bir sonucu liberal çoğulculuk ve fark ilkesinin demokratik denklik ilkesiyle ilişkilendirilmesidir. Schmitt, her ne kadar bu çelişkinin liberal demokrasinin yaşanamazlığını gösterdiğini iddia etse de Mouffe bu görüşe katılmamaktadır. Mouffe’a göre Schmitt’in liberal demokrasinin çelişkisine yönelik tezlerini bütünüyle kabul etmek de yanlış bir tutumdur. Liberalizm ile demokrasi arasında bir çelişki ya da paradoksal bir durum olduğu bir gerçek olsa da Schmitt bu paradoksal durumun önemini fark etmede başarısız olmuş fakat bu paradoks onun sayesinde açığa çıkmıştır. Mouffe, Schmitt’in liberalizm ile demokrasi arasındaki çelişki olduğu iddiasının, onun liberal demokrasinin eşitlik ve özgürlük idealleri arasındaki özgünlüğü görememesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Schmitt’in tam tersine Mouffe, liberal çoğulculuk-fark mantığı ile demokratik türdeşlik-denklik mantığının arasındaki gerilimin liberal demokrasinin özü olduğunu ve tam da bu gerilimden dolayı liberal demokrasinin son derece uygun bir yönetim biçimi olduğunu ifade etmektedir. Mouffe’a göre liberal demokrasinin en iyi teminatı da özgürlük ve eşitlik idealleri ile bireylerin kimlikleri arasındaki gerilimdir. Bu gerilimi sonlandırma düşüncesi ise demokrasinin zedelenmesi ve siyasetin yok edilmesi anlamına gelmektedir (Mouffe, 2010: 165, 198-199).

Bu bilgiler doğrultusunda Mouffe’un agonistik demokrasi modeli ile yeni bir toplum tahayyülü yerine mevcut toplumun demokrasi anlayışını, yani liberal demokrasiyi derinleştirme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle liberal demokrasinin çoğulculuk, eşitlik ve özgürlük ideallerini radikal bir perspektiften okumak ve bu ideallerin gerçek anlamını kazandırmak agonistik demokrasinin öncül problemlerinden biridir. O halde liberal demokrasinin derinleştirilmesi ve geliştirilmesi için ilk yapılması gereken ekonomik liberalizm ile siyasal liberalizmi birbirinden ayırmaktır. Mouffe’un deyişiyle;

“Ana tezlerimden biri, bireysel özgürlük ve kişisel özerkliğin liberal ideallerdeki potansiyelini tam olarak geliştirmek amacıyla, bu kavramları eklemledikleri diğer söylemlerden ayırma ve siyasal liberalizmi, ekonomik liberalizm çağrışımından kurtarma ihtiyacıdır.” (Mouffe, 2010: 21).

Görüldüğü üzere, liberal düşünürlerin sıklıkla dile getirdiği iktisadi liberalizmin siyasal liberalizme içkin olduğu, dolayısıyla demokratik bir toplumun koşulunun kapitalist bir ekonomi olduğu düşüncesi Mouffe tarafından kabul görmez. Ona göre günümüzün demokratik taleplerini karşılayabilmek için liberalizmin kurucu ilkeleri olan kuvvetler ayrılığı, genel oy hakkı, çok partili sistem ve medeni hakların radikalleştirilmesi gerekmektedir. Lakin bunu savunmak kapitalist ekonomiyi savunmayı gerektirmemektedir. Tam tersine bu ilkelerin derinleştirilebilmesi için kapitalizme ve onun tabiiyet ilişkilerine karşı mücadele etmek gerekmektedir. Dikkat edilmelidir ki Mouffe’un kapitalizm karşıtı mücadele ile işçi sınıfına öncelikli bir konum kazandırmak gibi bir amacı yoktur. Kapitalizm mücadelesi sadece işçi sınıfıyla sınırlandırılmayacak kadar çok antagonizma noktasına sahip olduğundan, haliyle

nüfusun çeşitli kesimlerinin bu mücadelede başat rolü vardır. Her ne kadar bu mücadeleyi verenler bu durumu eşitlik adına verilen demokrasi mücadelesi olarak tanımlasalar da özünde anti-kapitalist bir mücadeledir (Mouffe, 2019: 59-60).

Toparlamak gerekirse liberal demokrasinin radikalleştirilmesi ile kastedilen siyasal liberalizm ile ekonomik liberalizm arasına bir set çekmek suretiyle çoğulculuk adına liberal demokrasinin uzlaştırılmaz iki etik-politik değeri olan eşitlik ve özgürlüğe radikal bir anlam kazandırmaktır. Bu doğrultuda liberal demokrasinin rasyonalizm, evrenselcilik ve bireycilikle ilişkisini keserek toplumsal ilişkilerdeki birbirinden farklı tabiiyet ilişkilerini tanımak ve sınıf, cinsiyet, ırk, çevre gibi çeşitli demokratik mücadelelerin eklenilebileceği çoğulcu çatıyı inşa etmek gerekmektedir (Mouffe, 2010: 21; 2019: 51-52). Nitekim demokratik mücadelelerin birbirine eklenilebileceği çoğulcu çatının inşası, toplumdaki kusursuz bir konsensus anlayışına bağlı kalarak antagonizmaların (çatışma) silikleştirilmesi yoluyla değil, bunların agonizme (karşılıklı çekişme) dönüştürülmesi ile mümkün olacaktır. Öyleyse bir sonraki başlıkta antagonizmaların agonizmalara dönüşümü üzerinde durarak bu dönüşümün agonistik demokrasi modelindeki önemini saptamak yerinde olacaktır.

3.2.2. Antagonizmadan Agonizmaya

Agonistik demokrasi, toplumdaki güç ilişkileri ve bu güç ilişkilerinin doğurduğu antagonizmaların varlığını kabul eden bir demokrasi modelidir. Mouffe’a göre toplumda var olan antagonizmaların, kamusal alanı rasyonel konsensus temelinde düzenleyen demokratik kurumlarca yok edilmesi değil, agonizmalara dönüştürülmesi gerekmektedir. Bir başka ifade ile Mouffe’a göre demokratik toplumlarda ortaya çıkan ihtilafların yok edilmesinin imkanı olmadığı gibi -ki yok edilmemelidir de- bu ihtilaflar düşmanlar arasındaki çatışma anlamındaki antagonizmadan hasımlar arasındaki mücadeleyi ifade eden agonizmaya evrilmelidir (Mouffe, 1999: 755; 2017: 27).

Mouffe’a göre çoğulcu bir demokraside kolektif özdeşliğin inşa ettiği “biz”i ifade edebilmek için bir rakip kategorisine yani “onlar”a ihtiyaç vardır. “Biz/onlar” arasında oluşan bu rekabet ilişkisi aslında çoğulcu bir demokrasinin can alıcı noktasıdır. Çünkü toplumsal antagonizmaların vücut bulabilmesi “biz”in yanında kurucu dışsal rolünü üstlenen “onlar”ın varlığına bağlıdır. Kolektif özdeşliklerin inşa ettiği “biz” ve kurucu dışsalı ifa eden “onlar”ın olduğu bir toplumda bu konumlandırmanın bir “dost/düşman” ilişkisine dönüşmesi de güçlü bir olasılıktır. İşte tam olarak bu noktada dinsel, kültürel, etnik ve benzeri şekillerde kendini gösteren “biz/onlar” ilişkisi, politik antagonizmanın ortaya çıkmasının sebebidir (Mouffe, 2010: 15; 2017: 25).

Antagonizma, ortak bir noktası olmayan iki tarafın düşmanca konumlandığı “biz/onlar” ilişkisiyken, agonizma iki tarafın da çatışmaya rağmen birbirlerinin meşruiyetini kabul ettiği, bu nedenle de tarafların hasım olarak konumlandıkları “biz/onlar” ilişkisidir. Demokrasinin görevinin toplumsal antagonizmaları agonizmaya dönüştürmek olduğu göz önüne alındığında siyasetin güçlenmesi ve çoğulculuk için hasım ilişkisi hayati bir öneme sahip olmaktadır. Daha açık bir ifade ile hasım ilişkisinde çatışan taraflar rasyonel bir düzlemde buluşamayacaklarını bilseler de birbirlerinin meşruiyetini kabul ettiklerinden bu durum onların ortak bir siyasal birliğe ait olduklarını, dolayısıyla da çatışmanın gerçekleştiği ortak sembolik mekanı paylaştıkları anlamına gelir (Mouffe, 2018: 28).

Toparlamak gerekirse husumet modelinin Mouffe için demokrasinin vazgeçilmez unsuru olduğunu ifade edebiliriz: Çünkü toplumsal antagonizmaların agonizmaya dönüşebilmesi ancak husumet modeliyle gerçekleşebilecektir. Bu durum bizler için demokratik kurum ve pratikler aracılığıyla, yani agonistik kanallar ile antagonizmaların ehlileştirilebileceği imgelemine gerçek kılmaktadır. Dolayısıyla agonistik meşru siyasal kanalların açık olduğu bir durumda radikal bir muhalefetin ortaya çıkması, başka bir ifadeyle antagonistik bir çatışmanın yaşanması ihtimali de düşüktür (Mouffe, 2018: 29). Bu doğrultuda Mouffe, antagonizmaların reddedilerek kusursuz bir mutabakatın öne çıkarıldığı müzakereci demokrasi modelini eleştirir ve antagonizmaların siyasal alanı zedelemeyecek şekilde nasıl var olacağını ilerleyen bölümlerde de üzerinde detaylıca duracağımız “çatışmalı konsensusa” gönderme yaparak açıklar. Kısaca ifade etmek gerekirse de antagonizmalar ve agonizmalar arasında bir ayırım yapılmak suretiyle rakiplerin siyasal alanda birbirlerini meşru düşmanlar olarak görebilecekleri sembolik bir mekânın varlığına, yani çatışmalı konsensusa gerek duyulmaktadır (Eser ve Taylan, 2017: 115). Bu noktada artık dinsel, kültürel, etnik ve benzeri her türlü “biz/onlar” ayırımının yapıldığı antagonistik çatışma alanı olarak ifade edilen siyasal ile bu çatışmaların siyaset sahnesine nasıl yansıdığını kavrayabilmek için bir sonraki başlıkta “siyasal olan” ile “siyaset”e odaklanmak gerekmektedir.

3.2.3. “Siyasal Olan” ile “Siyaset”

Liberal demokrasiyi radikalleştirme çabasında olan Mouffe, bir önceki başlıkta da belirttiğimiz gibi çoğulcu bir demokrasinin gerektirdiği üzere hasım kategorisinde “biz/onlar” ilişkisine meydan verecek şekilde antagonizmaların dönüştürülmesine odaklanmakta ve bu doğrultuda demokratik siyasete antagonizmaları ehlileştirme görevi tahsis etmektedir. Ancak bu noktada, antagonistik çatışma içerisinde bulunanların antagonizmayı oluşturan farklılıklarıyla birlikte siyaset alanında nasıl yer alacakları problemi ortaya çıkmaktadır.

Mouffe, bu probleme tam olarak “siyasal olan” ile siyaset arasında bir ayrım yapmaya çalışarak cevap vermektedir (Özdemir, 2013: 88; Kavuş, 2013: 299).

Öncelikle belirtmek gerekir ki Mouffe’un siyasal kavramının çıkış noktasında Schmitt yer almaktadır. Schmitt’in “Egemen olağanüstü hale karar verendir.” sözü siyasalın hangi koşulları kapsadığına, neyi ifade ettiğine dair bir ölçüttür aslında. Bu doğrultuda Schmitt’e göre siyasal, olağanüstü halin tespiti ve olağan duruma geri dönüş stratejilerinin belirlenmesi hali iken, siyaset egemenin olağanüstü hale karar verdiği durumdur (Kavuş, 2013: 297). “Siyasalla insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, siyasetle de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastediyorum.” (Mouffe, 2018: 16) şeklinde ifadede bulunan Mouffe ise “siyasal olan” ile demokrasinin ontolojik boyutunu oluştururken, siyasete de pratik bir anlam kazandırmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Mouffe’a göre dinsel, kültürel, etnik, politik ve benzeri üzerinden her türlü biz/onlar ayrımının yapıldığı alan siyasal alandır. Bu durumda kolektif özdeşim biçimleriyle ilgili olan siyasal, onlara karşı bizin oluşması sürecidir. Yani siyasal, bireylerin farklı formasyonlarda karşılaştıkları, toplumsal ilişkilerin üretici olduğu antagonizma boyutudur. Dolayısıyla çatışma ve antagonizmanın alanı olan siyasal, bu açıdan serbest tartışmadan ziyade tarafların kendi kararlarını oluşturdukları noktadır (Kanatlı, 2014: 123; Mouffe, 2018: 16, 19).

Siyasal alanda oluşan her türlü biz/onlar ayrımı aynı zamanda siyasetin doğasını inşa etmektedir. Bu durumda siyaset, siyasal alandaki çatışmaların kurumlar ve pratikler yoluyla siyasi sahneye aktarılmasıdır. O halde şu şekilde bir ifadede bulunmak doğru olacaktır: Siyasal alandaki antagonizmalar toplumsal çatışmanın merkezi iken, agonizmalar siyasal alandaki antagonizmaların siyaset aracılığı ile pratik, söylem ve kurumlara yansımalarıdır. Bu doğrultuda siyasalın etkisi altındaki siyaset, her daim çelişkili olabilecek durumlarda bir düzen kurmak ve insanların bu düzen içerisinde birlikte yaşamalarını sağlayabilmek için güdülenmiş pratik, söylem ve kurumların tümüdür (Mouffe, 2017: 23; Eser ve Taylan, 2017: 117).

Buradan vardığımız sonuç şudur ki çoğulcu bir demokrasinin topluma en büyük katkısı, siyasal alanda doğan antagonizmaları ve bu anlamda biz/onlar karşıtlığını çoğulcu bir şekilde koruyarak siyasete yansıtmasıdır. Öyleyse biz/onlar yani kimlikler, siyasette merkezi bir öneme sahip olduğundan demokratik siyasetin görevi de uzlaşma yoluyla bu kimlikleri aynılaştırmak değil, demokratik çatışmayı dinamikleştirecek şekilde bu kimliklere alan açmasıdır. O halde sıradaki başlıkta özne kategorisini ele almak doğru olacaktır.

3.2.4. Özne Kategorisi

Özne kategorisine yönelik görüşlerine öznenin söylemden önce mi yoksa sonra mı kurulduğuna dair sorun ile başlayan Mouffe, analizini bu doğrultuda ilerletmiştir. Bu sorun doğrultusunda rasyonalizm ve ampirizm tarafından bireye yüklenen kuruculuk rolünün sorgulamaların merkezi haline geldiğini ifade eden Mouffe, kesin bir çıkışla öznenin söylem tarafından belirlendiğini ve bu nedenle de toplumsal ilişkilerin kökeni ya da kurucusu olamayacağı görüşünü savunmuştur. Mouffe’a göre söylem tarafından belirlenen öznenin, eklemleyici pratiklerinden bahsedilebilir lakin öznenin kurucu ya da temel sağlayıcı olduğu iddiası kabul edilebilir değildir (Demir, 2014: 120-121; Laclau ve Mouffe, 2017: 184-185).

Görüldüğü üzere söylem kuramsal yaklaşım ile özneyi değerlendiren Mouffe’a göre özneler toplumsal ilişkilerin kurucusu olamayacağı gibi tarihsel gelişmenin mantıklı bir sonucu olarak da belirlenemezler. Bu durumda siyasi ve tarihsel yapılar olan özneler söylem tarafından belirlendiğinden, yine dışsal olan söylemlerin istikrarsızlaştırıcı etkilerine karşı da savunmasız konumdadırlar. Dolayısıyla söylem tarafından inşa edilen özne, söylemin kendisi gibi tarihsel ve geçici bir karaktere sahiptir. O halde nasıl ki toplum bütünüyle tamamlanamayacak istikrarsız ve kararsız bir yapıya sahip ise özneler de tarihsel ve geçici karakterleri gereği bütünüyle tamamlanması beklenebilecek karakterde değildir (Demir, 2014:119).

Mouffe’a göre siyasi özne analizinin temel unsuru fark ilkesidir. Yani toplumsal içinde yer alan özne öteki öznelerden farklılığı neticesinde ilişkisel bir biçimde oluşur. İlişkisel ve farka dayalı tanımlanan özneler bundan dolayı olumsal, kararsız ve söylemsel dönüşüme açıktır. Laclau’nun deyişiyle “Herhangi bir kimliğin kuruluşunda, başka bir şeyle bağlantı mutlak bir zorunluluktur ve bu bağlantı, doğası itibarıyla olumsal olmalıdır” (Laclau, 2012: 142). Bu durumda her siyasal özne toplumsal ilişkide farka dayalı konum işgal eder. İşgal ettikleri bu konum yapısı gereği ilişkisel, olumsal ve eklemenebilir. Bu nedenle toplum ve toplumsal failerin sahip oldukları bu özellikler gereği bir öze sahip olması beklenemez. Özneye özcü yaklaşımı reddetmesi Mouffe’un söylem kuramsal yaklaşımının ayırt edici özelliğidir. Mouffe bu noktada evrenselcilik başta olmak üzere her türlü özcü düşünceye karşı gelir. Daha açık bir ifade ile Mouffe yalnızca modernizm tarafından ortaya konan, her öznenin tarihsel-mantıksal süreçte kusursuzca tanımlandığını savunan özcü yaklaşıma değil, aynı zamanda modernizm düşüncesiyle taban tabana zıt olan ve parçalara ilişkisel kimlik vermeyi reddeden postmodern düşüncenin aşırı parçalı özcü anlayışına da karşıdır. O halde topluma ve özneye ilişkin özcü tutum terk edilmeli, öznenin olumsal ve kararsız karaktere sahip olduğu kabul edilmelidir (Demir, 2014:120, 127-128).

Mouffe'un özneye yönelik anti-özcü yaklaşımının temelinde farklı kimliklerin eklemlenerek hegemonyaya karşı mücadele vermesi düşüncesi yer almaktadır. Buna göre agonistik demokraside demokratik mücadelelerin her birinin güçlendirilmesi ve diğer mücadelelere uzanan eşdeğerlik zincirinin genişletilmesi gereklidir. Burada eşdeğerlik ile kastedilen toplumsal ilişki içerisine giren öznelerin zorunlu olarak birbirlerine tabi olması değil, her birinin tek ve bölünmez bir demokratik mücadelenin eşdeğer simgeleri olduğudur. Bu durumda agonistik demokraside radikal demokratların görevi eşdeğerlik zincirini kurmak açısından farklı özneleri bir araya getirmektir. Agonistik demokrasinin kurucu ögesinin çoğulculuk olduğu göz önüne alınırsa, öznenin anti-özcü bir şekilde tanımlanmasıyla farklılıkların hem öznenin inşasındaki hem de hegemonyaya karşı alternatif söylem üretmesindeki gerekliliği daha iyi kavranacaktır. O halde demokratik mücadele içerisinde her bir mücadele bir diğerinden farklıdır ve mücadele hattı boyunca her mücadelenin özerkliği korunmaktadır (Kanatlı, 2014: 126; Laclau ve Mouffe, 2017: 278).

Mouffe'a göre özneler ilişkisel zeminde kurulduklarından hiçbir öznenin tek başına, kendiliğinden oluşması beklenemez. Bu durumda söylemin dışında kurulan, bağlamdan yoksun hiçbir özne yoktur. Keza özne dolayısıyla da toplum dışı açık bir yapı olarak, dışarı tarafından varlık bulur ve yine dışarı tarafından tehdit edilir. Öyleyse her özneyi özgün konumundan, yani yerinden eden bir "öteki" vardır. "Öteki" diğer bir ifadeyle, kurucu dışarı iki zıt etkiye sahiptir; hem öznenin varlığına ve istikrarına bir tehdittir hem de öznenin varlığının temeli ve içerisinin kurucu şartıdır. Nitekim kurucu dışarı, özneye olumsal bir karakter kazandırarak kendisini tamamlamasına engel olmaktadır. Bu da demektir ki kendinden tanımlı, dikişli ve tamamlanmış bir bütün olarak özne ya da toplum önermesi Mouffe'un analizi için geçerli değildir (Demir, 2014: 132; Laclau ve Mouffe, 2017: 178-179).

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi özne zorunlu olarak kurucu dışarıya bağımlıdır. Kurucu dışarı bir yandan özneyi inşa eden olanaklılık durumu iken diğer yandan özneyi istikrarsızlaştırıp tamamlanamaz kıldığından olanaksızlık koşuludur da. Özne ötekilerle olan farka dayalı ilişkisi dolayısıyla içsel ve dışsal olarak var olur. Bu durumda ötekinin varlığı öznenin olanaklılık koşuludur, çünkü öteki olmaksızın bir özne inşa etmek söz konusu değildir. Dolayısıyla özne pozitif, saydam ve dikişli değil, kurucu dışarıya açık olarak tamamlanmamış, olumsal ve dikişsizdir. Öyleyse ötekinin varlığına bağımlı özne ne tek bir kişiye aittir ne de bir kişi tek bir özneye sahip olabilir (Demir, 2014: 132-133).

Mouffe'a göre toplumsal ve siyasal alanda yer alan özneler arasında yeni toplumsal ilişkiler geliştirme ve bu ilişkiler neticesinde geçici birlikler kurma pratiği eklemlenmedir. Eklemlenme, geçici sabiteler ile öznelerin birleşmesi durumu olduğundan olumsallığın bir

süreliğine ortadan kalkması gerekir. O halde eklemlenme rasyonel ya da mantıksal bir süreç değil, siyasi mücadeleler doğrultusunda gelişen geçici sabitelerdir. Özneler, söylem dönüşümün özneleri olduğundan ve söylemsellik de her yere dağıldığından, özne hem yeniden eklemlenmeye açıktır hem de eklemlenme her daim canlıdır. Öznelerin farklı yüzeylerde eklemlendikleri bu noktalar ise düğüm noktalarıdır. Düğüm noktalarında yaşanan devrim halindeki eklemlenmeler bir nevi agonistik demokrasinin oyun alanıdır. Belirtmek gerekir ki nasıl özneler bağlam üzerinden kuruluyorsa özneler arası geçici birleşmeyi sağlayan eklemlenme de öznenin kendisi gibi bağlama gerek duyar. Öyleyse öznenin de eklemlenmenin de gerçekleşebilmesi bağlam sayesinde mümkündür (Laclau, 2012: 27; Karaaslan, 2015: 76-77).

Görüldüğü üzere Mouffe, söylem tarafından inşa edilen özneye hiçbir öz atfetmeden, onu ilişkisel olarak tanımlamış ve bu nedenle de öznenin istikrarsız ve kararsız olduğunu belirtmiştir. Özneye atfetmiş olduğu bu anti-özcü yaklaşım ile agonistik demokrasinin çoğulculuğunu öne çıkararak farklılıkların hem öznenin inşasındaki hem de hegemonik mücadeledeki önemini vurgulamıştır. Bu şekilde demokratik mücadele içerisinde birbirinden farklı mücadelelerin hepsinin eşdeğer ve özerk olduğunu da belirtmiştir. Bununla birlikte istikrarsız ve kararsız olan öznenin geçici birleşmeler kurduğunu ve bu birleşme pratiğinin de eklemlenme olduğunu ifade etmiştir. Eklemlayıcı pratikler söz konusu olduğunda ise olumsuzluğun bir süre ortadan kaldırılarak siyasi mücadeleler için geçici birleşmeler kurulduğunu açıklamıştır. Yine öznenin, nesnenin ve eklemlenmenin bağlam olmadan bir şey ifade etmediğinin altını da önemle çizmiştir. Bu bilgiler doğrultusunda bir sonraki başlıkta eklemlenmenin doğduğu alan olarak hegemonyayı anlatmak elzemdir.

3.2.5. Hegemonya

Mouffe'un hegemonyayı nasıl ele aldığına geçmeden önce ilk olarak Marksist düşünce içerisinde yer alan Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramına yüklediği niteliğe değinmek faydalı olacaktır. Marksist düşünce içerisinde hegemonya kavramını sistematik bir hale getiren düşünür Gramsci'dir. Gramsci hegemonyayı en yalın hali ile bir grubun birlik oluşturarak diğer gruplar üzerinde tahakküm kurması olarak tanımlamıştır. Gramsci'ye göre hegemonya üç şekilde kurulabilmektedir; zor kullanma, doğrudan kontrol ve son olarak yönetilen sınıfın rızasını almak suretiyle kurulur. Rızayı gösteren grubun, yani hegemonik aygıtların aracılığı ile hakim ideoloji geçerlilik kazanır ve doğal bir söylem haline gelir. Geliştirdiği "proletarya hegemonyası" anlayışı ile proletaryanın iktidarını uygulayabilmesinin mümkün hale gelmesi için proleterlerin hem egemen hem de yönetici sınıf olması gerektiğini söyleyen Gramsci, yine

proletaryanın bu amacını gerçekleştirebilmesini de sınıflar arası birlik kurmasına bağlı tutar. Bu bilgiler doğrultusunda Marksist ideolojide hegemonyanın “liderlik, belirli düzeyde anlaşma ve strateji” anlamlarını içeren pozitif bir kavram olduğu ifade edilebilir (Özkan, 2017: 239).

Hegemonya kavramının yalnızca ekonomik düzeyde ele alınamayacağını belirten Mouffe, Gramsci’nin hegemonya kavramının üzerine kurulu olduğu alt yapı-üst yapı ayırımına, ekonominin belirleyiciliğe ve hegemonik gücün bir sınıfta birleşmesine karşı çıkarak kendi kavramsallaştırmasını yapar. Mouffe her ne kadar belirtilen noktalarda Gramsci’den ayrıldığını ifade etse de onun hegemonya kavramının olumsuzluğa olanak tanıdığını da belirtir. Mouffe bu düşünce doğrultusunda kendi hegemonya kavramının kalkış noktasının yine Gramsci’nin hegemonyaya dair bu özgül yaklaşımının radikalleştirilmesi üzerine olduğunu da ifade eder. Buradan hareketle Mouffe’un çıkış noktası, günümüz gelişmiş toplumlarında daha da karmaşık bir düzlemde meydana gelen toplumsal mücadele pratikleri ve bu pratikleri yerine getiren toplumsal failer arasında oluşacak eklemlenmenin sınıfsal mücadelenin ötesinde bir hegemonik strateji yaratılması zorunluluğudur. Mouffe bu düşünsel bağlamda ortaya koymuş olduğu hegemonya ve eklemlenme kavramları ile Marksist düşüncenin temel kategorilerinin açıklama getiremediği bir toplumsal mantığı öne sürer. Yukarıda “Özne Kategorisi” başlığında da belirttiğimiz gibi nasıl ki özne bir belirleyici tarafından değil de söylemsel pratikler ile inşa ediliyor ise toplumsalın kuruluşu da zorunlu karakterde bir belirlenim mantığına dayanmaksızın postyapısalcılığın gösterdiği gibi oluş içerisindeki söylemsel pratiklere bağlıdır. Bu tür bir toplumsallık mantığı göstermektedir ki toplumu açıklamada salt ekonomi gibi belirleyici ilkelere başvurmak imkansızdır (Kaygalak, 2001: 37). Gelişmiş toplumlarda birden fazla hegemonik özne vardır ve bu nedenle de bir liderlik, anlaşma ve strateji sistemi olan hegemonya yalnızca sınıf merkezli oluşturulamaz. Toplumsalın içerisinde sınıf mücadelesi de dahil olmak üzere birçok mücadele alanı vardır ve yeni toplumsal hareketler olarak ifade edeceğimiz bu mücadeleler daha geniş anlamda kimlik mücadelesi olarak tanımlanmaktadır (Özkan, 2017: 240). Buradan yapacağımız çıkarım şudur ki farklılığa dayalı bir siyaset inşa etme gayesinde olan Mouffe, bu düşüncesi doğrultusunda hegemonya kavramını sınıfsal bir düzlemde daha ileriye taşıyarak çoğalan ve farklılaşan kimlikler boyutunda ele almaktadır.

Agonistik demokrasinin, toplumsal ilişkilerin çelişkiler barındırdığı kabulü onun Marksist teoriden kopmadığına işaret etse de ikisi arasındaki temel fark agonistik demokrasinin var olan çelişkileri tek boyutlu olarak, yani sadece sınıf mücadelesi şeklinde ele almamasıdır. Agonistik demokrasiye göre toplumsal ilişkilere dair çelişkiler çok boyutludur ve bu çelişkiler farklı noktalarda sürekli olarak eklemlenme ve ayrışma pratiği içerisinde dirler. Eklemlenmeleri oluşturan temel kaynak ise ilişkilere dair belirleyici kuralların olmaması, yani

toplumsalın açık karaktere sahip olmasıdır. Bu çelişkilerin eklemlendiği noktada ise hegemonya doğar. Mouffe'un da deyimiyle "Toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini gerektirdiği için hegemonya ancak eklemlayıcı pratiklerin egemen olduğu bir alanda yer bulabilir." (Laclau ve Mouffe, 2017: 214). Bu durumda kuralların ilişkileri belirlediği kapalı bir toplumda eklemlayıcı pratiklerden, dolayısıyla da hegemonyadan söz edilemez.

Nasıl ki toplum, içerisinde barındırdığı özne konumlarının birbirine eklemlenmesi ile değişen ve dönüşen dinamik bir sürecin adı ise hegemonya da sabit, sınıfsal ve indirgenmiş bir tahakkümden çok daha fazlası olarak toplumun dinamik yönüne işaret etmektedir. Öyleyse hegemonya, toplumsal birliği inşa etmek için değil, bunun aksine toplumsalın içerisinde barınan çelişkilerin birlikteliği üzerinden olumsal karakterde bir iktidar formülasyonu elde etmek için vardır. Bu durumda demokratik siyasal zeminde sahte toplumsal birlik oluşturmak yerine hegemonik düğüm noktalarına odaklanmak ve bu düğüm noktalarında beliren farklılaşmaların toplumun değişim dinamiğine yön verdiğinin bilincinde olmak gerekmektedir (Yıldırım, 2006: 48; Karaaslan, 2015: 67).

Buraya kadar agonistik demokrasi içerisinde yer alan önemli unsurlar üzerinde durduk. Bu doğrultuda agonistik demokraside antagonizmaların agonizmalara dönüşümü, öznenin konumu, eklemlenmelerin oluşumu ve eklemlenmelerin doğduğu alan olarak hegemonyayı açıkladık. Bu noktadan sonra çalışmamızın asıl noktalarından biri olan ve Mouffe'un liberal demokrasinin kusursuz bir uzlaşma aracı olarak öne sürdüğü rasyonel konsensusa karşılık ortaya koyduğu çatışmalı konsensusa ve bu konsensus modelinin kapsamına odaklanmak gerekmektedir.

3.3. Çatışmalı Konsensus

Temel tezi, antagonizmaların ortadan kaldırılamayacağı, bu nedenle de tamamen kapsayıcı bir konsensus anlayışının imkansız olduğu yönünde olan agonistik demokrasi, bu düşünce doğrultusunda bir konsensus anlayışı ortaya koymaktadır. Agonistik demokrasi içerisinde belirli oranda uzlaşmayı ifade eden çatışmalı konsensus, Mouffe tarafından, liberal ve müzakereci demokrasinin savunduğu rasyonel konsensus anlayışının eksikliklerine karşı geliştirilmiş demokratik uzlaşma aracıdır. Bu doğrultuda bu başlık altında agonistik demokrasinin temel kabullerinden ve liberal ve müzakereci demokrasiye yöneltmiş olduğu eleştirilerden yola çıkarak çatışmalı konsensusu açıklamaya çalışacağız.

Daha önce de belirttiğimiz gibi liberalizm ve demokrasi arasında kaçınılmaz bir gerilim mevcuttur lakin bu gerilim Schmitt'in ifade ettiği gibi liberal demokrasinin ölüme mahkum bir demokrasi anlayışı olduğu anlamına gelmemektedir. Demokratik bir siyaset anlayışı, bu

gerilimi ortadan kaldırmak ya da nihai bir çözüm ile sonlandırmak yerine bu gerginliği müzakere etmekle ilgilenmelidir. Rasyonel bir çözüm arayışı ancak siyasi tartışmayı kısıtlayarak başarısızlıkla sonuçlanır. Bu durum aynı zamanda siyasi değerler çoğulculuğunu yalıtmak ve bu doğrultuda merkezi liberal demokratik değerlere sabit ve değişmez bir anlam yüklemek demektir. Çoğulcu bir demokrasi anlayışı mevcut gerilimi kabul ederek siyasi değerlerin çoğulculuğunu tanımalıdır. Bunun anlamı kamusal alanda sınırsız bir çoğulculuk isteminden ziyade ahlaki ve rasyonel sınırlardan sıyrılarak siyasi nitelikleri doğrultusunda meşru kabul edilebilecek tartışmalara yer açmaktır (Mouffe, 2000: 9).

Liberal demokrasi ve müzakereci demokrasinin hedeflediği rasyonel konsensusa ulaşmaya çalışmak, rasyonel aklın liberal demokrasinin temel kurumlarının geleceğini güvence altına alacağı inancına dayanmaktadır. Bu düşünce çizgisindeki demokrasi anlayışları rasyonaliteye öncelik vererek insana dair merkezi bir unsur olan tutkuların demokratik değerlere bağlılıktaki önemini göz ardı etmektedir. Mevcut demokrasi modelinin başarısızlığının kaynağı tutkuları göz ardı etmesiyle birlikte bireyi rasyonel, doğal hakların taşıyıcısı ve fayda maksimizasyonunu gözetken özneler olarak tanımlamasıdır. Bu durumda özne toplumsala dair güç ilişkileri, dil, kültür, etnisite gibi bireyselliği mümkün kılacak pratiklerden soyutlanmaktadır. Bu nedenle rasyonel yaklaşımlar, demokratik öznenin varoluş koşullarını değerlendirmede yetersiz kalmaktadır (Mouffe, 2000: 9-10).

Mevcut demokrasi ve onun araçsalci siyaset anlayışı bireyi özel alana hapsederek istikrarını sağlamaya çalışmakta ve böylece kamusal politik tartışmanın alanını daraltmaktadır. Bunun sonucunda ise kamusal alanda yer alamayan birey, yurttaşlık bağını tehlikeye atabilecek kolektif özdeşleşme biçimlerine yönelmektedir. Nitekim dini, ahlaki ve etnik olarak kategorize edebileceğimiz marjinal grupların gelişmesi liberal demokrasinin ve rasyonel konsensus anlayışının açığını gözler önüne sermektedir (Mouffe, 2000: 11). Bu açığı gidermek ise merkezine iktidar ve antagonizma sorununu yerleştirerek siyasal alanın doğasını kavrayabilen bir demokrasi modeli ve buna bağlı belirli bir oranda konsensus anlayışı ile mümkündür (Mouffe, 2000: 13). Mouffe'un agonistik demokrasi modeli de tam olarak bu sorunlara cevap vermeyi amaçlamaktadır.

Mouffe'un agonistik demokrasi modelinin amacı, liberal ve müzakereci demokrasinin ortaya koymuş olduğu rasyonel argümanlar ve rasyonel konsensusun gerçekleşeceği kamusal alan tasavvurundan sıyrılarak demokratik değerlerle özdeşleşmeyi mümkün kılacak kurum, söylem ve yaşam biçimlerinin çoğulculuğu ile demokratik birey anlayışı geliştirmektir. Rasyonalist demokrasi düşüncelerine alternatif olan bu model diğerlerinin aksine demokratik

bir siyaset modelinin değerler çoğulculuğunu ve bu çoğulculuğun gerektirdiği antagonistik boyutu merkezine alarak siyasal alanın özgüllüğünü kısıtlamamaktadır (Mouffe, 2000: 11, 13).

Mouffe agonistik demokrasiyi netleştirmek adına ilk olarak siyaset ile siyasal olan arasına bir ayrım çeker. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi siyasal olan antagonizma boyutunu ifade ederken siyaset, siyasal olana dair çatışmaların kurumlar ve pratikler yoluyla siyasi sahneye yansımalarıdır. Siyaset, siyasala dair düşmanlıkları ve insan ilişkilerindeki potansiyel antagonizmaları ehlileştirmektedir. Bu noktada liberal ve müzakereci demokrasinin rasyonel konsensusunun yaptığı gibi bir dışlama söz konusu değildir. Siyaset, çatışmayla beraber çeşitliliği de kapsayarak bir birlik oluşturmayı amaçladığından aslında bir “onlar” yaratarak “biz” i belirleme sürecidir. Öyleyse demokratik siyasetin görevi “biz/onlar” ayrımını aşmak yerine bu karşıtlığı demokrasiyle uyumlu bir şekilde tesis etmektir. Agonistik demokrasi “onlar”ı yok edilecek düşmanlar değil, fikirleri ile mücadele edilen lakin bu fikirlerin savunma hakkının da sorgulanmadığı hasımlar olarak tesis eder. Bu durumda liberal hoşgörü de gerçek anlamına kavuşur. Daha açık bir ifade ile farklı fikirlere göz yummak ya da kayıtsız kalmak yerine onları meşru muhalif düşünceler olarak görüp bu doğrultuda bir muamele sergilemek asıl hoşgörüdür (Mouffe, 2000: 15).

Hasım, liberal etik-politik ilkeler olan eşitlik ve özgürlüğe ortak bağlılığın olduğu lakin bu ilkelerin anlamı ve uygulanması noktasında ayrıma düşülen düşmanlardır. Değerlerin yok edilemez çoğulculuğu göz önüne alındığında böyle bir ayrımın rasyonel müzakere ile nihai bir sonuca kavuşması beklenemez. Hasımlar arasında elbette bir uzlaşma mümkündür lakin bu uzlaşma devam eden çatışmalar arasında geçici bir mola niteliğindedir. Burada şu ayrıma tekrar değinmek yerinde olacaktır; düşman antagonistik boyuttaki çatışmayı ifade ederken hasım agonistik boyuttaki mücadeleyi temsil etmektedir. Öyleyse agonistik demokrasinin temel amacı antagonizmaları ehlileştirerek agonizmalara dönüştürmektir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için kolektif tutkuların kendilerini ifade edebileceği agonistik kanalların varlığına ihtiyaç vardır. Nitekim agonistik demokrasinin liberal ve müzakereci demokrasiden temel farkı var olan tutkuları rasyonel konsensusa varmak için göz ardı etmeyerek demokratik bir siyaset anlayışı doğrultusunda agonistik kanallar aracılığı ile harekete geçirmesidir. Agonistik demokrasinin özgüllüğü de varoluş koşulu olan çatışmayı tanıması, meşrulaştırması ve otoriter bir düzen yoluyla bastırılmasını reddetmesinde yatmaktadır (Mouffe, 2000: 15-16).

Agonistik demokrasi bir konsensus fikrini öne sürse de bu konsensus liberal ve müzakereci demokrasinin başvurduğu türden bir anlayış değildir. Agonistik demokraside etik-politik ilkeleri oluşturan değerlere bağlılık neticesinde ortaya çıkan konsensus anlayışı, bu ilkelerin farklı ve birbiriyle çatışan yorumları doğrultusunda kaçınılmaz olarak çatışmalı bir

konsensusa denk düşmektedir. Buna göre etik-politik ilkelere ortak bağlılık söz konusu olsa da farklı yorumlanma biçimleri üzerinde bir anlaşmazlık ve çatışma mevcut olduğundan konsensusa her daim muhalefet eşlik edecektir. Çatışmalı konsensus, etik-politik ilkelerin farklı vatandaşlık anlayışları (muhafazakar, sosyalist, liberal vb.) tarafından yorumlanarak her birinin kendi ortak iyi anlayışı geliştirmesine ve hegemonya biçimini uygulamasına olanak vermektedir. Çoğulcu demokratik bir sistemin sağlayacağı bu olanak ile demokrasiye ve onun kurumlarına olan bağlılık da artacaktır. Böylece insana içkin tutkular, demokratik hedefler etrafında harekete geçerek antagonizmaların agonizmalara dönüşmesinin zeminini hazırlayacaktır. O halde çatışmalı konsensus hasımlar arasındaki demokratik yüzleşmenin gerçekleşeceği ayrıcalıklı alandır (Mouffe, 2000: 16; 2017: 28).

İyi işleyen bir demokrasi, demokratik siyasi pozisyonlar arasındaki çatışmayı canlı tutar ve yüzleşmelerin kolektif kimlik biçimleri arasında olmasını engelleyerek bunun demokratik kanallar aracılığı ile gerçekleşmesini sağlar. Konsensusa yapılan fazla vurgu ise bu yüzleşmelere ket vurarak kamusal politik tartışmaya karşı ilgisizlik ve hoşnutsuzluğa neden olur. Böyle bir durumda çatışmalar demokratik süreçler etrafında gerçekleşemeyeceğinden kolektif tutkular ve nezaket temelden sarsılarak hasımların yok edilmesi gereken düşmanlar olarak görülmesine neden olabilir. Tam olarak bu nedenle agonistik demokrasi kamusal alanı rasyonel konsensus temelinde inşa etmeyi reddeder. Rasyonel konsensusun hedeflediği gibi rasyonel argümanlar etrafında toplanan kapsayıcı bir kamusal alan inşa edilemez. Her konsensus hegemonyanın kendisi gibi geçicidir ve her daim bir tür dışlama içermektedir. Liberal ve müzakereci demokrasinin yapmaya çalıştığı gibi iktidarı rasyonel bir müzakere süreciyle çözümlmek ve meşruiyeti rasyonaliteye dayandırmak, çoğulcu demokratik kurumlar açısından tehlikeli bir yaklaşımdır. Liberal ve müzakereci demokrasinin aksine dışlama olmaksızın bir konsensusun var olamayacağı iddiasında olan agonistik demokrasi, demokrasinin tam anlamıyla gerçekleşebileceği düşüncesine de karşı çıkarak demokratik mücadeleyi canlı tutmaya çalışır. Dolayısıyla agonistik demokrasi, çoğulculuğun sınırlarını ve bundan kaynaklı dışlama biçimlerini rasyonel ya da ahlaki gereklilikler ardına sığınmaksızın kabul eder (Mouffe, 2000: 16-17).

Görüldüğü üzere çatışmalı konsensus, özgürlük ve eşitlik olarak ifade edilen etik-politik ilkeler üzerinde uzlaşmayı gerektirirken bu ilkelere farklı anlam ve yorumlanış biçimlerine de açıktır. Keza çoğulcu bir demokrasinin gerektirdiği değerler çoğulculuğu doğrultusunda etik-politik ilkelerin anlamı ve yorumlanması noktasında ortaya çıkan bu farklılıklar demokratik siyasetin meşru ve vazgeçilmez unsurudur. Mouffe ortaya koymuş olduğu çatışmalı konsensus ile liberal ve müzakereci demokrasinin konsensus anlayışları ile

birlikte Rawls'un örtüşen konsensusunun da sınırlarını aşmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda kamusal alan/özel alan arasındaki sınırı kamusal alanın lehine olacak şekilde genişletmeye çalışmıştır. Lakin bu kamusal alanda sınırsız bir çoğulculuk anlamına gelmemektedir. Bu durumu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için bir sonraki başlıkta Mouffe'un tasvir etmiş olduğu kamusal alanı ve bu kamusal alanın çoğulculuğunun sınırlarını saptamak yerinde olacaktır.

3.4. Kamusal Politik Tartışmanın Sınırları

Agonistik demokrasi kamusal alanı düzenlerken rasyonel ya da ahlaki temellere dayanarak bir sınırlandırma girişiminde bulunmaz. Mouffe'a göre kamusal alanı rasyonel konsensus bağlamında düzenleyen modern demokrasi teorileri, farklılıkların muhalefetine kapalıdır. Bu demokrasi modelleri, konsensusa yaptıkları aşırı vurgu nedeniyle "siyasal olan"ın antagonistik boyutunu göz ardı etmektedir. Amaçları her ne kadar kimseyi dışlamadan kamu yararını gözetecek şekilde bir konsensusa varmak olsa ve bu nedenle de çoğulcu olduklarını savunsalar da Mouffe'un (2017: 14) da belirttiği gibi "çoğulculuklarının meşruiyetinin yalnızca özel alanda tanındığına ve bu çoğulculuğun kamusal alanda hiçbir yapıcı yeri olmadığına şüphe yok.". Nitekim siyasi kimliklerin inşası sürecini kavrayamayan modern demokrasi teorisyenleri, doğal olarak demokratik siyasetin tutkulardan yalıtılmış bir kamusal alanda gerçekleşebileceği düşüncesindedir (Mouffe, 2017: 74).

Liberal ve müzakereci demokrasinin rasyonel ve ahlaki gerekçeler ile sıkı sıkıya bağlı olduğu kamusal alan/özel alan ayrımı, bireylerin farklı aidiyetlerinin özel alana hapsolmasına neden olmuştur. Daha açık bir ifadeyle liberal ve müzakereci kamusal alan bireye dair din, kültür, etnisite ve cinsiyet gibi farklılıkları özel alana iterek ve tutkuları göz ardı ederek "siyasetsiz siyaset" anlayışını doğurmuştur (Chiragov, b.t. :13). Bireye içkin tutkuların özel alana itilmesini ve rasyonel konsensusun bu çerçevede oluşturulmasını eleştiren Mouffe, tutkuların özel alana itilmesini değil, demokratik yapılar aracılığıyla harekete geçirilerek demokratik amaçlar için kolektif özdeşlikler yaratılması doğrultusunda kullanılması gerektiğini ifade etmiştir (Mouffe, 2017: 29).

Liberal ve müzakereci demokrasi anlayışlarını, kamusal politik alanı çoğulculuk aleyhine sınırlandırdığı gerekçesiyle eleştiren Mouffe, agonistik demokrasinin kamusal alanını çoğulculuk ve farklılık taleplerine referansla formüle etmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda tesis edilen agonistik kamusal alan, farklı kimliklerin tek tipleştirildiği liberal ve müzakereci kamusal alanın çoğulculuk anlayışından sıyrılarak, her türlü din, kültür, etnik ve cinsiyet gibi farklılıkların temsiline olanak tanımıştır (Chiragov, b.t. :14-15). Lakin özellikle belirtmek

gerekir ki bu durum agonistik kamusal alanda mutlak çoğulculuğun tanınması anlamına gelmemektedir.

Mouffe, agonistik demokrasiyi her ne kadar kamusal alanın farklılık taleplerine cevap verir nitelikte formüle etse de kamusal alanın çoğulculuğuna bir şerh koyar. Buna göre kamusal politik tartışmaya dahil olmak, ancak etik-politik ilkelere bağlılık ve bu ilkeleri savunmayı taahhüt etmekle mümkündür. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse liberal demokrasinin ortaya koymuş olduğu eşitlik, özgürlük, insan hakları ve halkın gibi değerler liberalizmin demokrasiye katmış olduğu en önemli kazanımlar olarak kabul edilmektedir. Bu değerler doğrultusunda bireysel özgürlüğün, eşitliğin ve çoğulculuğun muhafazası için kamusal alan/özel alan, din/devlet ve medeni hukuk/dini hukuk arasında bir ayrım yapılması gerekliliği doğmuştur. Dolayısıyla bu durum, çoğulculuk, eşitlik ve özgürlük çerçevesinde demokratik bir siyaset anlayışının gelişebilmesi için her türlü düşüncenin çoğulculuğuna bir sınır getirilmesi gerektiğini göstermektedir (Mouffe, 1995: 11-12; 2006: 321).

Mouffe'a göre bireysel özgürlük, eşitlik ve çoğulculuğa saygı bakımından devlet agnostik olmalıdır. Ancak devletin politik değerler söz konusu olduğunda agnostik olması beklenemez. Çünkü devlet tanımı gereği meşruiyetini sağlayan etik-politik ilkeleri belirlemekle mükelleftir (Mouffe, 1995: 12; 2006: 321). Bu doğrultuda din ile devlet arasında bir ayrımın yapılması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Yalnız bundan din ve siyasetin birbirinden ayrılması gerektiği, dolayısıyla da dini argümanların kamusal alandan dışlanarak özel alana itilmesi gerektiği anlayışı doğmamalıdır. Din/devlet, kamusal alan/özel alan ayrımından bahsetmek din ile siyasetin ayrılması anlamına gelmemektedir. Buradan din gibi rasyonel ve seküler olmayan argümanların özel alana itilmesi gerektiği düşüncesine varmak, ancak bahsedilen bu üç ayrımın eşdeğer ve birbirinin gereklilikleri olarak görülmesinin bir sonucudur. Bu soruna yol açan neden ise siyasetin devletle, devletin de kamuyla özdeşleştirilmesiyle ilgilidir. Bu türden bir görüşün savunulması ise doğru bir yaklaşım değildir (Mouffe, 2006: 324-325).

Mouffe'a göre birçok demokratik ve sosyal adalet mücadelesi dini motiflerden beslenerek ve dini grupların desteğini alarak güçlenmiştir. Demokrasiye bu yönde katkı sağlayan dini argümanların ve bu argümanları benimseyenlerin anayasal sınırlar içerisinde hareket ettikleri müddetçe kamusal politik tartışmada yer almasının hiçbir sakıncası yoktur. Dolayısıyla etik-politik ilkelere bağlılığı ve bu ilkeleri savunmayı taahhüt edenler, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlar ile kamusal politik tartışmaya dahil olabilirler. Lakin belirtmek gerekir ki anayasal sınırlar, etik-politik ilkelerin anlamı ve yorumlanmasından kaynaklı farklılıklardan ve yine farklı hegemonik güçlerin oluşumundan dolayı evrensel bir nitelik taşımamaktadır (Mouffe, 2006: 325-326).

Sonuç olarak diyebiliriz ki liberal ve müzakereci demokrasiye göre, rasyonel ve seküler olmayan argümanlar ayrıştırıcı ve bölücü meseleler olduğundan kamusal alanın bu argümanlardan yalıtılarak rasyonel konsensus temelinde şekillenmesi gerekmektedir. Bu demokrasi modellerine göre rasyonel ve seküler olmayan argümanlar tikel tutkuların ifadesi olduğundan kamusal politik tartışma içerisine dahil olamazlar. Mouffe, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanları kamusal alandan dışlayan liberal ve müzakereci demokrasinin aksine bu argümanların agonistik kamusal alanda temsil edilebilirliğini sağlamaya çalışmıştır. Mouffe’a göre dini kimlik biçimleri etik-politik değerlerle uyduğu sürece çoğulcu demokratik sistem içerisinde meşru kabul edilebilir motiflerdir. Nitekim rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlar, din/devlet ayrımını kaldırmak gibi anayasal düzeni bozacak taleplerde bulunmadığı, liberal anayasacılık ilkelerine saygı gösterdiği, dolayısıyla etik-politik ilkelere riayet ettiği müddetçe kamusal politik tartışmada yer alabilirler (Mouffe, 2006: 326).

3.5. Sonuç

Mouffe, liberal demokrasinin etik-politik ilkelerini derinleştirmek ve radikalleştirme suretiyle alternatif bir demokrasi modeli ortaya koymuştur. Teorisinde farklı kimliklerin tanınma taleplerine karşılık vermeye çalışan Mouffe, bu kapsamda antagonizmaların varlığına işaret ederek, bunların konsensus aracılığı ile silikleştirilmesini değil agonistik kanallar aracılığı ile ehlileştirilmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Rasyonel konsensusa yaptıkları aşırı vurgu nedeniyle antagonizmaları yok etmeye çalışan ve tutkuları görmezden gelen liberal ve müzakereci demokrasi modellerini “siyaset” yapmakla suçlayan Mouffe, bu durumun aksine toplumdaki çatışmaları ve bundan kaynaklı hegemonik mücadeleleri canlı tutmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda “siyasal olan” ile “siyaset”i ayırarak, “siyasal olan”ı her türlü biz/onlar ayrımının yapıldığı antagonistik boyut olarak tanımlarken “siyaset”i de siyasala dair çatışmaların kurum ve pratikler aracılığı ile yansıdığı sahne olarak açıklamıştır. Görüldüğü üzere çatışmayı teorisinin merkezine koyan Mouffe, agonistik demokrasinin konsensus anlayışını da bu doğrultuda kurgulamıştır. Buna göre çatışmalı konsensus, etik-politik ilkeler üzerinde uzlaşmayı şart koşan fakat bu ilkelerin anlamı ve yorumlanmasından doğan anlaşmazlıkları demokrasinin vazgeçilmezi olarak gören bir uzlaşma modeli olduğundan çatışmanın devamlılığını esas almıştır. Bu noktada liberal ve müzakereci demokrasinin rasyonel konsensus anlayışında olduğu gibi tutkular göz ardı edilmeyerek demokratik hedefler etrafında harekete geçirilmeye çalışılmıştır. Yine liberal ve müzakereci demokrasinin rasyonel konsensus temelinde inşa ettiği kamusal alanı, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanları dışarıda bıraktığı ve siyasetin alanını daralttığı gerekçesiyle eleştiren Mouffe, agonistik demokrasinin

kamusal alanını, dışlanan bu argümanları da kapsayacak şekilde tesis etmeye çalışmıştır. Anayasal düzene uyumun, yani etik-politik ilkelere bağlılığın devam ettiği sürece bu argümanların kamusal politik tartışmaya dahil olabileceğini ifade eden Mouffe, böylelikle liberal ve müzakereci demokrasinin belirlediği sınırları aşmaya çalışmıştır. Lakin Mouffe'un da belirttiği gibi kamusal alanda tanınan bu farklılık talepleri bireysel özgürlük, eşitlik ve çoğulculuğun korunabilmesi adına mutlak bir çoğulculuk anlamına gelmemektedir. Sonuç olarak rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara, liberal ve müzakereci demokrasi teorilerine göre daha geniş bir alan tanıdığı iddiasındaki agonistik demokrasinin kapsayıcılığı, yukarıda açıkladığımız liberal demokrasi ve siyasal liberalizmin kapsayıcılığı ile birlikte sonuç bölümünde değerlendirilecektir.



SONUÇ

Geç modern zamanlarda en az son elli yıldır; kimlik, farklılık, çokkültürcülük ve çoğulculuk gibi değerler demokrasi tartışmalarını şekillendirmiştir. Bu tartışmaların çoğu liberal demokrasi ve onun yaygın karar alma formu olan temsili demokrasinin farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşleri karşısında bir temsil, katılım ve meşruiyet krizi yaşadığı iddiası etrafında kümelenmektedir. Bu kapsamda şekillenen demokrasi tartışmaları, mevcut demokrasi modellerinin nasıl daha kapsayıcı hale getirilebileceği üzerinden devam etmektedir. Başka bir deyişle, farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerine sahip bireylerin; barış, istikrar, adalet, özgürlük ve eşitlik değerleri çerçevesinde bir arada nasıl yaşayacağı ve bunun sonucu olarak da daha kapsayıcı bir siyasal karar alma mekanizmasının nasıl oluşturulacağı demokrasi tartışmalarının asıl meselesi haline gelmiştir. Bu meseleden hareketle çoğulculuk merkezli alternatif demokrasi modelleri geliştirilmeye başlanmıştır. Bahsedilen çerçevede bu alternatif demokrasi modellerinin odaklandığı önemli bir konu rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların liberal kamusal politik tartışmadaki yeri olmuştur.

Liberal demokrasinin rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara karşı yaklaşımı genel olarak bu argümanların rasyonel aklın temsili olan kamusal alandan ve kamusal politik tartışmadan soyutlanması gerektiği yönünde olmuştur. Lakin yeni toplumsal hareketler ile birlikte ortaya çıkan farklı kimliklerin tanınma talepleri, kamusal alanda temsiliyet arayışları gibi farklılık, çeşitlilik ve çoğulculuk temelli arayışlar, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kamusal politik tartışmadaki yerini tartışmaya açık hale getirmiştir. Bu kapsamda liberal demokrasinin temsil, katılım ve meşruiyet krizlerine çözüm arayışı içerisinde olan alternatif demokrasi modelleri, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kamusal politik tartışmadaki yerini konsensus anlayışları temelinde yeniden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Böylece söz konusu argümanların durumu, liberal demokrasinin eşitlik, özgürlük, çoğulculuk ve devlet tarafsızlığı gibi ilkeleri doğrultusunda tartışılmaya başlanmıştır.

Bu tez çalışmasında farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşlerinden biri olan rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların liberal kamusal politik tartışmadaki konumundan yola çıkılarak, alternatif demokrasi modelleri olan siyasal liberalizm ve agonistik demokrasinin konsensus anlayışlarının kapsayıcılığı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak liberal demokrasinin teorik ve normatif varsayımları açıklanmış; konu ile ilgili olarak bireycilik, bireysel özgürlük, sınırlı devlet ve devlet tarafsızlığı ilkeleri sunulmuştur. Ardından liberal demokrasinin uzlaşma aracı olan rasyonel konsensus ve ilişkili kavram olan sınırlama doktrini, yani laik neden üzerinden rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kamusal politik

tartışmadaki konumu saptanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda ilk önce rasyonel konsensus ve laik neden kapsamında rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların demokratik politik tartışma içerisindeki tartışmalı konumu şu şekilde değerlendirilebilir.

Aydınlanma Çağı'nın bir ürünü olan liberalizm ve onun demokrasi anlayışı, pozitivist bir yaklaşımla kamusal alanı rasyonel konsensus temelinde düzenleyerek kamusal politik tartışmaya dahil olabilecek argümanların rasyonel ve seküler nitelikte olması gerektiğini savunmuştur. Devletin, herhangi bir dinin değer ve tutumuna dair argümanlarını peşinen kamusal politik tartışmanın dışında bırakması rasyonel aklın sonucudur. Çünkü bu yaklaşıma göre din gibi rasyonel ve seküler olmayan argümanlar nitelikleri gereği çatışmalılardır ve kamusal politik tartışma sonucunda alınan kararlara temel arz edemezler. Bu nedenle liberal demokratik siyaset anlayışı için rasyonel ve seküler olmayan argümanların kamusal politik tartışmanın dışında kalarak kendi tutum ve değerlerini özel alanda diledikleri gibi yaşamaları bireysel özgürlükler için gerekli, bu argümanları savunanlar içinse yeterli bir tutumdur. Bu nedenle de bir dinin benimsediği ilkeler kamusal politik tartışmada “ortak iyi”nin konusu olamaz.

Rasyonel ve seküler olmayan argümanların ve ondan doğan taleplere dayanan tercih ve eylemlerin yerinin özel alan olduğunu ve özel alanda kalıp bir arada yaşama kurallarına temel teşkil etmediği sürece orada bireylerce özgürce devletin denetimine ve müdahalesine tabi olamayacağını belirten bu görüş devletin ve hukukun laik/seküler olmasını savunan anlayışın tipik bir yansımasıdır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki hukukun ve insan haklarının temel ilkelerine uymadığı, zarar prensibi çerçevesinde başkalarının hak ve özgürlüklerine zarar verdiği zaman bu yaşam tarzlarına yönelik eylemler özel alanda olsa dahi devletin kontrol ve denetimine yine tabi olacaktır. Bu görüşe göre liberal demokratik toplumlarda devletin asli görevi; bireysel özgürlük, eşitlik, çoğulculuk gibi ilkeleri tesis edebilmek için hiçbir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü benimseyip bireye empoze etmeden tarafsızlığını korumasıdır. Kamusal politik tartışmanın sınırlama doktrini olarak laik nedene başvurusu da devletin tarafsızlığının teminatıdır, çünkü ancak bu sayede bir arada yaşama kuralları olan hukuk kuralları ve bizzat diğer tüm anayasal politik etik değerler din gibi belli bir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşüne dayanmayan rasyonel ve laik nedenler üzerine inşa edilebilir. Yine bu düşünceye göre çoğulcu liberal bir toplumda din ve vicdan özgürlüğünün sağlanabilmesinin de yegane yolu laikliktir.

Aydınlanmacı klasik liberal yaklaşıma göre rasyonel ve seküler olmayan argümanlar tabiatları gereği ayrıştırıcıdırlar. Bu türden argümanların kamusal politik tartışmada yer alması bu argümanları sunan birey ve grupların kendi tutum ve değerlerini bunlara sahip olmayanlar

üzerine dayatması sorunsalı ve riskini ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla özellikle güç asimetrisinin çoğunluk dini lehine olduğu toplumlarda hukuki, ekonomik, siyasal vb. tüm sosyal yapının o dinin kendi değerleri esas alınarak tesis edilmesi riski doğar. Bireysel özgürlük, bireyin kendi iyi hayat anlayışı ve dünya görüşü doğrultusunda yaşam biçimini ve mutluluğu arama yolunu inşa etmeye izin verirken, dini bir doktrin bireyi kendi hakikatleri doğrultusunda dizayn etmeye çalışarak özgürlük alanını kısıtlayabilir. Nitekim birey kendi hayatı üzerindeki denetim hakkını ayrıcalıklı bir grubun inisiyatifine bırakmış olur. Oysa liberal demokrasinin bireycilik anlayışı, her türlü baskıdan muaf özerk birey anlayışı üzerine kuruludur.

Liberal anlayışa göre rasyonel ve seküler olmayan argümanların çoğu bireysel tercih ve davranışları kontrol etme ve yönetme eğiliminde olduğundan liberal bireycilik anlayışına uygun değildir. Liberal demokrasi ise bireysel özgürlüğü ve siyasal eşitliği maksimize etmeyi amaçlayan bir anlayış olarak bu türden müdahaleleri negatif özgürlük anlayışı çerçevesinde reddeder. Bireyin kendi iyi hayat anlayışı ve dünya görüşüne yönelik tercih ve eylemleri, belli bir rasyonel ve seküler olmayan bireyin ya da grubun ileri sürdüğü argümanlara referansla sınırlandırılmaz, devlet ve onun görev ve kurumları da bu argümana referansla şekil alamaz.

Yine liberal demokrasi anlayışına göre rasyonel ve seküler olmayan argümanlar özleri itibarıyla toplumda belirleyici ve kontrol edici bir pozisyonda bulunabilecek potansiyele de sahiplerdir. Bir dinin, diğer dinler üzerinde kontrolü ve iktidarı da söz konusu olabilir. Dolayısıyla rasyonel ve seküler olmayan birey ya da grupların kendi içlerinde bile her birinin kendi tutum ve pratiğini diğerlerinden değerli görmesinden ve üstünlük iddiasında bulunmasından kaynaklı bir dogmatik eğilim mevcuttur. Bu nedenle liberal demokrasi çoğulculuğu korumakla birlikte dini hoşgörüyü de sağlamalıdır. Bu çerçevede liberal anlayış kamusal alanı ise rasyonel ve seküler olmayan argümanlardan yalıtarak rasyonel bir zemine oturtmalıdır ki açık, eşit ve özgür kamusal müzakere garanti edilebilsin. Bu çerçevede formüle edilen rasyonel konsensusa göre hiç kimse laik neden ile gerekçelendiremediği bir argümanı kamusal politik tartışmaya dahil edemez. Hiç kimse bireysel özgürlüğü keyfi olarak kısıtlayacak bir kamu politikasını destekleyemez. Bu ancak o kamu politikasının rasyonel ve seküler argümanlarla desteklenerek haklılaştırılmasıyla mümkündür.

Liberal demokrasinin kamusal politik tartışmayı rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara neredeyse tamamen kapadığı, bu argümanların dayandığı tercih ve eylemlerin yerini özel alanın konusu haline getirdiği açıktır. Bu noktada, rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kamusal politik tartışmaya dahil olmaması ile ortaya çıkabilecek potansiyel sonuçlara da odaklanmak gerekir. Özellikle günümüzün pek çok liberal demokratik

toplumunun küreselleşme ve göç hareketleri sonucu çokkültürlü toplumlar olma niteliği göstermeye başladığını dikkate alırsak bu sonuç ve olası sorunlar daha çok önem arz etmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki devletin bireysel özgürlük, siyasal eşitlik ve çoğulculuk adına tarafsız olması gerekliliğiyle rasyonel ve seküler olmayan makul argümanları kamusal politik tartışmanın dışında bırakması kendi idealleriyle çelişen bir durum yaratabilir. Daha açık bir ifade ile, devlet tarafsızlığı ilkesine göre devlet herhangi bir iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünü benimseyemez, bir grubu diğerlerine göre ayrıcalıklı bir konuma getiremezken rasyonel konsensus temelinde düzenlenen kamusal politik tartışmaya sadece laik nedene başvuran argümanları dahil ederek ve önemli oranda başkaca argümanları kamusal tartışmadan peşinen dışlayarak aslında bizzat kendisi devlet tarafsızlığı idealiyle çelişir mi sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu da aynı zamanda eşitlik ve eşit katılım idealleriyle çelişen bir durum yaratabilir. Başka bir deyişle devlet, bir anlamda laik nedenlere dayandırılan argümanları ayrıcalıklı konuma getirmektedir. Laik nedenin dışında kalan argümanları ise özel alana hapsederek, bu argümanların kamusal alandaki görünürlüğüne izin vermemektedir (bk. Alkan, 2016: 185).

Rasyonel konsensus ile kamusal politik tartışmanın alanı belirlenirken laik nedene başvurulması aydınlanmacı pozitivist yaklaşımın bir sonucudur. Buna göre kamusal alanda rasyonel olana ayrıcalık gösterilmesi meşru bir durum iken rasyonel ve seküler olmayan argümanın özel alanda tutulması bir gerekliliktir. Bu durumda rasyonel ve seküler olanın evrensel ve objektif bir nitelik taşıdığı savunularak kamusala ait olduğu; rasyonel ve seküler olmayanın ise peşinen dogmatik ve subjektif olduğundan kamusal alandan dışlanması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Lakin rasyonel ve seküler olmayan bir argümanın kaynaklandığı görüş, perspektif, tutum, ideoloji vb. dogmatik, subjektif, hoşgörüsüz ve ayrıştırıcı olabileceği gibi rasyonel ve seküler argümanlar da pekala aynı niteliklere sahip olabilir (Alkan, 2016: 185-187). Rasyonel ve seküler argümanların anti-demokratik ve illiberal niteliklerinin göz ardı edilerek kamusal alana peşinen dahil olması, diğerlerinin ise otomatik olarak anti-demokratik ve illiberal olduğu varsayılarak kamusal politik tartışmanın dışında bırakılması bir temsil, katılım ve meşruiyet krizi doğurmaktadır. Oysaki rasyonel ve seküler olmayan anlayışlar içerisinde de demokratik ve liberal potansiyeller taşıyan yaklaşımlar mevcuttur. Kaldı ki farklılıkları peşinen kamusal müzakere alanının dışına taşımak müzakerenin dönüştürücü etkisinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanabilir (Alkan, 2016: 187, 189).

Liberal demokrasinin rasyonel konsensus ve sınırlama doktrininin rasyonel ve seküler olmayan makul argümanların kaynaklandığı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşleri üzerinde yaratmış olduğu yukarıda iddia edildiği türden temsil, katılım ve meşruiyet sorununa yönelik

olarak, liberal teorinin kendi içerisinde gelen en önemli çözüm önerilerinden biri John Rawls'a aittir. Rawls, günümüz liberal demokratik toplumlarında çoğulculuk, çokkültürcülük sonucu gitgide artan farklılıkların tanınma taleplerine karşı klasik liberal teorinin demokrasi anlayışına kıyasla daha kapsayıcı bir demokrasi anlayışı geliştirmek üzere siyasal liberalizm teorisini ortaya koymuştur. Bu doğrultuda Rawls, liberalizmin özellikle Aydınlanmacı ve Kantçı evrensel ahlak ilkeleri üzerine inşa edilen kapsamlı liberal adalet ilke ve değerlerine karşın kendi liberal teorisini siyasal alanla sınırlar. Rawls, liberalizmin evrensel adalet/ahlak anlayışı, rasyonel konsensus ve laik neden varsayımlarını yeniden düşünüp formüle ederek; onların alternatifi olarak siyasal adalet anlayışı, örtüşen konsensus ve kamusal neden kavramlarını geliştirmiştir. Buna göre ancak hiçbir kapsamlı doktrine dayanmadan oluşan, yani desteksiz/asılı duran siyasal bir adalet anlayışı sayesinde toplumda var olan farklı ve uzlaşmaz doktrinler bir arada barış ve istikrar içerisinde yaşayabilir. Böylece, kamusal politik tartışmaya girecek argümanların tabi olacağı sınırlama doktrini, başka bir deyişle bu amaçla uygulanacak filtre, rasyonel ve seküler olsun ya da olmasın tüm kapsamlı doktrinlerden türeyen argümanları peşinen müzakereden dışlamadan, onlara eşit şekilde uygulanarak daha kapsayıcı bir kamusal politik tartışma oluşturulabilir.

Böylesi bir kapsayıcı müzakere sonucu ulaşılan kararlar daha meşru olur ve bu sayede devlet tarafsızlığı ve eşit katılım idealleri garanti edilebilir. Başka bir deyişle siyasal adalet anlayışı, toplumda birbirinden farklı ve uzlaşmaz doktrinlerin hepsi tarafından kabul edilmiş olsa da kendisi hiçbir kapsamlı doktrine dayanmaz; o sadece siyasal olan ile sınırlandırılmış bir adalet anlayışdır. Öyleyse kamusal politik tartışmaya katılan vatandaşlar siyasal adalet anlayışı tarafından ortaya konan ilkelere dayanarak kamusal müzakereye gireceklerinden alınan ortak kararlar da makul ve rasyonel bireyler tarafından alınan meşru kararlar olacaktır. Başka bir deyişle, bu türden bir müzakere sonucu oluşacak örtüşen konsensus da toplumu oluşturan tüm özgür, eşit ve makul vatandaşlarca kabul edilen, kamusal alanda vatandaşların davranışlarını ve temel kamusal kurumları düzenleyen bir anlaşmaya dayanacaktır. Kamusal alanın sınırlarını oluşturan kamusal nedenin buradaki rolü ise laik nedenden daha kapsayıcı bir formülle kamusal politik tartışmaya dahil olacak kapsamlı doktrinlerden türeyen argümanların, kamusal gerekçelendirmeye tabi tutulmasını sağlayan bir araç olmasıdır.

Makul ve rasyonel bireylerin, birbirlerine eylemlerinin gerekçelerini sunabilmek, başkalarını dinlemek ve yine başkalarının görüşlerine karşı açık görüşlü olmak gibi demokratik vatandaşlığın gerekliliklerini yerine getirebilmenin garantisi Rawls'un geliştirdiği kamusal neden filtresidir. İçeriği liberal siyasal adalet görüşleri tarafından belirlenen ilke ve değerler ile tayin edilen kamusal neden; resmi forumlara, yasama üyelerine ve yürütmenin karar ve

ilanlarıyla birlikte yargı ve yüksek mahkemeye uygulanır. Bir birey, savunduğu bir argümanın makul bir siyasal adalet kavramına dayandığına inanıyor ve bu argümanın diğer özgür ve eşit vatandaşlarca kabul görecektir siyasal değerler çerçevesinde formüle edildiğini düşünüyor ise bu durumda kamusal nedene uygun bir fikir yürütmektedir (Rawls, 1997: 773-775). Bir nedenin kamusal olabilmesi için yargı kavramı, çıkarım ilkeleri ve kanıt kuralları gibi vatandaşlarca kabul edilebilir ortak öğelere sahip olması gerekmektedir. Aksi durumda öne sürülen nedenlere ilişkin bir akıl yürütmeden değil, retorik ya da ikna etmeden bahsedilebilir (Rawls, 2019: 254-255). Bu nedenle kamusal neden belirli ilke ve standartları içermeli ki buna bağlı doğru akıl yürütme gerçekleştirilebilsin. İşte tam olarak bu noktada Rawls'un çoğulculuğuna bir şerh konulmaktadır.

Bu şerhe geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki kamusal politik tartışmanın içeriği söz konusu olduğunda siyasal liberalizmin örtüşen konsensus ve kamusal nedeninin klasik liberalizmin rasyonel konsensus ve laik nedeninden kıyasla daha kapsayıcı olduğu açıktır. Çünkü Rawls, liberal demokrasideki gibi rasyonel ve seküler olmayan makul argümanları kamusal müzakereden peşinen dışlamak yerine, rasyonel ve seküler olsun ya da olmasın, tüm makul kapsamlı doktrinlere eşit mesafede durmayı tercih etmiştir. Rawls sadece dini doktrinlerden türeyen argümanları değil, örneğin Kantçı ve Millci perspektifi de kapsamlı doktrinler içerisinde değerlendirmiş ve onları da aynı filtrelemeye tabi tutmuştur.

Ancak Rawls her ne kadar klasik liberalizmin rasyonel konsensusundan daha kapsayıcı bir konsensus anlayışı geliştirse de kamusal neden ile kamusal politik tartışmanın alanını hala yeterince genişletemediği için eleştirilmektedir. Buna göre, kamusal alan tüm makul kapsamlı doktrinlerden türeyen argümanlara açık gibi gözükse de filtresiz bir alan değildir. Siyasal adalet anlayışı ve kamusal neden her ne kadar tarafsız olarak sunulsa da aslında onlar da liberal idealler üzerine inşa edilir ve rasyonellik vurgusu yapar. Bu nedenle kamusal neden her ne kadar rasyonel ve seküler olsun ya da olmasın tüm kapsamlı doktrinleri eşit şekilde filtrelese de rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlara karşı daha dışlayıcıdır. Bilhassa makullük ilkesi gereği rasyonel ve seküler argümanlar kamusal neden filtresinden daha kolayca “geçerken” rasyonel ve seküler olmayan makul argümanlar için aynı durum söz konusu değildir. Rawls, her türden iyi hayat anlayışı ve dünya görüşünden türeyen argümanın pekala kamusal nedene uymayan yani makul olmayan argümanlar olabileceğini savunsa da bunun pratikteki örneğinin dini argümanlar olduğu açıktır (bk. Alkan, 2021c: 102-103).

Yukarıda belirttiğimiz yargı kavramı, çıkarım ilkeleri ve kanıt kuralları ile bir argümanın diğer özgür ve eşit vatandaşlarca kabul görecektir siyasal değerler çerçevesinde formüle edilmesi gerektiği bir arada düşünüldüğünde rasyonel ve seküler olmayan makul bir

argümanın nitelikleri gereği bu şartları karşılaması her zaman kolayca olası değildir. Rawls zaten “dini argümanlar gibi makul kapsamlı doktrinler, ‘*vakti geldiğinde (in due course)*’ kamusal nedenlerle desteklenen uygun siyasal nedenler sunabilmek şartıyla kamusal politik tartışmaya katılabilirler” diyerek bu durumu tasdik etmektedir (Rawls, 1997: 783-784; bk. Alkan, 2022c: 99).

Son olarak rasyonel konsensus ve örtüşen konsensusa göre uzlaşıdan ziyade çatışmayı öne çıkaran ve siyasetin alanının ancak çatışmalar yoluyla zenginleştirilebileceğini ve ancak bu şekilde daha kapsayıcı bir demokratik karar alma sürecinin garanti edileceğini savunan Chantal Mouffe’un agonistik demokrasi anlayışının bu kapsayıcılık iddiasını değerlendirebiliriz. Liberal demokrasinin, farklılıkların tanınma taleplerine karşı başta eşitlik ve özgürlük olmak üzere savunduğu temel ilkelerinin derinleştirilmesini yani radikalleştirilmesini savunan Mouffe, bu düşünce doğrultusunda agonistik demokrasi modelini ortaya koymuştur. Agonistik demokrasinin temel tezi, toplumda var olan antagonizmaların ortadan kaldırılamayacağı ve kaldırılmaması gerektiğidir. Buna göre bu antagonizmalar uzlaşısı yolu ile silikleştirilmektense demokratik kanallar aracılığı ile agonizmalara çevrilmelidir. Antagonizmalara rasyonel bir çözüm getirme çabası ancak kamusal politik tartışmanın alanını daraltmak ile sonuçlanacaktır.

Dolayısıyla agonistik demokrasinin amacı, argümanları ahlaki ve rasyonel sınırlandırmalardan ziyade siyasi niteliği çerçevesinde değerlendirip kamusal alana dahil etmeye çalışmaktır. Liberal demokrasi ve müzakereci demokrasi uzlaşısı yaptıkları aşırı vurgu nedeniyle bireyi rasyonel olarak ele almakta, onu rasyonel olmaya zorlamakta, bireye dair tutkuları ve duyguları ve onların bireyin kimliği ve tüm tercihleri üzerindeki etkilerini görmezden gelmektedir. Bu durumda tutku ve duygular gibi unsurları dışlayarak kamusal alanı rasyonel argümanların alanı haline getirmek kamusal politik tartışmanın kapsayıcılığının daraltılmasına ve çoğulculuğa ket vurulmasına neden olmaktadır. Lakin Mouffe’a göre demokratik bir toplumun koşulu çatışmaların süregeldiği, “biz/onlar” ilişkisinin korunduğu bir siyaset anlayışının muhafaza edilmesidir. Buradaki “biz/onlar” yukarıda da belirttiğimiz gibi yok edilmesi gereken düşmanlar değil, fikirlerini savunma hakkının olduğu ve bu fikirlere muhalefet etme hakkının bulunduğu “hasım” ilişkileridir. Bu noktada Mouffe çatışmayı değerli görerek rasyonel konsensus ve örtüşen konsensusun karşısına çatışmalı konsensusu koymaktadır.

Mouffe’a göre çatışmalı konsensus, liberal ve müzakereci demokraside olduğu gibi rasyonel bir uzlaşısı anlamına gelmeyen, etik-politik ilkeler üzerindeki geçici ve esnek bir uzlaşısıdır. Başka bir deyişle, agonistik demokrasinin esas aldığı uzlaşısı, etik-politik ilkeler üzerinde uzlaşmayı, lakin bu ilkelerin anlamlandırılması ve yorumlanmasında çatışmayı öne

sürer. Mouffe'a göre iyi işleyen bir demokrasi çatışmayı canlı tutmalı ve çatışmaların demokratik alanda gerçekleşmesini sağlamalıdır. Her hegemonya etik-politik değerleri kendi ilke ve değerleri doğrultusunda anlamlandırıp yorumlayacağından konsensusun kendisi de hegemonya gibi geçici bir niteliktedir. Bu nedenle tamamen kapsayıcı bir konsensus anlayışının geliştirilmesi beklenemez. Her hegemonya ile birlikte ortaya çıkan yeni konsensus anlayışı ile de mutlaka bir dışlanan olacaktır. Agonistik demokrasinin farkı bu dışlamayı reddetmektense kabul etmesindedir. Buna göre, kamusal alanın her daim kapsayıcı olduğunu iddia etmek yanlıştır. Mouffe'a göre Rawls'un siyasal liberalizmi de dahil olmak üzere tüm liberal yaklaşımlar ve Jürgen Habermas'ınki de dahil olmak üzere tüm müzakereci demokrasi anlayışları konsensus, rasyonellik ve makuliyete yaptıkları vurgu ve sıkı sıkıya bağlı oldukları özel alan/kamusal alan ayrımı nedeniyle başta din gibi her türlü metafizik, etik, cinsiyetle ilgili vb. farklı aidiyetleri gözden kaçırarak bunların özel alan hapsedilmesine neden olmaktadır. Bu yaklaşımların demokrasi modelleri de her ne kadar çoğulculuk ve kapsayıcılık iddiasında bulunsalar da çoğulculukları özel alanla sınırlıdır.

Mouffe kamusal politik tartışmaya dahil olacak argümanlara yönelik laik veya kamusal neden gibi keskin bir sınırlama filtresi getirme girişiminde bulunmaz. Neredeyse “her şey kabul/ne olursa olsun” (anything goes) (bk. Cooke, 2007, ss. 234'ten aktaran Alkan, 2021c: 102) şeklindeki, yani her argüman kamusal politik tartışmaya dahil olabilir türünden bir yaklaşım benimser. Hatta Mouffe ilk çalışmalarında buna paralel olarak konsensusu tamamen reddetmiş, zamanla görüşünü revize ederek çatışmalı konsensusu benimsemiştir. Ona göre kamusal politik tartışmaya, etik-politik ilkeleri kabul eden, rasyonel ve seküler olsun ya da olmasın tüm argümanlar dahil olabilir. Dolayısıyla kamusal politik tartışmaya dahil olmanın ön koşulu etik-politik ilkelere bağlılık göstermek ve bu ilkeleri savunmayı taahhüt etmektir. Mouffe'a göre devlet, din gibi değerler söz konusu olduğunda agnostik olabilir, fakat etik-politik değerler söz konusu olduğunda bunun mümkün olması imkansızdır. Bu doğrultuda din ile devlet arasında bir ayrım yapılması zorunluluktur. Lakin bu şart, dinin kamusal alandan özel alana itilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir.

Görüldüğü üzere Mouffe'un konsensusu tamamen reddettiği dönemde dolayısıyla bir sınırlama filtresi de sunmaması onu şüphesiz ki hem klasik hem de siyasal liberalizmin konsensus anlayışı ve sınırlama filtresinden otomatik olarak daha kapsayıcı yapacaktı. Kapsayıcı olmak adına argümanlara yönelik hiçbir filtre koymamanın getireceği sorunlara ve potansiyel risklere birazdan döneceğiz. Asıl soru kapsayıcılık iddiasına rağmen çatışmalı konsensus çerçevesinde tüm argümanlardan etik politik değerlere uymayı beklemenin Mouffe'un yaklaşımını en azından Rawls'unkinden ve onun örtülü konsensus ve kamusal

nedeninden ne kadar daha kapsayıcı yapıp yapmadığıdır. Neticede etik-politik değerlerin, Rawls'un siyasal adalet anlayışı ilkelerinden ne kadar farklı olduğu muammadır. Mouffe etik-politik ilkelerin ne olduğu konusunda net bir açıklama getirmemiştir. Bir diğer sorun, etik-politik ilkelerin ve onlar üzerine kurulu konsensusun esnek, geçici ve çatışmalı olması daha çoğulcu ve kapsayıcı bir siyasal sistem ve karar alma mekanizması oluşturmak için potansiyeller taşısa da koşullar bir şekilde tüm garantilere karşı çeşitli nedenlerle oluştuğunda demokratik değerlere sahip olmayan bir grubun iktidarı söz konusu olduğunda demokrasinin işlerliğinin ne olacağı belirsizdir. Mouffe her ne kadar bu türden, örneğin fundamentalist veya ırkçı argümanların kamusal politik tartışmaya dahil olmasının etik-politik ilkelere riayet ile engelleneceğini savunsa da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu ilkelerin açık bir şekilde ifade edilmeyişinden kaynaklı olarak bu türden argümanlar kamusal politik tartışmaya dahil olabilir. Kamusal politik tartışmaya herhangi bir filtrenin uygulanmaması ya da bu filtrenin açık bir şekilde beyan edilmemesi demokrasinin bizzat kendisi için riskler barındırır.

Bu türden kapsayıcı, neredeyse filtresiz bir kamusal politik tartışma alanı tasavvurunun bir amacı da yukarıda bahsettiğimiz müzakerenin dönüştürücü gücüne olan inanç olabilir. Başka bir deyişle, özellikle makul olmayan kapsamlı doktrinlerden türeyen argümanların kamusal tartışmaya alınması yoluyla politik kanalları açarak bu türden görüşlerin marjinalleşmesinin engelleneceği savunulabilir. Örneğin “ılımlı” bir dini veya başkaca benzer görüşe sahip bireylerin demokratik tartışma yoluyla başka yeni fikirlerle tanışması, onlara maruz kalması, kendi fikirlerini revize etmesi, empati ve saygı duyguları geliştirmesi, kendi dogmalarını terk etmesi gibi. Müzakerenin dönüştürücü etkileri olabilse de aynı durum makul olmayan kapsamlı doktrinler için aynı olmayabilir. Örneğin fundamentalist bir grubun dahil olduğu kamusal politik tartışma, tarafların sağlıklı müzakeresinden çok özellikle fundamentalistlerin farklılıklara ve demokrasiye yönelik olumsuz inancı nedeniyle antagonistik çatışmanın yaşanacağı bir hal alabilmeye müsaittir. Etik-politik ilkelere uyma kriteri bu türden makul olmayan argümanları kamusal politik tartışmanın dışında tutsa bile bu kez başka bir soru ortaya çıkacaktır: bu denli minimal etik-politik ilke tasavvuru bireye özel alanı da dahil olmak üzere kimi liberal değerleri uygulama ihtimalini ortadan kaldıracağına göre bu türden gruplarda yer alan ancak gruplardan farklı iyi hayat anlayışı ve dünya görüşüne sahip bireylerin özel alandaki hak ihlalleri ne olacaktır? Alkan'ın (2021c: 105) da belirttiği gibi daha kapsayıcı bir demokratik sistem adına “liberal demokratik toplumlarda hoşgörüsüzlüğe hoşgörü gösterme ya da açıkça anti-demokratik/illiberal olan argüman ve tutumlara hoşgörü gösterilmesi” sorunludur. Kapsayıcılık, tüm makul olmayan kapsamlı doktrinlerden türeyen tüm argümanların koşulsuz bir şekilde kamusal müzakereye kabul edileceği anlamına gelmemelidir.

Liberal demokratik toplumlarda devlet, makul olmayan kapsamlı doktrinlerden kaynaklanan görüş ve pratiklerine karşı, özel alanda dahi olsa, bireysel özgürlükleri korumalıdır.

Özetle, Rawls'un örtüşen konsensusu kamusal politik tartışmaya girecek argümanları belirlerken seküler ve seküler olmayan argümanlara eşit muamele gösterdiğinden liberalizmin rasyonel konsensus anlayışına göre daha kapsayıcıdır. Mouffe'un çatışmalı konsensusu ise argümanlara neredeyse hiçbir filtre ve sınırlama koymayan Rawls'un perspektifinden de daha kapsayıcıdır. Ancak kapsayıcı olmak en ideal kamusal politik tartışmanın ve birey özgürlüğünün maksimize edildiğinin garantisi olmayabilir: çatışmalı konsensusun benzerlik gösterdiği “her şeye kabul/ne olursa olsun (anything goes)” türü yaklaşımlar, bizzat demokrasi ve farklılıklara saygının kendisiyle çelişen sorunlu teorik, normatif ve pratik sonuçlar doğurabilir.



KAYNAKÇA

- Alkan, Y. S. (2016). “Dini Argümanların Kamusal Politik Tartışmadaki Yeri: LaikNeden Üzerine Bir Analiz”. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 33: 174-200.
- Alkan, Y. S. (2021a). “Ancient Athenian Direct Democracy: Any Liberal Democratic Potential?”. *Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi*, 6(3): 805-823.
- Alkan, Y. S. (2021b). “Feminist Teorilerin Siyasal Liberalizmin Anti-Mükemmeliyetçi Pozisyonu ve Özel-Kamusal Alan Ayrımı Savunusuna Yönelik Eleştirisi: Birey Özgürlüğü Üzerinden Bir Tartışma”. E. Yağanak ve M. Açıkgoz (Ed.). *Kimlik: Kapsam Bağlam Sınırlar*. Nika Yayınevi, Ankara.
- Alkan, Y. S. (2021c). “John Rawls’un Siyasal Liberalizmi ve Demokrasi: Daha Kapsayıcı bir Kamusal Politik Tartışma Formülü (Mü?)”. E. Yağanak (Ed.). *Demokrasi Felsefesi: Çağdaş Yaklaşımlar*. Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Arblaster, A. (1999). *Demokrasi*. (Çev. N. Yılmaz), Doruk Yayıncılık, Ankara.
- Atalay, L. (2020). “Marksizm’den Post Marksizm’e Bir İdeolojinin Serüveni”. *Düşün Dergisi*, (24).
- Audi, R. (1993). “The Place of Religious Argument in A Free and Democratic Society”. *San Diego Law Review*, 30, 677-702.
- Berlin, I. (2007). “İki Özgürlük Kavramı”. *Liberal Düşünce Dergisi*, (46), 59-72.
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. (Çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, M. F., Çelik, F., Çimen, S., Yeşiltaş, M., Miş, N., ve Özcan, L. “Siyasal Liberalizm”. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 84-146.
- Binici, S. (2018). “Kendiliğinden Düzen Kavramının Tarihsel Gelişimi”. *Anasay*, (3): 13-42.
- Borovalı, M. (2006). “John Rawls ve Siyaset Felsefesi”, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. J. Rawls. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ix-xxiii.
- Butler, E. (2018). *Klasik Liberalim Bir El Kitabı*. (Çev. A. Akçiçek). Liberte Yayınları, Ankara.
- Cambridge Dictionary, “Meaning of Modus Vivendi in English”.
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/modus-vivendi> (erişim tarihi: 07.11.2022).
- Chiragov, E. (b.t.). “Post-Modernite’de Kamusal Alana İlişkin Kuramsal Bir Değerlendirme”.
- Conway, D. (2011). “Klasik Liberalizm”. (Çev. A. Yayla). *Liberal Düşünce*, 16 (64): 85-90.

- Çağlar, F. İ. (1990). “Joseph Raz’ ın Zarar İlkesi Yaklaşımı”. *HFSA*, 10 (1): 7-14.
- Çelik, R. (2016a). “Kapsamlı Liberalizmden Siyasal Liberalizme: Adaletin Siyasal Alan İçerisinde Gerekçelendirilmesi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22: 83-98.
- Çelik, R. (2016b). “John Rawls’un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (27): 184-200.
- Çetin, H. (2001). “Liberalizmin Temel İlkeleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(1), 219-237.
- Dahl, R. A. (2019). *Demokrasi Üzerine*. (Çev. B. Kadioğlu). Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Demir, G. (2014). *Postmarksizm ve Radikal Demokrasi*. Patika Kitap, İstanbul.
- Duman, M. Z. (2020). “Liberalizm ve Sosyalizmde Birey(ciliğ)in Ontolojik Çıkmazı”. *Toplum Ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6, 1-19.
- Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Eberle, C. J. (2006) “Religion, Pacifism, and The Doctrine of Restraint”. *Journal of Religious Ethics*, 34(2), 203-224.
- Erdoğan, M. (1998). “İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım”. *Liberal Düşünce*, 3(12): 7-16.
- Erdoğan, M. (2017). “Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri”. C. Uslu (Ed.). *Liberalizm El Kitabı*. Liberte Yayınları, Ankara, 63-100.
- Eser, H. B., ve Taylan, Ö. (2018). “Antagonizmadan-Agonizmaya: Radikal Demokrasi”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 50. Sayı: *Ekolojik Düşünce*, 101.
- Hayek, F. A. (2017). “Liberalizm”. C. Uslu (Ed.). *Liberalizm El Kitabı*. Liberte Yayınları, Ankara, 19-62.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset*. Liberte Yayınları, Ankara.
- Hüner, M. F. (2013). “Antik Yunan Demokrasisi–Modern Demokrasi Karşılaştırması”. *Hukuk ve Adalet Eleştirel Hukuk Dergisi*, 5(13), 183-203.
- Kanatlı, M. (2014). “Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tesam Akademi Dergisi*, 1(2): 115-135.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Karaaslan, E. (2015). *Chantal Mouffe ve Liberal Siyaset Teorisinin Demokratik Eleştirisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Karadağ, A. (2003). “Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58(03).

- Kavuş, S. (2013). “Demokrasi ve Taşra”. *Ankara Barosu Dergisi*, (1): 285-318.
- Kaygalak, S. (2001). “Postmarksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi”. *Praksis*, (1): 33-59.
- Keyman, E. F. (2000). *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*. Alfa Yayınları, İstanbul.
- Köroğlu, C. Z. (2013). “Modern Kamusal Alana Eleştirel Yaklaşımlar: Genel Bir Değerlendirme (Postmodernizm, Fenimizm ve Din)”. *Electronic Turkish Studies*, 8(6): 431-457.
- Köroğlu, C. Z. (2014). “Kamusal Alan ve Din İlişkilerinde Yeni Dönem”. *Electronic Turkish Studies*, 9(5): 1487-1505.
- Kukathas, C. (2014). “A Definition of the State”. *University of Queensland Law Journal*, The, 33(2), 357-366.
- Küçükalp, D. (2017). “Postmodern Siyaset Felsefesi”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 28, 17-32.
- Laclau, E. (2002). “Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik”. (Söy. Yap. M. Yeğen), *Birikim*, 158, 28-35.
- Laclau, E. (2012). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (Çev. E. Başer), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Birikim Yayınları, İstanbul.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (Çev. F. Bakırcı). Ebabil Yayınları, Ankara.
- Mayo, H. B. (1964). *Demokratik Teoriye Giriş*. (Çev. E. Kongar). Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara.
- Mouffe, C. (1995). “Preface: Democratic Politics Today”. M. Chantal (Ed.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Verso, London, 1-14.
- Mouffe, C. (1999). “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”. *Social Research*, 66(3): 746-754.
- Mouffe, C. (2000). *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Institute for Advanced Studies, Vienna.
- Mouffe, C. (2006) “Religion, Democracy, and Citizenship”. H. de Vries-L. E. Sullivan (Ed.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press, New York, 318-326.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasetin Dönüşü*. (Çev. F. Bakırcı ve A. Çolak), Epos Yayınevi, Ankara.

- Mouffe, C. (2017). *Dünyayı Politik Düşünmek: Agonistik Siyaset*. (Çev. M. Bozluolcay), İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Mouffe, C. (2018). *Siyasal Üzerine*. (Çev. M. Ratip), İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Mouffe, C. (2019). *Sol Popülizm*. (Çev. A. Yanık), İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Özdemir, G. (2013). “Farklılıkların Kesiştiği Coğrafyalar İçin Bir Öneri: Radikal Demokrasi”. *Yönetim ve Ekonomi*, 20(1): 73-93.
- Özkan, S. Ç. (2017). “Radikal Demokrasi Projesi ve Müzakereci Demokrasi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 15(30): 231-252.
- Öztürk, A. (2015). “Liberalizm, Negatif Özgürlük ve İnsan Hakları”. *İnsan Hakları Yıllığı*, 33: 1-17.
- Parekh, B. (1992). “The Cultural Particularity of Liberal Democracy”. *Political Studies*, 40: 160-175.
- Raico, R. (2011). “Klasik Liberalizm Nedir?”. (Çev. A. Yayla). *Liberal Düşünce*, 16 (64): 85-90.
- Rawls, J. (1997). “The Idea of Public Reason Revisited”. *The University of Chicago Law Review*, 64(3), 765-807.
- Rawls, J. (2019). *Siyasal Liberalizm*. (Çev. M. F. Bilgin). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rawls, J. (2020). *Bir Adalet Teorisi*. (Çev. Vedat Ahsen Coşar). Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Raz, J. (1988). “Liberalism, Skepticism, and Democracy”. *Iowa L. Rev.*, 74, 761-786.
- Sajo, A. (2008). “Preliminaries to a Concept of Constitutional Secularism”. *International Journal of Constitutional Law*, 6(3): 605-629.
- Sajo, A. (2009). “Constitutionalism and Secularism: The Need For Public Reason”. *Cardozo Law Review*, 30(6): 2401-2429.
- Sancar, M. (2012). “Devlet Akli” *Kıskacında Hukuk Devleti*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sartori, G. (2017). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. (Çev. T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan), Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Schmitt, C. (2017). *Parlamenteer Demokrasinin Krizi*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu), Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.
- Şahin, B. (2007). “Liberal Demokrasinin Temelleri”. *Demokrasi Platformu*, 3 (10): 35-59.
- Taş, K. Ve Berköz, H. (2015). “Modernizmin Kamusal Alan Parametreleri ve Din”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (22): 81-100.
- Türe, İ. Ve Türe, F. (2014). “Liberalizm, Mülkiyet Hakları ve Hukuk Devleti Üzerine”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1): 357-369.

- Türk, B. (2016). “Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek”. *Kaygı Uhudağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (27): 167-182.
- Uslu, C. (2014). “Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi”. *Turkish Studies*, 9(2): 1539-1556.
- Üstüner, F. (2007). “Radikal Demokrasi: Liberalizm Mi, Demokrasi Mi? Evet, Lütfen!”. *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Gelişme Dergisi*, 34: 313-336.
- Yayla, A. (2004). *Siyaset Teorisine Giriş*. Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Yayla, A. (2015). *Liberalizm*. Liberte Yayınları, Ankara.
- Yıldırım, Y. (2006). *Radikal Demokrasi Teorisi ve Uygulanabilirliği: Farklı Yerel Yönetim Deneyimleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Hülya Barlak
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	İzmir İnönü Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kamu Yönetimi, Kütahya
Yabancı Dil	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Şener, T. ve Barlak, H. “Toplumsal Hareketlerde Sosyal Medya Etkisi: Arap Baharı İncelemesi”. Middle East International Conference on Contemporary Scientific Studies - VI, 20 Eylül 2021. Barlak, H. “Rousseau’nun Sivil Din Düşüncesinin Atatürk’ün Milli Din Düşüncesine Etkisi (1923-1932 Dönemleri Örneği)”. Din, Düşünce ve Ahlak II, Mart 2022.	