

# DEMOKRASİ VE TAŞRA\*

Arş. Gör. Seçil KAVUŞ\*\*

---

\* Bu makale hakem incelemesinden geçmiştir ve TÜBİTAK-ULAKBİM Veri Tabanında indekslenmektedir.

\*\*Ufuk Üniversitesi Genel Kamu Hukuku.



## ÖZ

*Bu makale, radikal demokrasi kuramı açısından sorunsallaştırılan bir konu olarak “taşra”yı ele almaktadır. Kapitalist devlet iktidarının ve klasik liberal teorinin ürettiği ve özellikle küreselleşmeyle birlikte şiddetlenen meşruiyet krizi, radikal demokrasi tartışmalarının temel meselesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, meşruiyet tasarımlarından dışlanmış olma durumu politize edilerek yeni bir direniş alanının inşası önemsenmektedir. Makalede “taşra”nın, hem bir dışlanma hem de bir direniş alanı olarak içerdiği potansiyellere dikkat çekilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Radikal demokrasi kuramı, Kurucu iktidar, Taşra, Yoksulluk, Şiddet



## DEMOCRACY AND PROVINCE

## ABSTRACT

*This article deals with “province” as a subject problematized in terms of radical democratic theory. The legitimacy crisis produced by capitalist state and classical liberal theory and deepened with globalization constitutes the basis issue of radical democratic arguments. In this context, constructing a new space of resistance gains importance through politicizing the case of being excluded from the design of legitimacy. The article points to the potentialities of “province” both as a space of exclusion and a space of resistance.*

**Keywords:** Radical democratic theory, Constituent power, Province, Poverty, Violence

## GİRİŞ

**H**alk egemenliği ilkesine dayanan demokrasi kavramı, en yalın haliyle, halkın kendi kendini yönetmesi anlayışını ifade etmektedir. Mehmet Ali Ağaoğulları, halk egemenliği ve siyasal temsil gibi kavramlar ile demokrasi arasındaki bağlantının devlet gerçeği karşısındaki anlamını sorguladığı bir yazısında, halk gerçekte egemen değilse ve siyasal temsil hiçbir şeyi temsil etmiyorsa, modern çağlarda demokrasinin de aslında bir mitos olmaktan ve içi boş bir kavrama dönüşmekten kurtulamayacağını belirtmiştir.<sup>[1]</sup> Bu tespiti haklı kılan gerçek, halk egemenliğinin içerdiği soyutlamalar yoluyla toplumdaki farklılıkları törpüleyici bir işlevi yerine getirmesi ve böylelikle, kalabalıktan bir “birlik” oluşurken, somut halkın iktidarın dışına itilmesidir. Nitekim egemenlik kuramını tehdit eden temel sorunu, toplumdaki irade çatışmasını ortadan kaldırmak için kavramsallaştırılan genel irade soyut bir varlığın iradesidir. Devlet organlarında yetkili gerçek kişilerin ortaya koydukları irade, toplumda zaten bulunan genel bir iradenin ifade edilmesinin değil, böylesi bir iradenin bizzatı yaratılmasının bir sonucudur.<sup>[2]</sup>

Ancak bununla birlikte, halk egemenliği düşüncesinin, ilahi otoritenin yeryüzünde temsiline dayanan geleneksel egemenlik anlayışıyla arasındaki önemli farkın da altını çizmek gerekir. Geleneksel olanın aksine halk egemenliği, siyasal birlikteliğe anlamını veren kurucu/yaratıcı faaliyeti ve bu faaliyetin ortaya çıkardığı kurumlaşmayı aynı anda içinde barındıran demokratik bir deneyimin ifadesidir.<sup>[3]</sup> Bu demokratik deneyim, mevcut düzeni eşitlik ve özgürlük yönünde dönüştürerek yeni bir düzen kurma hedefini içerdiğinden ötürü anayasa kavramıyla yakından ilişkilidir. Ancak halk gerçekte homojen bir kitle olmadığından, birbiriyle çatışan konulardan ve taleplerden oluştuğundan, kurulan düzenin halkı bütünüyle kapsamaması olanaklı değildir; dolayısıyla mevcut düzen içinde belli düzeyde bir gerilim canlı kalmaktadır.<sup>[4]</sup> Bu canlılığı söz konusu demokratik deneyimin önemli bir parçası olarak değerlendirmek gerekir.

Anayasa ve demokrasi arasındaki gerilime işaret eden Mithat Sanca’ın belirttiği gibi, anayasanın temel işlevlerinin başında, belli konuların önceden karara bağlanması ve bu konularda toplumun hareket alanının daraltılması

[1] Mehmet Ali Ağaoğulları, Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil, AÜSBF Dergisi, Sayı 1-2, 1991, s. 21.

[2] Ağaoğulları, a.g.y., s. 23-27.

[3] Aykut Çelebi, Demokratik Bir Anayasanın Siyasal Yapıtaşları: Halk Egemenliği ve Siyasal Temsilin Demokratikleştirilmesi, Toplum ve Bilim, Sayı: 124, Birikim Yayınları, Ankara, 2012, s. 38, 41.

[4] Çelebi, Demokratik Bir Anayasanın Siyasal Yapıtaşları: Halk Egemenliği ve Siyasal Temsilin Demokratikleştirilmesi, s. 41, 47.

gelmektedir.<sup>[5]</sup> Bu işlevin anlamı, halka onu bağlayan belirli bir “şekil”/ belirli bir “ad” vermek ve sınırlarını belirlemektir. Bu işlevin karşı cephesinde ise, kendi hayatlarını kendilerinin koydukları bir “ad”la yaşama tercihini ifade eden kolektif bir iradenin örgütlendiği toplumsal mücadeleler, halk hareketleri yer almakta, gerilim de bu noktadan kaynaklanmaktadır.

Bireysel özgürlüklerin mutlak önceliği anlayışına dayanan klasik liberal yaklaşım, bireysel özgürlüklerin güvence altına alınmasını sağlamak için demokrasinin sınırlandırılması gerektiğini savunur. Bu görüşün temelinde, “denetimsiz kitle” den duyulan korku yatmaktadır.<sup>[6]</sup> Ancak öte yandan, anayasa ve demokrasi arasındaki gerilim üzerine düşünen, demokrasiyi sınırlamak değil, onun işleyiş şartlarını mümkün kılmak adına anayasa ve demokrasi kavramlarını bir arada ele almaya çalışan başka yaklaşımlar da söz konusudur. Radikal demokrasi kuramının bu çabanın bir ürünü olduğu söylenebilir.

Radikal demokrasi tartışmalarının merkezinde yer alan sorunsal, liberal demokrasinin içinde bulunduğu, geç modern döneme özgü krizdir. Bu kriz, esas itibarıyla, siyasi bir kriz, bir meşruiyet krizi olarak tarif edilmektedir. Küreselleşmeyle birlikte gündeme düşen ve giderek çeşitlenen yeni toplumsal konuların yaşadığı/yaşattığı temsil sorunu, liberalizm tarafından toplum ve tarih ötesi bir düzlemde tanımlanan haklarla donatılmış vatandaş-bireylerin oluşturduğu kamusal çerçeveyi zorlamaktadır.<sup>[7]</sup> Bireysel özgürlüklerin “zorunluluk” temelinde savunulması kisvesi altında eşitsizliklerin meşrulaştırıldığı savını ileri süren radikal demokrasi kuramı, zorunluluğun karşısına olumsuzluğu çıkararak, liberal-demokratik ideolojiyi radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmeyi hedeflemektedir.<sup>[8]</sup>

Klasik liberal demokrasi teorileri bakımından gündem oluşturmayan ve özellikle küreselleşmenin etkisiyle kendini hissettiren, sosyal adaletsizlik, siyasal

[5] Mithat Sancar, Anayasal Demokrasi: Demokrasinin Sınırı mı, Güvencesi mi?, Demokrasi ve Yargı, der: Ozan Ergül, TBB Sempozyumu, 2005, s. 45.

[6] Sancar, a.g.y., s. 47.

[7] Mesut Yeğen, Liberal demokrasiden radikal demokrasiye: Geçiş(sizlik)ler, Toplum ve Bilim, Sayı: 87, Birikim Yayınları, Ankara, 2012, s. 180, 181.

[8] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev: Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 269, 270. Liberalizmin toplumsal olanı önceleyen bireyciliği radikal demokrasinin eleştirdiği temel konulardan biridir. Ancak bununla birlikte, radikal demokrasi ile liberal demokrasi arasında bazı önemli bağlantı noktaları da yok değildir. Liberal demokrasi ile radikal demokrasi arasındaki geçişliliklere ve kopuşlara işaret eden Mesut Yeğen’in belirttiği gibi, her iki kuramsal pozisyonun türediği “demokratik devrim” zemini aralarındaki ortaklığı oluşturmaktadır. Fransız Devrimi’yle simgelenen demokratik devrimin esasında eşitlik ve özgürlük ilkeleri yer alır. Bütün insanların eşit ve özgür olması gerektiği fikri radikal demokrasinin de paylaştığı bir fikirdir. Dolayısıyla radikal demokrasi bu ilkeleri ortadan kaldırmayı değil derinleştirmeyi hedefleyen bir proje olarak anlaşılmalıdır. Yeğen, a.g.y., s. 181, 182.

temsil, doğa kirliliği, insanlar ve cinsler arasındaki ayrımcılık gibi pek çok konu, demokrasiyi radikalleştirme girişimleri tarafından sorunsallaştırılmaya başlanmıştır. “*Demokrasi ve Taşra*” başlıklı bu çalışmanın amacı, söz konusu yeni “*sorun*” alanlarından biri olarak taşrayı, demokrasinin radikalleştirilmesi girişimleri bağlamında, alternatif bir demokrasi perspektifi çerçevesinde ve Türkiye özelinde ele almaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, radikal demokrasi kuramı içindeki tartışmalara, karşılıklı yöneltilen eleştiriler dikkate alınmak suretiyle değinilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde, taşrayı sırf olumsuzlayıcı bir sıfat olarak kullanan ya da onu romantik ve nostaljik güzellmeler yoluyla tüketen kısır yaklaşımlardan<sup>[9]</sup> uzak durmaya gayret gösterilerek, taşradaki yaşantıyı gerçekten olumsuzlaştıran toplumsal tarihin ürünü koşullara değinilecektir. Bu esnada, radikal demokrasi anlayışı ışığında söz konusu koşulların değiştirilebilirliğine vurgu yapılacaktır. Bu vurgunun esas itibarıyla kendini gösterdiği yer ise sonuç bölümüdür.

## I. RADİKAL DEMOKRASİ TARTIŞMALARI

### 1. MÜZAKERECİ DEMOKRASİ

“*Yeni toplumsal hareketler*”<sup>[10]</sup>, “*adına konuşmak*” olarak tarif edilerek eleştirilen temsil politikalarına yönelik itirazların dile getirildiği mecra olmuştur. Örneğin Zapatista hareketi, 1994’te federal devletten “*kurtardığı*” Chiapas bölgesi halkı için, onlar adına değil, onlarla birlikte hareket ettiğini özellikle vurgulamıştır. Bu vurgunun, halk adına konuşmak yerine halkı dinlemeyi önemseyen ve temsilci işlevi bu açıdan eleştiren bir siyasal tercihi ifade ettiği söylenebilir. Bu çerçevede temsilci işlev, dini ve dünyevi otoritenin çöküşünün ardından devlet iktidarını yeniden meşrulaştırmak üzere kullanılan bir

[9] Bu kısır ikiliğin kıskacındaki taşrayı ele alan bir yazı için bkz. Tuncay Birkan, Taşraya Bahar Hiç Gelmez mi?, Taşraya Bakmak, der: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 297-317.

[10] Devlet ve toplum arasındaki ilişkinin, iktidarın yaşamın her alanına müdahale eden politikalarının sorgulandığı, yeni toplumsal söz, eylem ve yaşam biçimi arayışlarının dile getirildiği, özgür, gönüllü, çoğul hareketlerin tümüne “*yeni toplumsal hareketler*” adı verilmektedir. Yeni toplumsal hareketler, kapitalist refah devletinin meşruiyet krizinin belirginleştiği 1968’lerin bağlamına dek çekilebilirse de, refah devleti döneminin sona erdiği, neo-liberalizmin yükseldiği, Doğu Bloku ve Sovyetler Birliği’nin çözüldüğü, Soğuk Savaş döneminin iki kutuplu dünyasının dönüştüğü dönemde; yani özellikle 1980’lerde şiddetlenmiştir. Söz konusu hareketlerin sorguladıkları konular, siyasal temsil, liberal siyaset, kapitalist devlet iktidarı, kapitalizmin yarattığı savaşlar, çevre sorunları, insanlar ve cinsler arası ilişkiler: ırkçılık, homofobi ve göçmenlerin dışlanması gibi çoğul bir karaktere sahiptir. Bkz. Meral Özbek, Giriş: Kamusal Alanın Sınırları, Kamusal Alan, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 24, 25.

araç olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda iktidarın eylemlerini haklı ve doğru kılmak üzere yaratılan halk figürünün, “*pasif bir yığın*”, “*çoğunluk*” gibi sayılamaz ve benzerleşmiş bir kitle olması sebebiyle, somut halkın irade ve arzusunun değil, temsil edenlerin yakıştırdığı irade ve arzusunun taşıyıcısı konumunda olduğu belirtilmektedir.<sup>[11]</sup>

Temsile dayalı bir siyasete yönelik eleştiriler, modern kapitalist toplumlarda demokrasinin konumu ve imkânları, siyasal meşruiyet gibi konulara dair sorgulamalarla yakından ilgilidir. Bu bağlamda “*kamusal alan*” kavramı, süregiden tartışmaların önemli bir gündem maddesini oluşturmaktadır. “*Kamusal alan*” ya da diğer bir deyişle, “*demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusalılık*” hakkındaki çeşitli yaklaşımların, “*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*”<sup>[12]</sup> kitabıyla kavramla tanışıklığı sağlayan Jürgen Habermas’ın saptamalarının bazı yönleriyle eleştirilmesi, olanaklarının ve sınırlarının gösterilmesi ve bu saptamalara karşı yeni formülasyonlar ve açılımlar önerilmesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir.

Habermas’a göre demokratik meşruluğun kaynağı, kanaat ve irade oluşumunun gerçekleştiği, böylece kamuoyunun olduğu müzakere etme sürecinde ve sürecin sağlıklı işlenmesini sağlayan iletişim koşullarının varolmasındadır.<sup>[13]</sup> Dolayısıyla Habermas, önceden oluşmuş iradelerin toplamı şeklindeki Rousseau’cu “*genel irade*” anlayışına karşı çıkarak, meşruluğun kaynağının, iradenin oluşma, yani müzakere edilme sürecinin bizatihi kendisi olduğunu<sup>[14]</sup> kabul etmekte ve kamusal alanı kamuoyunu biçimlendiren merkezi bir alan olarak göstermektedir. Hukuk normunun meşruluk kaynağını oluşturan ve tüm yurttaşların katılımıyla gerçekleşen böylesi bir tartışma pratiğinin mümkün olabilmesi için tüm katılımcıların uzlaşma arayışına yönelmiş olması gerekmektedir. Mantıksal ve etik bir önkoşul olarak uzlaşma arayışının özelliği, tartışmada dile gelen iletişimsel sözün konuşanın çıkarı yerine topluluğun çıkarını hedeflemesidir. Böylelikle

[11] Simon Tormey, “*Kendi Hesabına Konuş*”: Deleuze, Zapatizm ve Temsil Eleştirisi, çev: İlgin Yıldız, Siyahî, sayı: 3, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 70, 71; ayrıca bkz. s. 67.

[12] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev: Tanıl Bora – Mithat Sancar, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

[13] Bu koşullar, kamusal alan oluşturabilmeyi mümkün kılan haklara ilişkindir; yani kamusal alan ilkesine karşılık gelmektedir. Habermas, kamusal alan ilkesini, kamusal iletişimde eşit katılım ve özgür söylem ilkesi olarak tarif eder. Söz konusu ilkenin gerçekleşmesi için sivil hakların –düşünce, ifade, toplanma, gösteri ve örgütlenme, seçme-seçilme hakları- sağlanmış olması gerekir: “*Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar.*” Jürgen Habermas, *Kamusal Alan*, çev: Meral Özbek, Kamusal Alan, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 95. (95-102). Ayrıca bkz. Özbek, a.g.y., s. 28, 29.

[14] Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 43. Ayrıca bkz. Özbek, a.g.y., s. 26.

herhangi bir stratejik amaç gütmeyen, anlaşmaktan ve birbirini anlamaktan başka bir hedefe yönelmeyen ciddi ve içten tartışma gerçekleşmiş olacaktır.<sup>[15]</sup>

Habermas'ın eleştirel kamusal alanı hem tarihsel bir olgu hem de normatif bir ilke (ideal) olarak ele aldığını belirtmek gerekir. Mutlakiyetçi dönemden modern topluma geçilmesiyle birlikte devlet anlayışında ve bu doğrultuda kamusal alan anlayışında da bir değişim yaşanmıştır. Söz konusu değişim burjuva kamusal alanının oluşumuna işaret etmektedir. Mutlaki devlet tarafından karakterize edilen kamusal alan anlayışı, kralın iktidarının yalnızca halkın önünde temsil edilmesine dayanmaktaydı. Burjuva kamusal alanının oluşumuyla birlikte ise, devlet otoritesinin bizzat halk tarafından bilgili ve eleştirel tartışma aracılığıyla denetlenmesi pratiğini de içine alan bir kamusal alan anlayışı gündeme gelmiştir.<sup>[16]</sup> Habermas'ın belirttiği üzere burjuva kamusal alanı, sosyal refah devleti şeklinde örgütlenen endüstriyel olarak gelişmiş kitle demokrasileriyle birlikte dönüşüme ve çözümlüğe uğramış, ulaşılmaması gereken bir ideal olarak kalmıştır.<sup>[17]</sup>

Siyasal iktidarın uygulanışına ilişkin meselelerin eleştirel niteliğe sahip kamusal tartışmalar, bilgi ve görüş alış-verişi yoluyla ele alındığı, anlaşma ve eylem alanı olarak “*siyasal kamu*”, devletten ayrı olarak kurulan kamusal alanın kurucu unsuru/temel ögesidir. Nitekim devlet otoritesi için kamusal alanın bir parçası deniyor olsa da, aslında devlet kamusal alanının bir parçası değildir. Devlet otoritesinin genellikle “*kamu*” otoritesi olarak ele alınması, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilen bir ifade biçimidir.<sup>[18]</sup> Nancy Frazer da kamusal alana, kavramsal olarak devletten ayrı, ilke olarak ise devlete karşı söylemlerin üretildiği ve dolaşımda olduğu, kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim/müzakere alanı olarak dikkat çekerek, eleştirel toplumsal kuram ile demokratik politika pratiği açısından önemini vurgulamaktadır.<sup>[19]</sup>

Demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusal alanın, devlet aygıtları ve onların icraatları, yani siyasal düzen için örgütlenme ilkesi olarak geliştiği söylenebilir.<sup>[20]</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki, Habermas'a göre, parlamentonun katılımını içeren ve kamuoyuna dayanan yasama faaliyeti, bir “*erk*” olarak tasarlanmış olma-

[15] Cemal Bali Akal, Söyleşi: Savaş Ergül ve Şafak Altan, Felsefe Yazın, sayı: 19, Felsefeciler Derneği, Ankara, Ocak-Şubat 2012, s. 20.

[16] Thomas McCarthy, “*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*”nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş, Kamusal Alan, çev: Meral Özbek, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 91-93.

[17] Bkz. Habermas, Kamusal Alan, s. 100-102.

[18] Habermas, Kamusal Alan, s. 95, 96.

[19] Nancy Fraser, Kamusal Alan Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı, çev: Meral Özbek – Cemal Balcı, Kamusal Alan, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 104, 105 (103-132) ve Özbek, a.g.y., s. 28, 29.

[20] Özbek, a.g.y., s. 31; Habermas, Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, s. 61.



sına rağmen, siyasal bir iradenin (egemenliğin) değil, rasyonel bir uzlaşmanın ürünü olmalıdır. Bu açıdan kamuoyunun egemenliği, aslında egemen iradenin çözüldüğü, özel konular arasında kamusal bir rekabetin gerçekleştiği ve kamu yararının gerektirdiği şey üzerinde mutabakatın sağlandığı; dolayısıyla “*voluntasın ratio’ya tahvil edildiği*” bir düzeye işaret etmektedir.<sup>[21]</sup> Burada kullanılan rasyonalite kavramı, liberal-demokratik teoriye göre insanın somut bir durum karşısında kendi yararını azamileştirmesine dayanırken, eleştirel teoriye göre iletişimi gerektirmektedir; çünkü ilgili kişilerin “*temellendirme*” –eleştirebilme ya da savunabilme- yetisiyle alâkalıdır.<sup>[22]</sup>

Habermas’a yönelen yaygın bir eleştiri, burjuva kamusal alanından hem bir olgu hem de normatif bir ilke olarak bahsederken, idealleştirmenin aşırı ve körleştirici noktasına vardığı yönündedir. Bu çerçevede, söz konusu idealleştirmenin, liberal ve burjuva olmayan başka kamusal alanların (birbiriyle çatışan kamuların) ihmaline ya da söz konusu ihmalin konsensusa dayanan, rasyonel, ideal bir burjuva kamusunun kurgulanmasına yol açtığı ve sonuçta kamusal alanın dönüşümünün bir idealin çöküşü şeklinde yansıtıldığı dile getirilmektedir.<sup>[23]</sup> Dolayısıyla, Habermasçı kamusal alan kavrayışının soyut bir genellik ilkesi üzerine temellendiği ve asimile edilemeyen, rasyonelleştirilemeyen, kapsanamayan her türlü farklılığı dışlayıcı bir mekanizmayı işler hale getirdiği belirtilmektedir. Miriam Hansen tam da bu noktaya dikkat çekerek, burjuva kamusal alan kavrayışının toplumsal tekilliklere (particularity) karşı soyut bir genellik (generality) ilkesi üzerine kurulduğunu, bu nedenle de liberal kapitalist piyasanın evrenselleştirici eğiliminden daha insani ya da daha demokratik olmadığını ifade etmektedir.<sup>[24]</sup>

Habermas’a yönelik daha kapsamlı bir eleştirinin, alternatif bir demokrasi kavrayışını ortaya koyma iddiasıyla birlikte Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau

[21] Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 170, 171. “*Şayet yasa, tartışma ve kamusallıkla belirlenen bir süreç içinde halk temsilciliğinin onayıyla geçerlik kazanan bir genel norm olarak anlaşılacak olursa, akli hukukun belirtilen her iki unsuru da bu kavramda buluşmuş olur: özneler arası yoldan geçerek oluşan iradenin iktidarı ile meşrulaştırıcı işlev gören sürecin akılcılığı. Demokratik yasaya özelliğini veren husus, bu durumda, hukuksal kararların (tercibelerin) içeriğinin keyfice belirlenebilmesi imkânı ile bu kararların alınması konusunda öngörülmüş usûli şartların gayri keyfiliği arasındaki kombinasyondur. Yasanın adil olmasını sağlayan şey, bu durumda, yasanın uygun düşmek zorunda olduğu önsel (apriori) hukuk ilkeleri değil, demokratik şekilde ortaya çıkışıdır ya da ortaya çıkış sürecinin demokratikliğidir.*” Habermas’tan aktaran Mithat Sancar, “*Demokrasi-İnsan Hakları-Hukuk Devleti: Zorlu Bir Birlikteliği Çözümleme Denemesi*”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 87, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000-2001, s. 20.

[22] Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 74.

[23] Bkz. Özbek, a.g.y., s. 65-68.

[24] Miriam Hansen, Yirmi Yılın Ardından Hegt ve Kluge’nin “*Kamusal Alan ve Tecrübe*” si: Değişen Karışım ve Genişlemiş Alanlar, çev: Meral Özbek, *Kamusal Alan*, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 161.

cephesinden geldiği söylenebilir. Bu çerçevede Habermasçı model, liberal demokratik teorinin en yeni paradigması olduğu ileri sürülen müzakereci demokrasinin önemli bir teorik versiyonu olarak nitelendirilmektedir.<sup>[25]</sup>

Mouffe'a göre müzakereci demokrasi, siyasal katılımın imkânlarını çoğaltmak, siyaseti ekonomi biliminin etkisinden kurtarıp ahlâk ve adalet meselelerine açmak gibi gayeleri savunması nedeniyle çıkış noktası bakımından anlamlıdır. Ancak bununla birlikte bünyesinde önemli bir eksikliği barındırmaktadır: Siyasalın boyutu. Şöyle ki, başta halk egemenliği ve demokratik meşruiyet olmak üzere, klasik demokrasi kuramına ilişkin kavramlara yeni anlamlar yükleme niyetiyle yola çıkan Habermasçı model, sivil toplum ve kamusal alana, demokratik bir hukuk devletini mümkün kılan normatif kurucu bir rol atfetmektedir. Bu çerçevede, demokratik irade ve görüş oluşturma etkinliği olarak tanımlanan kamusal alan, giderek sivil toplumdaki iletişime ve iletişim tarzlarına denk düşmektedir. İrade ve görüş oluşturma etkinliğine; diğer bir deyişle, kolektif karar alma sürecine demokratik olma niteliği kazandıran, rasyonalite ve meşruiyetin bir araya gelmesidir. Rasyonalite ve meşruiyet arasında birliği sağlayan koşul ise, kararların, normların ve kurumsal düzenlemelerin, bunların sonuçlarından etkilenen tüm insanların mutabakatını sağlayacak belli bir prosedüre uygun şekilde alınması; böylelikle, alınan kararların rasyonel bir kamusal müzakere sürecinin ürünü olmasıdır. Söz konusu prosedüre ilişkin olarak Habermas, yukarıda değinildiği gibi, ideal konuşma durumunun şartlarına işaret etmektedir: Katılımda, tartışma gündemini belirleme ve yönlendirme konusunda eşitlik, tarafsızlık, açıklık, baskıdan muafiyet ve oybirliği. Sonuç olarak, kamusal tartışma süreci, bahsedilen ilkelere dayandığı oranda rasyonel irade oluşumu gerçekleştirecektir. İşte siyasal olana dair eksiklik, bu çerçevenin dayandığı kamusal alan mantığında açığa çıkmaktadır. Tali iktidarın işleyişindeki rasyonelleşme ve mevcut sisteme katılım yollarındaki usul ve ilkelerle sınırlı bir kamusal alan kavrayışı, kişi hak ve özgürlüklerinin kamu otoritesince korunması esasına dayalı liberal demokratik siyasal düzenin bir uzantısı niteliğindedir. Bu çerçevede “*siyasal olan, hukuk devletini düzenleyen mekanizmadaki düzenleyici iktidar organlarının içinde bir yerlerde sıkışıp kalmıştır.*”<sup>[26]</sup> Mouffe, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

“*Siyasetin temel sorunu olarak çıkar ve tercihler bütünü yerine akli ve akılcı tartışmayı (argumentation) görmeyi önererek, yaptıkları basitçe ekonomik modelden ahlâki bir modele kaymaktan ileri gidemiyor. Bu kayma, piyasadan ilham alan kamusal alan fikri yerine siyasal sorunları ahlâki bir doğaya göre ve böylece akılcı bir*

[25] Chantal Mouffe, Müzakereci Demokrasi ya da Agonist Çoğulculuk, Mürekkep, Sayı:14, çev: Emre Arslan, 2000, s. 52, 53.

[26] Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme., s. 249; ayrıca bkz. s. 244-249.

şekilde karar vermeye duyarlı diğer bir kavramsallaştırmayı kapsamaktadır. Diğer bir deyişle, müzakereci demokrasi fikrini savunanlar, demokratik kamusal alanı, normatif geçerlilik iddialarının (validity claims) söylemsel kurtarımı (redemption) olarak tanımlarlar. Açıkçası, bu iki yaklaşımda, farklı açılardan olsa da eksik olan siyasalın boyutudur.”<sup>[27]</sup>

İdeal bir diyalogun, koşulların ve usullerin yetkinleştirilmesine bağlı olduğunu savunan müzakereci demokrasinin göz ardı ettiği “siyasal olan” hesaba katıldığında, “ideal konuşma”nın aslında ontolojik bir imkânsızlıkla malû olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü iktidar olgusu toplumsal olana içkindir ve toplumsal konumları mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu konumların karşı karşıya gelip birbiriyle diyaloga girmesi asimetrik bir nitelik arz edecektir. Toplumsal konumların, siyasi kimliklerin ve en nihayetinde müzakere edilecek anlamların iktidar tarafından baştan kurulmuş olması, konuşmanın “ideal” olmaktan ziyade “asimetrik” bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ve böylesi bir konuşma neticesinde ulaşılabilecek rasyonel bir uzlaşmanın da mümkün olmadığını göstermektedir.<sup>[28]</sup>

## 2. ALTERNATİF BİR DEMOKRASİ ANLAYIŞI

Siyasal kavramına vurgu yapan demokrasi kuramı, marksizmin ortodoks yorumu tarafından benimsenen bazı temel kabullerin reddedildiği bir pozisyon- dan yola çıkmıştır. Reddiyenin temel yönelimini, altyapı-üstyapı paradigması çerçevesinde toplumun özsel olarak belirlendiği ve toplumsal konumlar ile siyasal kimlikler ve ideolojiler arasında doğrusal ve değişmez bir ilişki olduğu varsayımı oluşturmaktadır. Bu varsayımın eleştirisi bağlamında ileri sürülen hegemonya kavramı, toplumsalın kuruluşuna dair zorunluluk mantığına ve siyasal olanın bağımlılık ekseninde algılanışına karşı, toplumsalın kuruluşunda

[27] Mouffe, Müzakereci Demokrasi ya da Agonist Çoğulculuk, s. 52, 53. Habermas’a göre, demokratik prosedür meşrulaştırıcı gücünü yalnızca siyasal katılımdan ve siyasal iradenin ifade edilmesinden değil, rasyonel olarak kabul edilebilir sonuçları beklemeyi mümkün kılan bir yapıya sahip bir müzakere sürecinin herkesin erişimine açık olmasından almaktadır. Bu saptama, “rasyonel olarak kabul edilebilir sonuçların neler olduğu”, “siyasal iradenin ifade edilmesine yönelik hangi kısıtlamaların uygulanacağına kimin karar vereceği”, “dışlanmanın temellerinin neler olacağı” gibi soruları beraberinde getirmektedir. Schmitt’in bu sorulara ilişkin sözleri, Habermas’ın yaklaşımının anti-siyasal doğasının bir eleştirisi niteliğindedir: “Söz konusu olan bu belirleyici siyasal kavramlar ise, esas mesele bunları kimin yorumladığı, tanımladığı ve kullandığı; somut olarak barışın, silahsızlandırmanın, müdahalenin, kamusal düzenin, güvenliğin ne anlama geldiğine kimin karar verdiği meselesidir. İnsanlığın yasal ve tinsel yaşamının en önemli tecellilerinden biri, gerçek iktidara her kim sahipse onun kavramların ve kelimelerin içeriğini belirleyebildiği gerçeğidir. Caesar dominus et supra grammaticam. Sezar dil bilgisinin de hâkimidir.” Schmitt’ten aktaran Chantal Mouffe, Siyasal Üzerine, çev: Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 102; ayrıca bkz. s. 101.

[28] Yeğen, a.g.y., s. 185, 186.

siyasalın özgüllüğünü öne çıkarmaktadır. Bu ise, toplumsalın kuruluşunda etkili olan iktidar mücadelelerine ve dolayısıyla toplumsalın nesnel ve öznel sınırların belirleyiciliğinden uzak bir şekilde etkileşime, dönüşüme, yeniden kurulmaya açık oluşuna yönelik olumsuzluk yüklü bir vurguyu ifade etmektedir.<sup>[29]</sup>

Siyasal kavramına daha ayrıntılı değinmeden önce belirtmek gerekir ki, Laclau ve Mouffe'un terminolojisinde hegemonya kavramı, hem toplumsalın niteliğine dair, hem de siyasal egemenliğin nasıl kurulduğuna ilişkin yol gösterici nitelikte bir kavramdır. Bu bakış açısından, toplumsalın her kertesine siyasal olanın varlığının sinmiş olduğu saptaması yapılabilir.<sup>[30]</sup> Nitekim Laclau ve Mouffe'a göre, toplumsal ilişkilerin yaratılması, yeniden-üretilmesi ve dönüştürülmesi olarak siyasal olan, toplumsalın belirli bir düzeyine yerleştirilemez. Çünkü siyasalın sorunu, toplumsal ilişkilerin tanımlanması, anlam ve kimliklerin kurulması, antagonizmaların oluşması sorununun bizatihi kendisidir.<sup>[31]</sup> Bir başka deyişle, toplumsalın nihayetinde siyasal olması, toplumsallığın iktidar edimleri aracılığıyla kurulmakta olduğu anlamına gelmektedir. Laclau ve Mouffe'un savunduğu radikal ve çoğulcu demokrasi projesi, iktidar ilişkilerinin toplumsalın kurucusu olduğu kabulünden hareketle, demokratik siyasetin temel sorununun, iktidarı yok etmek değil, mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek ve demokratik değerlere uygun yeni iktidar biçimleri kurmak olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu düşünceye göre, iktidardan kurtulmak bir yanılısama iken, iktidarı dönüştürmek bir gerekliliktir.<sup>[32]</sup>

Hegemonya siyaseti, siyasal mücadeleyi birbiriyle çatışan aktörlerin önceden belirlendiği bir formüle dayandırmadığı için siyasalın alanını genişletmektedir. Bu açıdan hegemonya, toplumsalın kendinden menkul olmayan, kendisine kapanmayan, tamamlanmamış karakterini, yani siyasi özneler ve konumların zorunlu anlam ve kimliklere hapsolmadıkları bir düzeyi gerektirdiğinden çok geniş bir söylem, eylem, örgütlenme ve mücadele alanı açılmış olur. Bu nedenle hegemonya ancak eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda yer bulabilir. Eklemleyici pratiklerden kasıt, mevcut söylemin eklem yerlerinden çözülmesi suretiyle, farklı özne konumları ve temaları arasında yeni eklemlemeler

[29] Bkz. Süreyya Tamer Kozaklı ve Alev Özkazanç, Hegemonya Siyaseti, Sol ve Devrimci Demokrasi, Mürekkep, Sayı: 14, 2000, s. 10.

[30] "Her yer, her şey, her konum, her kimlik, her kuruluş için olarak siyasaldır demek, insani ve toplumsal yaşamın her veçbesinin iktidar ve direniş biçimleri ile örülen tarihsel bir kuruluş, oluşsallık arz ettiği ve tam da bu yüzden farklı anlamlandırma ve müdahalelere açık olduğunu söylemektir." Kozaklı ve Özkazanç, a.g.y., s. 13. Kimlik politikasının 1980'lerde sloganlaştırılan "kişisel siyasaldır" görüşünü ve mevcut siyasal yapıları dönüştürme amacını taşıyan yeni toplumsal hareketleri bu çerçevede düşünebiliriz. E. Fuat Keyman, Postmodernizm ve Radikal Demokrasi, Toplum ve Bilim, Sayı: 62, 1993, s. 144.

[31] Laclau ve Mouffe, a.g.y., s. 237.

[32] Mouffe, Müzakereci Demokrasi ya da Agonist Çoğulculuk, s. 58.

yaratılmaya çalışılmasıdır.<sup>[33]</sup> Dolayısıyla hegemonik bir siyasette, birbirinden farklı mücadelelerin kendilerine özgü talepleri, mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmeye dönük bütünlüklü mücadele gözden yitirmeksizin dile getirilmekte, bu yolda varlık kazanmaktadır. Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğrencileri Dayanışma Derneği üyesi Canberk Güre’ın, SBF’deki protesto eylemleri üzerine yapılan röportajda söyledikleri bu noktayı çok net ifade etmektedir:

*“Kurulacak mücadele hattının olabildiğince geniş tutulması gerekiyor. Sistemi, karşısında şu ya da bu şekilde somut biçimde hissedenler, yani bir anlamda ezilenler, bu mücadele hattını birlikte kurmalı. Aslında bunun en güzel örneklerinden birini başını örttüğü için ayrımcılığa uğrayan kadınlar gösterdiler. Şubat 2008’de başörtülü kadınların üniversitelere girebileceği haberleri üzerine Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği’nden arkadaşlar ‘Söz konusu özgürlükse hiçbir şey teferruat değildir’ başlıklı bir bildiriye başörtülü kadınların imzasına açmışlardı. Üniversitelere başlarını örterek girmekle mutlu olmayacaklarını söylüyorlardı. Üniversitelerden atılan öğrencilerden, Kürt halkına, azınlık vakıflarına, Alevilerden 301 davalarına kadar birçok meseleye değindiler o bildiride. Bu düzen devam ettikçe hiçbir özgürlük tam özgürlük değildir dediler. İşte hattı buradan kurmak gerekir. Kürt halkının talepleri dillendirilmeli, homofobi ve transfobi karşıtı mücadele yükseltilmeli, cinsiyetçiliğe karşı durulmalı, başörtüsüne özgürlük mücadelesi ile zorunlu din derslerinin kaldırılması talebi birlikte örgütlenmelidir. Ve bu mücadele tabii ki anti-faşist, antimilitarist, antikapitalist bir mücadele olacaktır. 25 Aralık’taki ‘Üniversitede özgürlük istiyoruz’ eylemi, başörtüsüne özgürlük ve anadilde eğitim taleplerini birlikte örgütleyerek bu mücadelenin pratik örneklerinden birini oluşturabilir.”<sup>[34]</sup>*

Siyasal kavramı söz konusu olduğunda, Mouffe’un da çıkış noktasını oluşturan Carl Schmitt önemli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır.<sup>[35]</sup> Nitekim Schmitt’in ünlü *“egemen olağanüstü hale/kuraldışı duruma karar verendir”*<sup>[36]</sup> sözü, siyasal olanın nerede başladığına ve neye işaret ettiğine ilişkin bir ölçüt niteliğindedir. Buna göre siyaset, egemenin durumun kuraldışı olduğuna karar verdiği yerde başlamaktadır. Kuraldışı durumun tespitine ve olağan koşullara geri dönülmesini sağlayacak stratejilerin belirlenmesine ilişkin kararlar siyasal olanın kapsamını belirleyen müdahalelerdir. Aykut Çelebi’nin belirttiği gibi,

[33] Laclau ve Mouffe, a.g.y., s. 214; Kozaklı ve Özkazanç, a.g.y., s. 14, 16.

[34] <http://www.marksist.org/haberler/2577-sbf-d-der-aktivisti-canberk-gurerle-sbf-protestolari-uzerine>, (03.01.2011).

[35] *“Siyaset”* ve *“siyasal”* arasında ayırım yapan Mouffe, siyasetin *“ontik”* düzeye, siyasalın ise *“ontolojik”* düzeye gönderme yaptığını, ontik olanın geleneksel siyasetin çok çeşitli icraatlarıyla; yani insanların birarada yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesiyle ilgiliyken, ontolojik olanın toplumun kuruluşuyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 16.

[36] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev: Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2002, s. 13.

bunun anlamı, “*siyasetin olağan, normal dönemlerdeki kaynak tahsisi konusundaki tartışma ve mücadelelerle sınırlanamayacağı, hele anayasal bir hukuk devletinin varlığına kesinlikle indirgenemeyeceğidir. Siyaset, olağan dönemlerde işlerin nasıl yürüdüğüünün açıklanması, ortaya konması değildir; tersine işlerin yolunda gitmesine engel olan kuraldışı durumların ortadan kaldırılmasına yönelik kararlı bir müdahaledir.*”<sup>[37]</sup> Siyasal kavramına ilişkin olarak egemen karar alma süreçlerine vurgu yapan söz konusu yaklaşımın bir dizi soruyu beraberinde getirdiğini belirtmek gerekir. Örneğin, modernlikle birlikte egemenin kim olduğu; egemenin kararlarının meşruiyetinin nereden kaynaklandığı; egemenin siyasal iradesiyle keyfi yönetimlerin birbirinden hangi ölçütlerle ayrılacağı; siyasal ve kültürel açıdan muhafazakar olduğu bilinen, nasyonal sosyalizmin en etkili düşünürlerinden biri olması nedeniyle kötü üne sahip Schmitt ile alternatif bir demokrasi kuramı arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği gibi sorular hemen akla gelenlerdir.<sup>[38]</sup> Genel olarak belirtmek gerekir ki, demokrasi kavramının siyasal işlevi meselesini merkeze alan, iktidar ilişkilerinin varlığına ve dönüşebilirliğine vurgu yapan bir yaklaşımın karar alma iradesini önemseydiği açıktır. Bu açıdan, Schmitt’in siyaset anlayışı kayda değer bir çıkış noktası oluşturmaktadır.

Mouffe, siyasal kuran antagonistik boyuttan bahsederken, demokratik siyasetin asıl amacının biz/onlar ayrımını ortadan kaldırmanın aksine canlı tutmak olduğunu ve bu konunun bu doğrultuda kavramsallaştırılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Mouffe’a göre, demokrasinin etkili bir biçimde işleyebilmesi, tüm çıkar ve değer çatışmalarını uzlaştırmaya çalışarak evrensel düzeyde rasyonel bir mutabakatı mümkün kılmayı düşünen kurumlara değil, kamusal alanın farklı siyasal tasarımlar arasındaki mücadeleye açık olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, gerçek anlamda demokratik bir siyasetin yolu, biz/onlar ayrımını içeren kolektif kimlikleri aşmaktan değil, demokratik cepheleşmeye imkân sağlayacak biçimde bunları inşa etmekten geçmektedir.<sup>[39]</sup> Mouffe bu noktayı, siyasalın ölçütüne dair Schmitt’in öne sürdüğü ayrım dolayısıyla ele almıştır. Schmitt açısından siyasal olan, ahlaktaki iyi/kötü ayrımı ya da estetikteki güzel/çirkin ayrımı gibi ilişkili olduğu alana özgü, başka herhangi bir alanla birlikte düşünülemeden karşıtlıklar temelinde tanımlanmalıdır. Siyasal olana özgü ayrım dost/düşman ayrımıdır.<sup>[40]</sup> Siyasalın kendine özgü karakterini önemseyen Mouffe, toplumdaki çatışmaları “*doğru ve yanlış*” arasındaki mücadeleye indirgeyerek ahlâki terimlerle tüketen yaygın yaklaşımı eleştirmekte<sup>[41]</sup> ve Schmitt’in “*düşman*” kavramının siyasal açıdan olanaklılığına vurgu yap-

[37] Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, s. 250.

[38] Bkz. Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, 250, 251.

[39] Mouffe, Siyasal Üzerine, s. 8, 9, 12.

[40] Carl Schmitt, Siyasal Kavramı, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 47.

[41] Mouffe, Siyasal Üzerine, s. 11.

maktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, Mouffe'un Schmitt'in teorisine belli bir müdahalesi söz konusudur. Zira Mouffe, “*düşmanlığım*” siyasal mücadele niteliğinden hareket etmekle birlikte, düşman kavramı yerine hasım kavramını tercih etmekte ve husumet modelini önermektedir. Mouffe açısından husumet, Schmitt'in liberal demokratik siyasetin tamamıyla anti-siyasal karakterini yansıttığını düşündüğü bir kategori olmak yerine, “*siyasal*”ı liberal demokratik siyasetin kanalları içerisinde meşru, fakat çatışmalı/ihtilafı/agonistik biçimlerde yaşatabilecek bir tavidir.<sup>[42]</sup>

Mouffe, yeni bir liberal demokratik siyaset geliştirme çabasıdadır. Bu doğrultuda, çoğulcu bir demokrasiyle uyumlu bir biz/onlar karşıtlığına imkân verecek biçimde toplumdaki antagonizmanın nasıl dönüştürüleceği meselesi üzerinde durmakta ve demokratik siyasetin esas görevlerinden birinin potansiyel antagonizmayı etkisizleştirmek/ehlileştirmek olduğunu belirtmektedir. Ehlileştirilmiş bir antagonizma ilişkisinden kasıt, çatışmanın siyasal birliği yok etmeyecek bir biçim olarak meşru kabul edilmesidir. Yani Mouffe'a göre, bütünüyle antagonistik bir dost/düşman ilişkisinde taraflar birbirlerini yok edilmesi gereken düşmanlar olarak görmekte, herhangi bir ortak zemini paylaşmamaktadır. Bunun önlenmesi için de, taraflar arasında talepleri gayrimeşru olmaktan çıkaracak bir tür ortak bağ bulunması gerekmektedir. İşte demokratik siyasetin amacı, muhalif sesler için meşru siyasal kanallar sağlayan ve böylelikle çatışmaların şiddetli bir biçim almasını önleyen kurumların ve pratiklerin oluşturulmasını sağlamaktır. Bu bağlamda Mouffe, çatışan tarafların birbirlerini düşman değil hasım olarak gördükleri üçüncü bir ilişki türü tahayyül etmektedir: Agonizm.<sup>[43]</sup>

### 3. DEĞERLENDİRME ve BİR DEMOKRASİ TANIMI ÖNERİSİ

Laclau ve Mouffe'un radikal ve çoğulcu demokrasi projesine yöneltilen dik-kate değer bir eleştiri, bu projenin siyasal olanı algılayışındaki sorunlu noktalara işaret ederek, gerçek anlamda radikalleşmeye erişemediğini ileri sürmektedir.<sup>[44]</sup> Eleştirinin temel iddiası, tarihsellik ve olumsuzluk vurgusunu çıkış noktası olarak merkeze alan böylesi bir modelin, mevcut toplumsal üretim ilişkilerinin kökten dönüşümüne dair bir ufka sahip olmaması nedeniyle<sup>[45]</sup> çıktığı yolda derinleşemediği ve hatta reformist bir yaklaşımın bile gerisine düştüğü şeklindedir.<sup>[46]</sup>

[42] Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 12.

[43] Bkz. Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 22-29.

[44] Emre Arslan, *Radikal Demokrasinin Ötesi: Siyasal Metafizikini Aşmak*, Mürrekkep, Sayı:14, 2000, s. 112-127.

[45] Mouffe şöyle demektedir: “*Agonistik yaklaşım, sil baştan yeni bir toplumsal düzen kurabilecek kökten bir yeniden kuruluş eyleminin olanaklılığını kesinlikle onaylamaz. Ne var ki, radikal içerimleri olan kimi oldukça önemli sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşümleri liberal demokratik kurumlar bağlamında gerçekleştirmek mümkündür.*” Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 42.

[46] Arslan, a.g.y., s. 117.



Başka bir ifadeyle, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin, “biz” ve “onlar” arasındaki karşıtlıkların dayandığı maddi koşullar konusunda sessiz kaldığı, birbirine karşıt güçlerin neye göre, nasıl tanımlanacağına ve bu tanımdan hareketle nasıl bir mücadele hattı çizileceğine ilişkin teorik bir çerçeve sunmadığı; dolayısıyla, tarihsel bağlamından koparılan mevcut çatışmaları meşrulaştırdığı, bunları aşmaya dönük bir perspektiften bizi yoksun bıraktığı belirtilmektedir. Bu çerçevede vurgulanan, “*dost ve düşman arasında sonsuza dek sürecek bir çekişme oyunu*” yerine, herkesin özgür ve eşit bir şekilde yaşayabileceği bir toplum tahayyülü ve bunun gerçekleşmesinde devrim perspektifinin önemidir. Emre Arslan eleştirinin özünü şu şekilde ifade eder: “... Kendi kendimizin bilincine vardığımızda kendimizi içinde var bulduğumuz eşitsiz maddi ve zihinsel ilişkileri aşmak için kaçınılmaz olarak yaşamamız gereken antagonizmik çarpışma süreci, ... ‘ölümü’, yani felsefi anlamda ‘son nokta’ ya da ‘kopuş’ diye nitelenebilecek olanı, ya da politik anlamda ‘devrim’i beraberinde getirmelidir. ... Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Kendini ‘öldürmeyi’ amaçlamayan hiçbir siyasal özne ve kimlik gerçek anlamda radikal olamaz.”<sup>[47]</sup>

Devrim fikri, alternatif bir demokrasi tasarısında kurucu iktidar meselesini gündeme getirmektedir. Esasen demokratik bir rejimin ontolojik temeli olan kurucu iktidar, halkın siyasal bir birlik kurma ve ortak bir irade oluşturma sürecinin hem süjesi hem de bu sürecin bir sonucudur. Kurucu iktidar süreci modern siyasetin başlangıcına denk düşmektedir. Nitekim bu süreç, siyasal iktidarın kaynağının dünyevileştiği, siyasal birlik ve irade oluşumunun, siyasal alanın temelden dönüştüğü bir dönemde işlerlik kazanmıştır. Kurucu iktidar sürecinde, siyasal birliğin içeriğini, kapsam ve yönünü nihai olarak halk tayin etmektedir. Fransız Devrimi’nden bu yana kurucu iktidar değişik biçimlerde ortaya çıkmış, farklı iradelere sahip olabilmıştır.<sup>[48]</sup>

Laclau ve Mouffe da “*demokratik devrim*” kavramı ile kurucu iktidara işaret etmektedir. Bu açıdan, demokratik özgürlük ve eşitlik ilkesinin toplumsal tasavvurun yeni matrisi olarak kendini kabul ettirdiği bir zamanda ancak, farklı eşitsizlik tiplerine karşı mücadeleyi olanaklı kılacak koşulların varlığından bahsedilebileceği belirtilmektedir. Tanrısal iradeye dayanan, hiyerarşik ve eşitsizlikçi tipte bir toplumun sona erdiği, yeni bir meşruluk anlayışının, toplumsalın kuruluşuna dair yeni bir tarzın inşa edildiği; yani demokratik devrimin başladığı dönemin anahtar noktası olarak yine Fransız Devrimi gösterilmektedir.<sup>[49]</sup>

Ayrıca Mouffe, mutlak çoğulculuğu eleştirerek, siyasal birliğin tehlikeye düşmesini engelleyen bazı sınırların gerekliliğinden bahsetmektedir. Çoğulculuğun

[47] Arslan, a.g.y., s. 116.

[48] Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, s. 237, 238.

[49] Laclau ve Mouffe, a.g.y., s. 239, 240.



sınırları, “herkes için özgürlük ve eşitlik” te ifadesini bulan etik-politik ilkelerdir. Bu ilkeler, demokratik bir toplumun temel siyasal belgeleri olan, içeriğini ve yönünü halkın tayin ettiği siyasal birliği ifade eden ve bu bakımdan genel yasama sürecinden ayrılan anayasalarda düzenlenmektedir. Mouffe’a göre demokratik bir toplum, temel kurumlarını sorgulayanları meşru hasımlar olarak göremez.<sup>[50]</sup> Dolayısıyla agonistik yaklaşım, bütün farklılıkları kapsadığını ve bütün dışlama biçimlerini aştığını iddia etmemektedir. Bu açıdan özellikle vurgulanan nokta, söz konusu dışlamaların ahlâki değil siyasal bir düzeyde düşünüldüğüdür. Mouffe, demokratik siyasal birliğin kurucu unsurları olan kurumların da agonistik tartışmaya dahil olduğunu belirtmekle birlikte, böyle bir tartışmanın gerçekleşebilmesi için paylaşılan sembolik bir mekânın varolması gerektiğinden bahsetmektedir. Bu gerekliliği ise “çatışmalı bir mutabakat” deyiimiyle ifade etmektedir. “Çatışmalı mutabakat”, herkes için özgürlük ve eşitlik gibi etik-politik değerler üzerinde uzlaşmayı gerektirirken, bu değerlerin yorumlanması konusunda uyumsuzluğu içermektedir. Zira çoğulcu bir demokrasiyi mümkün kılan etik-politik değerlerin anlamına ve nasıl uygulanacaklarına dair uyumsuzluk demokratik bir siyasette meşru ve vazgeçilmezdir.<sup>[51]</sup>

Sonuç olarak Mouffe, siyaset alanının genişletilmesi vurgusuyla, salt “sınıf” kategorisiyle anlaşılamayacak bütün demokratik mücadelelerin dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede siyasal mücadele, varolan iktidar yapılarının dönüştürülmesini ve yeni bir hegemonyanın kurulmasını içerecek biçimde tahayyül edilmelidir. Yeni bir hegemonyanın inşası da, hem eski hem de yeni envaiçeşit demokratik mücadele arasında bir “eşdeğerlik zinciri” yaratmaktan geçmektedir. Yani bir yandan, bütünsel devrimci kopuş geleneğine karşı mesafeli ve çoğulcu liberal demokratik toplumun kurumlarının korunmasıyla uyumlu bir yaklaşım söz konusuysen; diğer yandan tarafsız bir sahada rekabetin yerine gerçek bir cepheleşme olarak demokratik tartışma savunulmaktadır. Bu çerçevede parlamenter kurumların agonistik bir şekilde cepheleşme imkânı sağlamaları nedeniyle önemi vurgulanmaktadır. Bu sayede taraflar, paylaşılan bir kurallar bütünü uyarınca çatışmalar ve tamamen uzlaşmaz olsalar bile birbirlerini yok edilmesi gereken düşmanlar olarak görmezler.<sup>[52]</sup>

Mouffe’un çerçevesi karşısında yerinden kıpırdaması zor görünen soru, “varolan kurumların agonistik cepheleşmeye imkân sağlamadığı durumda ne olacağıdır?” Bu durumda antagonizmanın kaçınılmaz oluşu bize yeterli bir yanıt sunmaz. Nitekim antagonizma, tarafların birbirlerini yok edilmesi gereken

[50] Bkz. Mouffe, Siyasal Üzerine, s. 138-141.

[51] Mouffe, Siyasal Üzerine, s. 40, 139. Ayrıca bkz. Chantal Mouffe, Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt, The Return of The Political, Verso, London, New York, 1993, s. 131, 132.

[52] Mouffe, Siyasal Üzerine, s. 64, 65; s. 31, 39.

“düşman”lar olarak gördükleri bir çatışmaya işaret etmekte; dolayısıyla kurucu iktidar unsurlarının böylesi bir nitelendirme içinde tüketilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu sonucun Mouffe’un çıkış noktasıyla çeliştiği düşünülebilir. O halde, Balibar’ın Habermas’a yönelttiği haklı eleştirinin Mouffe için de geçerli olabileceği söylenemez mi? Balibar şöyle demektedir: “Uluslararası hukukun dünya çapında demokrasinin elzem bir boyutu olduğunu kabul etsem bile bir sivillik siyasetinin temelini basitçe bunun üzerinde ısrar etmekle oluşacağı bana tatminkâr gelmiyor. Örneğin buna bir iletişim etiği vurgusu da ekleyen Jürgen Habermas istikrarlı bir biçimde bu yönde hareket etti. Ama Habermas ‘iletişimin’ kapılarının bazen zorla, hatta bazen şiddetle açılması gerektiğini, yoksa sonsuza kadar kapalı kalacaklarını unutmuyor.”<sup>[53]</sup>

Tekrarlanacak olursa, mevcut kurumlar herkes için eşitlik ve özgürlük ilkelerine dayanmıyor, hatta eşitsiz koşulları üretiyorsa, iktidar ilişkilerinin dönüşümü kurumsal sınırlar içinde nasıl mümkün olacaktır? Vurgulamak istediğim ve muğlak kaldığını düşündüğüm nokta, eşitsizliğe maruz kalanların bir kurucu iktidar unsuru olarak sürdürdükleri mücadelelerin alternatif bir demokrasi kavrayışında nerede konumlandırılacağına ilişkindir. Bu mücadeleler verili düzenin sınırları içinde kalarak da varlıklarını sürdürürler elbette; ama kurucu iktidar potansiyeli olmaya devam ederler. Güçlü olma yani tavır ve karar alma iradesine sahip olma (kurucu iktidar) ile iktidar yani devlet erki arasındaki nüansın altını çizmek gerekiyor. Tavır ve karar alma iradesine sahip olma, “hareket halindeki kamusalılık” kavramına işaret etmektedir. “Hareket halindeki kamusalılık”, öncelikli olarak, siyasal hedefler ve amaçlar, örgütlenme tarzı, tartışma yöntemleri, kamuoyuna kendini sunma biçimleri konusunda mevcut meşruiyet düzeninin sınırları ötesine uzanan bir gündemin yaratılması ve hasımlara, hatta düşmanlara bu gündemin sunulmasıyla ilgilidir. Söz konusu gündemin karşıt konumda olanlarla çatışması, uzlaşması ya da işbirliği ise sonraki siyasetin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>[54]</sup>

[53] Etienne Balibar, Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik, çev: Mahmut Mutman – Meyda Yeğenoğlu, Toplum ve Bilim, Sayı: 87, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000-2001, s. 41.

[54] Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, s. 252. Buradaki “düşman” ifadesini “yok edilmesi gereken” olarak ya da Badiou’nun ifadesiyle “ölüm-için-varlık” olarak düşünmemek gerekir. Alain Badiou, Etik, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 80. Mouffe’un da pek çok kez belirttiği gibi, Schmitt de düşman kavramını bu anlamda kullanmamıştır. Nitekim Mouffe, Bush’un “terörizme karşı savaş”ını, Schmitt’in dost/düşman ayrımını temel alan siyaset anlayışı çerçevesinde değerlendiren düşünürleri eleştirmektedir. Schmitt’e göre, bir devletin insanlık adına savaşı, insanlığın savaşı olmaktan ziyade, evrensel bir kavramın tümüyle bir devletin tasarrufu altına alınması savaşı anlamına gelmektedir: “İnsanlık kavramının kullanılması, insanlığa dayanılması, kavramın ele geçirilmesi, sadece şu korkunç talebi açığa vuruyor olabilir: Düşmanın insan niteliği kabul edilmez, düşman hors-la-loi (hukukdışı) ve hors l’humanité

Bu noktada önermek istediğim demokrasi tanımı, kurucu iktidarın konumunu yalnızca düzenin başlangıcına işaret eder bir biçimde ele almamakta; aksine demokratik bir hukuk devletini mümkün kıldığı vurgusuyla birlikte bir süreklilik içinde düşünmektedir. Bu tanımın, Mouffe'un demokrasi kavrayışındaki, siyasal kararı öne çıkaran ve toplumsalın kuruluşuna dair zorunluluk mantığını eleştiren çıkış noktasıyla da uyumlu olduğu söylenebilir. Şöyle ki, bahsi geçen tanımda demokrasinin üç farklı momenti aynı anda içinde barındırdığı belirtilmektedir. Siyasal düzeni şekillendiren ve meşruluğunu sağlayan kurucu iktidar, bunların ilkinin, demokratik momentin başlangıcını oluşturmaktadır. Kurucu iktidarın, devlet organları (kamu otoritesi) tarafından sınırlarının çizilmesi suretiyle yeniden yapılandırılması, demokrasinin ikinci momenti olan tali iktidara karşılık gelmektedir. Tali iktidar düzeni, mevcut güçler dengesince belirlenen bir konsensus sonucu şekillendiğinden, oluşturulan konsensusun kapsamına dahil edilmeyenler söz konusudur. Ve bunlar, her zaman için, bir kurucu iktidar unsuru olarak tali iktidar düzeninin sınırları içinde tanınma mücadelesini sürdürmektedir. İşte üçüncü momenti, kamusal alanda sesini duyurmaya çalışan söz konusu mücadeleler; yani “*demokratik kitle örgütleri, hükümetdışı örgütler, taban inisiyatifleri, sistemdışı hareketler ve toplumsal hareketler*” oluşturmaktadır.<sup>[55]</sup>

Görüldüğü üzere, siyasal düzene meşruluk kazandıran kurucu iktidar momenti başlangıç noktasını oluşturur; ama sadece bu noktayla sınırlı değildir. Bütün büyük toplumsal ve siyasal çalkantı dönemlerinde kurucu iktidar momenti yeniden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu saptama, tali iktidarın zamanla zorunlu olarak yeniden bir kurucu iktidara dönüşeceği şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu açıdan üçüncü moment, bir zorunluluğa değil, bir potansiyele işaret etmekte ve esas itibarıyla, tanınma mücadelesi veren hareketlerin mücadelelerini

(*insanlık düşmanı*) ilan edilir, böylelikle savaş insanlıkdışı bir yere doğru sürüklenir.” Schmitt, Siyasal Kavramı, s. 74, 75. Hareket halindeki kamusallık ise, belirli bir siyasal hedefe yönelik ortak düşünce, örgütlenme ve eylem çerçevesine dayanmaktadır. Bu açıdan düşman, söz konusu çerçeveyi tehdit eden unsurlara karşılık gelmektedir; yani siyasalın konusu olan grup, parti, sınıf, devlet vb. kamusal örgütlenmelerdeki iradenin rakibine, hasmına. Hareket halindeki kamusallığın değişik ölçeklerdeki örnekleri olarak; “1776’da Amerikan Bağımsız Bildirgesi’nin ilan eden devrimciler, 1789’da Fransız devrimcileri, 1848’de bütün Avrupa halkları, 1871’de komünçüler, 1908’de İkinci Meşrutiyeti ilan edenler, 1905 ve 1917’de Sovyetler, 1918 ve 1919’da Berlin ve Bavyera İşçi ve Asker Konseylerinin üyeleri, İspanya İç Savaşı’nda cumhuriyetçiler ve anarşistler, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ulusal kurtuluş savaşı veren ülkelerin milliyetçileri, günümüzde yeni Zapatistler, 1980’lerde yeni toplumsal hareketlerin eylemcileri” gösterilebilir. Çelebi, a.g.y., s. 252.

[55] Bkz. Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, s. 239, 240. Çelebi, “*demokrasinin üç momentini*” kavramını kullanırken Andreas Kalyvas’ın “*Carl Schmitt ve Demokrasinin Üç Momenti*” başlıklı makalesine gönderme yapmıştır. Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, s. 237.

sürdürdükleri yer olarak kamusal alana ve kamusal alanın kurucu iktidar için teşkil ettiği potansiyele vurgu yapmaktadır:

“... [K]amusal alan, tali iktidarın mutlak egemenliğindeki koşullarda, kurucu iktidar unsurlarının el yordamı ile de olsa yaşamaya devam ettiği yerdir; ateş sönmüş, ama kor kalmıştır. Kamusal alan, kurucu iktidar ateşinin kor halinde de olsa yanmaya devam ettiği bütün mekânsal, siyasal ve kültürel pratiklere ve deneyimlere karşılık gelir. ... Kamusal alan kurucu iktidar için sadece bir potansiyeldir. Kurucu iktidar ancak kamusal alanda biçimlenebilir; eski ve/veya kurucu iktidar unsurları ancak kamusal alandaki deneyimlerde vücut bulabilir.”<sup>[56]</sup>

Bir sivilite siyasetinde önemli olan noktanın, basitçe yurttaşlığa, dolayısıyla insanlık hakkına sahip olmak değil, bunlara sürekli erişim halinde olmak olduğunu vurgulayan Balibar, bunu mümkün kılmak için yerel düzeyde çözümlere işaret etmekte, yurttaş haklarının, günümüz koşullarında sakinleri giderek artan “sınır bölgelerinde” tanınıp kurumlaşması gerektiğini belirtmektedir.<sup>[57]</sup> “Sınır bölgeleri”, yukarıda değinilen, mevcut güçler dengesince belirlenen konsensusun kapsamına dahil edilmeyenleri akla getirmelidir. İzleyen bölüm, taşra özelinde söz konusu dışlanma olgusuna odaklanmayı amaçlamaktadır.

## II. BİR DIŞLANMA MEKÂNI VE HİSSİYATI OLARAK TÜRKİYE’DE TAŞRA<sup>[58]</sup>

### 1. MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KENT ve KIR AYRIMI – YOKSULLUK SORUNU

Taşra konusuna yoğunlaşmadan evvel, Türkiye’de kent ve kır ayrımı meselesine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kent ve kır ayrımından bahsedilirken dayanılan kavramsal çerçevenin sıklıkla merkez-çevre kuramından geçtiği görülmektedir.<sup>[59]</sup> Şerif Mardin, 19. yüzyıldan bugüne Türkiye’deki siyasal yaşamı belirleyen bir ikilik olarak merkez-çevre ilişkisini bir kopukluk olarak ele almıştır; resmî ile yerel, devletle halk, mekânsal bağlamda ise merkezle taşra

[56] Çelebi, Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme, s. 240. Agamben de bir yazısında, kurucu iktidar ile tali iktidar arasındaki düğüme işaret etmektedir. Bkz. Giorgio Agamben, Demokrasi Kavramı Üzerine Giriş Notu, Demokrasi Ne Älemede?, haz. Eric Hazan, çev: Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 11-14.

[57] Balibar, a.g.y., s. 42.

[58] Bu bölümün çerçevesini oluşturma konusunda yardımcı olan çalışma için bkz. Özge Çelikaslan, Türk Sinemasında Taşra ve Çocuğun Temsili: Kasaba (1997), Masumiyet (1997) ve Beş Vakit (2005), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. S. Ruken Öztürk), (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı), Ankara, 2008, s. 11-32.

[59] Bkz. Çelikaslan, a.g.y., s. 17 vd.

arasındaki bir kopukluk olarak.<sup>[60]</sup> Buna göre, Türkiye’de modernleşme projesi, merkez ile çevre arasında sağlam ilişkiler kurulmasını sağlayamamış, toplumu bir bütün olarak örgütleyememiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda, devletin güçlenmesi temel amaç olduğundan, merkezin kuvvetlendirilmesi gereği ön planda görülüyordu. Söz konusu bürokratik anlayış, cumhuriyetin, geliştirdiği halkçı temalara rağmen devrimci olmayan bir nitelik kazanmasının sebebidir.<sup>[61]</sup> Kitleleri siyasal olarak harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme yoluyla başarılabilen şey ise, merkeze bağlılığı oluşturacağı düşüncesiyle ulusal kimlik “*simge*”leri yaratılarak, yani ideoloji kullanılarak yapılmaya çalışılmıştır. Ancak Mardin’e göre bu çaba başarılı olamamıştır. Çünkü gelişme konusunda küçük ama istikrarlı adımlar atan çevre, kentlerin refahının kendi sırtından sağlandığının, dinsel kültüründen mahrum bırakılmasına karşılık nutuklarla avutulduğunun farkındadır. Bu nedenle devlet, çevrenin birliğini parçalayamamıştır.<sup>[62]</sup>

Meltem Ahıska, tam da Mardin’in merkezin çevreden kopukluğu olarak yorumladığı durum üzerine odaklanarak, neden “*Batılı modernlik*”te olduğu gibi toplumun bir bütün olarak yönetilmesine ilişkin teknolojilere ve yöntemlere kafa yorulmayıp, bunun yerine simgeler ve nutuklarla yetinildiğini sorgulamaktadır.<sup>[63]</sup> Bu bağlamda Ahıska, Türkiye’de hâlâ kendi çevresini hayal eden bir “*merkez*”den ve bu hayalle özdeş olduğunu söylemenin mümkün olmadığı bir “*çevre*”den söz edilebileceğini belirterek, “*merkez-çevre kutuplaşması*” yerine “*çevresiz merkez*” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Bu kavramının işaret ettiği şey, merkezdekilerin, toplumsal alanda beliren farklı ihtiyaçlara kulaklarını tıkayıp kendi hayalleriyle beslenmeleri, bir sorun çıktığında ise “*ortak milli duygular*”dan ve bunların koruyucusu olarak “*devletin şamarı*”ndan medet ummalarındır; çevredekilerin ise kendilerini merkezin sembolik çekimine göre şekillendirip bir nevi merkezî temsiller oluşturamadıkları oranda marjinalleşmeleri, tekilleşmeleri ve dilsizleşerek temsil güçlerini yitirmeleridir.<sup>[64]</sup>

Edward Shils, her toplumun bir merkezi olduğundan bahsetmektedir. Ancak merkez kavramıyla kastettiği, coğrafi bir merkez değil, toplumun bütünleşmesini sağlayan “*genetik bir kod*”dur.<sup>[65]</sup> Levent Gönenç bu tanımdan yola

[60] Bkz. Şerif Mardin, Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye’de Toplum ve Siyaset – Makaleler I, der: Mümtaz’er Türküne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 34-76.

[61] Mardin, a.g.y., s. 62.

[62] Mardin, a.g.y., s. 40, 64.

[63] Meltem Ahıska, Türkiye’de “*Çevresiz Merkez*” ve Garbiyatçılık, Toplum ve Bilim, Sayı: 105, 2006, s. 16.

[64] Ahıska, a.g.y., s. 19.

[65] Shils’den aktaran Levent Gönenç, 2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek, Toplum ve Bilim, Sayı: 105, 2006, s. 129.

çıkarak, merkez kavramının iki boyutuna işaret etmektedir: Kültürel boyut ve kurumsal boyut. Shils'in terminolojisine göre, merkez bir yandan topluma yön veren değer ve inançları, diğer yandan bu değer ve inançlar üzerine inşa edilen kurumları ifade etmektedir. Kültürel boyutuyla merkez, toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeninin merkezine karşılık gelmektedir. Bu değer sisteminin merkeziliğinin iki yönü bulunmaktadır. Birincisi söz konusu değer sistemiyle toplumun kutsal saydıkları arasında yakın bir ilişkinin mevcut olması; ikincisi toplumu yönetenlerin bu değer sistemine sahip çıkmasıdır.<sup>[66]</sup> Merkezden çevreye doğru ilerlendiğinde, merkezî değer sistemine bağlılığın ve merkezî kurumsal sisteme verilen desteğin azaldığı; bu açıdan çevrenin, alternatif değer sistemlerinin ve kurumsal tasarıların mekânı haline geldiği görülmektedir.

Gönenç, çevrenin heterojen bir görünüm arz ettiği saptamasını yerinde bulmakla birlikte, söz konusu çeşitliliğin çerçevesinin çizilmesi gerektiğini belirtmektedir. Özellikle günümüzde, çevre diye nitelendirilen coğrafyadaki insanların tutum ve yönelimleri, merkezle olan ilişkileri homojen bir yapıdan uzak olduğundan, çevrenin tek bir çatı altında tüketilmesi oldukça indirgemeci bir yaklaşıma vücut verecektir. Bu bağlamda Gönenç, kapsayıcı ve tek bir çevre kategorisini reddeden yaklaşımı kullanılabılır kılmak adına, çevre içinde bir "yakın çevre-uzak çevre" ayrımı yapılmasının faydalı olacağını ileri sürmektedir.<sup>[67]</sup> Şimdi, bu ayrımı anlaşılır kılan tarihsel koşullara kısaca göz atalım.

Mardin ve Ahıska'nın belirttiği gibi, Türkiye'de modernleşme projesi, toplumu bir bütün olarak örgütlemekte başarılı olamadığı gibi böyle bir hedefi birinci derecede gözetmemiş, köylülerin sistem içindeki yerini köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok simgelerin kurucu gücüne sarılmakla yetinmiştir. Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda, köye belli düzeyde ilgi gösterildiği bir gerçektir; ancak bu, "tepeden inmeci" bir karaktere sahiptir.

1950'ler ise gerek toplumsal, gerekse ekonomik açıdan çok sayıda değişimin yaşandığı yıllardır. Genel anlamda nüfus artışının yanı sıra, tarımdan sanayiye kaynak aktarılmasıyla birlikte kırdan kente gerçekleşen yoğun iç göç şehir nüfusunda da muazzam bir artışa yol açmıştır. İç göç, plansız kentleşme ve gecekondulaşmayı da beraberinde getirdiğinden pek çok sosyal ve kültürel problem bu süreçte açığa çıkmıştır. Sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte kırsal alanın milli ekonomiyle bütünleşme sağladığı doğrudur. Ancak bununla birlikte, tarım sektöründe kullanılmaya başlanan yeni üretim teknolojileri, özellikle büyük şehirlerde ciddi bir işsizlik sorununu gündeme getirmiştir. Tüm bu gelişmeler bir yandan dengeli ve tutarlı klasik kent yapısı ve hayat tarzında çözülmeye, bir yandan da kentle temas eden kırsal nüfusun yaşam biçiminde dramatik

[66] Shils'den aktaran Gönenç, a.g.y., s. 130.

[67] Gönenç, a.g.y., s. 132.

dönüşümlere sebep olmuştur. 1950'lerde başlayan ve 1960'larda şiddetlenerek artan söz konusu atmosfer, değer krizi, sosyal ve ekonomik yabancılaşma, otoriter-totaliter düşüncelerin yaygınlık kazanması, şiddete eğilim gibi sorunların ortaya çıkmasına elverişli kaotik bir ortamın habercisi niteliğindedir.<sup>[68]</sup>

Neticede, 1960'lar ve 1970'lerde göç hareketlerinin hız kazanması kent ve kırsal arasındaki ayrımın ciddi biçimde değişmesine yol açmıştır. Ayrımın iyice derinleştiği, sınıfsal farklılıkların giderek daha da belirginleştiği yıllar ise, küreselleşme, yeni dünya düzeni gibi adlarla anılan gelişmelerin yaşandığı 1980'li yıllardır.<sup>[69]</sup> Türkiye, 2000'li yıllarla birlikte kent nüfusunun daha da artması sonucu, nüfusunun yüzde 25'i kentlerde yaşayan tarım ağırlıklı bir ülkeden, yüzde 70'i kentlerde yaşayan, kent kökenli faaliyetlerin ve kararların tüm ülke adına belirleyici olduğu bir ülkeye dönüşmüştür.<sup>[70]</sup> Tüm bu kentleşme sürecinin yarattığı en büyük sorun ise yoksulluk olmuştur.

Ayşe Buğra, yoksulluk sorununu, “*insanın topluma diğer insanlar gibi katılabilmesini engelleyen bir sosyal dışlanma sorunu*” olarak tanımlamaktadır.<sup>[71]</sup> Sosyal dışlanmanın iki yönü olduğunu belirtmek gerekir. Elbette öncelikle maddi, ekonomik süreçlerle ilgilidir. Ancak bununla birlikte, toplumun sembolik olarak kuruluşunun dışında bırakılmış olmaya dair bir yönü de söz konusudur. Yani yoksulluk sorunu, bir yandan yaşanan ekonomik süreçlerin bir göstergesi, bir yandan da bir hissediş biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Necmi Erdoğan bu durumu şöyle ifade eder: “*Yoksulluk yalnızca açlık, hastalık vesaire sorunu değil, aynı zamanda bizzat da yoksulların kendi dünyalarına karşı, onların onurlarına, özsayıplarına, kendilerine verdikleri değere karşı yöneltilen bir tehdit olarak da ortaya çıkıyor. Bu açıdan yoksulluğun önemli bir yönü maddi sefaletse, bir başka önemli yönü yoksulların maruz kaldığı duygusal, sembolik şiddet*” tir.<sup>[72]</sup>

1980-2000 yılları arasında Türkiye’de kentleşme sürecini İstanbul özelinde inceleyen bir araştırmada, kentleşme sürecinin nüfusun mekânda yer değiştirmesini aşan bir boyutu olduğu, ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel düzeylerde bir dizi kapsamlı değişimle birlikte yaşandığı ifade edilmektedir.<sup>[73]</sup> Bu açıdan, kırdan kente göç edenlerin kentte yaşadıkları sosyal değişime vurgu yapılmaktadır. Bu değişimin mekânı ve de aslında yoksulluğun belirginlik

[68] Mustafa Çalık, MHP Hareketi’nin Kaynakları ve Gelişimi (1965-1980), Cedit Neşriyat, Ankara, 1995, s. 68-74.

[69] Hacı Kurt, Türkiye’de Kent-Köy Çelişkisi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003, s. 75.

[70] Oğuz Işık ve M. Melih Pınarcıoğlu, Nöbetleşe Yoksulluk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 95.

[71] Ayşe Buğra, Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 259.

[72] Necmi Erdoğan, Yoksulluk ve Dışlanma, Yoksulluk-Sempozyum, Sosyal Demokrasi Derneği Yayınları, Ankara, 2005, s. 32, 33.

[73] Işık ve Pınarcıoğlu, a.g.y., s. 95.



kazandığı mekân gecekondulardır. Gecekonduyunun yerine getirdiği temel işlev sınıfsal içeriğinde kendini göstermektedir. “*Kente yeni gelen, kentte tutunmaya çalışan ve devlet ile piyasanın unuttuğu, yok saydığı kesimlerin konutu*” olarak gecekondur, “*devlet ile piyasa arasında kalan o geniş boşluğu*” doldurmaktadır.<sup>[74]</sup>

Türkiye’de 12 Eylül darbesini izleyen süreç, neo-liberal politikaların dünya ekonomisine egemen olmasının da etkisiyle kent ve kır ilişkileri bakımında sancılı bir değişime sahne olmuştur. Buğra’nın belirttiği üzere, 1980’le 2000 arasında Türkiye, dünyanın tarım sektöründe verimlilik artışı kaydedilmeyen birkaç ülkesinden biriydi. Dolayısıyla bu ortamda, yoksulluğu kontrol altında tutmaya hizmet eden mekanizmaların birer birer iflas etmeye başladığı görülmektedir.<sup>[75]</sup> Bahsedilen değişim sürecinin sonuçlarından biri, kent ve kır arasındaki mesafenin azalması, kenti ve kıyı simgeleyen unsurların birbirlerine daha yakından tanık olmasıdır. Coğrafi olarak kırsal alanı kapsayan taşranın bu koşullarla birlikte neyi ifade ettiği, sıradaki ele alınacak konudur.

## 2. TAŞRANIN KAYIP YERİ

Mekânsal bağlamda taşra, Şükrü Argın’ın belirttiği gibi, öteye, ötelenmiş bir mekâna işaret etmektedir; sesi duyulmayan, duyulduğunda tekinsiz çıkan bir mekâna... Bu açıdan taşranın konumu merkeze göre ikincildir; hatta varlığını bizzat kendi dışındaki bir merkez belirlemektedir.<sup>[76]</sup> Taşrayı anlamlandırılmada başvurulan bu “*dışarıda olma*”, “*dışta kalma*” durumu, kendi haline bırakılmayı da beraberinde getirmektedir; daha doğrusu, Agamben’in ifadesiyle, yaşama terk edilmiş olmayı, içlenerek dışlanmayı. Söz konusu paradoksal durumun dayandığı siyaset “*yersizleştiren bir yerleştirme*”<sup>[77]</sup> olarak tarif edilebilir.

Argın, Türkiye’de taşra olgusunu daha iyi kavrayabilmek için, sözcüğün iki farklı kullanımına dikkat çekmek gerektiğini belirtir: Dar ve geniş anlamda taşra. Dar anlamda taşra, idari bir birime karşılık gelmektedir. Bu şekilde kullanıldığında, varlığı kendi dışındaki bir merkezin varlığına bağlı olan, merkez tarafından “*tayin edilmiş*”, “*vazifelendirilmiş*” olan bir “*içerideki dışarı*”ya, büyükşehirlerin “*dış*”ına işaret etmektedir. Geniş anlamda ise, yalnızca mekâna ilişkin bir anlamdan öte, bir deneyim tarzını, bir dışta kalma, daralma ruh halini de içinde barındırmaktadır. Bu açıdan, “*taşra artık sınırları belli bir mekândan çok, hatları flulaşmış bir ruh iklimine*” dönüşmeye başlamaktadır.<sup>[78]</sup>

[74] Işık ve Pınarcıoğlu, a.g.y, s. 112.

[75] Buğra, a.g.y., s. 201.

[76] Şükrü Argın, Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün Müdür?, Taşraya Bakmak, der: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 273, 274.

[77] Bkz. Giorgio Agamben, Kutsal İnsan, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 228 ve s. 41-44.

[78] Argın, a.g.y., s. 278-280.



Nurdan Gürbilek, “*Taşra Sıkıntısı*” başlıklı yazısında, bahsedilen geniş anlama vurgu yaparak, taşra sözcüğünü, yalnızca mekâna ilişkin bir anlamla sınırlamadan, köyün ve kasabanın ötesinde şehirde de yaşanabilecek bir “*dışta kalma*”, “*daralma*” deneyimini hesaba katarak yorumlamıştır.<sup>[79]</sup>

Tanıl Bora’nın da belirttiği gibi, Türkiye’nin dar anlamda taşrası İstanbul’un dışıdır. Merkez karşısında giderek daha çok taşralaşan ve birer “*ölü şehir*” dönüşen kasabaları içine alan Türkiye, aynı zamanda merkeze öykünerek taşrasını kaybettiği bir süreci yaşamaktadır. Bu süreç içinde, İstanbul’un metropoliten çekirdeğinin dünya çapında sağlam bir yer edinme başarısına karşın, Türkiye’nin geri kalan tümünün taşralaştığı söylenebilir.<sup>[80]</sup> Hem şehirlerin taşralaşması, hem de taşrada şehirleşmenin çeşitli yönlerinin ortaya çıkması şeklindeki birbirine karşıt ikilli bir görünümü olan bu sürecin tarihsel seyri dikkate alındığında, “*bir fetih nesnesi olarak taşra*”dan, “*taşrasını kaybeden taşra*”ya doğru bir geçişin olduğu görülmektedir.

Erken Cumhuriyet döneminde ve hatta 1960’lara dek belirleyici olan, taşranın, Cumhuriyet’in yürüttüğü modernleşme projesi çerçevesinde, modernleşme sürecinin müdahili olan bir özne olarak değil de, “*kendine benzetilecek*”, “*modeli örnek alacak*” bir nesne olarak görülmesiydi. Bu yaklaşımın merkezle taşra arasındaki diyalog imkânını çarpıttığı ve karşılıklı olarak kutsama ve aşağılamalarla yüklü hayalî bir bakışa işlerlik kazandırdığı söylenebilir. Bu süreç içinde taşranın merkezle ilişkisi, bir tanıma ilişkisinin boyutlarını aşarak, taşranın varlığını merkeze borçlu olduğu, “*merkezi ‘varlık’la donatan, taşrayı da –tam tersine- ‘yokluk’la kuşatan*” bir “*asıl-suret*” ilişkisine vücut vermekteydi.<sup>[81]</sup> Ancak yine de bu dönemde, topyekûn bir taşradan ziyade, kendine özgü farklı dünyaları içeren yerler olarak taşralardan bahsedildiğini de eklemek gerekir.<sup>[82]</sup>

1980’lerle başlayıp 1990’larda şiddetlenen ve kültürel hayatı derinden etkileyen ekonomik ve politik değişim sonucu, merkez/büyükşehir-taşra ilişkisindeki yukarıda bahsedilen karşıtlık görünür olmuştur. Yani, bu global sürecin kültürel bir ürünü olarak hem şehirler taşralaşmaya, hem de taşrada şehirleşmenin çeşitli yüzlerine rastlanmaya başlanmıştır. Bora bu değişimi “*kasabanın yitişi*”, “*taşralı mahrem’in bozulması*”, “*klasik taşranın çöküşü*” olarak tanımlar. Artık global bir sarmalın içine girilmiş, kapitalizmin “*düzleyici*” etkisi artmış ve merkez-çevre ilişkisinin işlevleri de bu iktisadi dönüşümden payını almıştır. Böylelikle, genel bir merkez-çevre örüntüsü tamamen kaybolmamakla birlikte, işlevleri birbiri içine taşınabilir, merkez ve çevre “*sökülüp takılabilir*” hale gelmiştir. Merkez-çevre

[79] Nurdan Gürbilek, Yer Değiştiren Gölge, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 55.

[80] Tanıl Bora, Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye, Taşraya Bakmak, der: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 42, 43.

[81] Argın, a.g.y., s. 281.

[82] Bora, a.g.y., s. 46.

ilişkinin iktisadi düzeydeki hızlanışına ve esnekleşmesine paralel olarak gündeme gelen kültürel düzeydeki bu değişim büyükşehir-taşra ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır. Bir yandan taşra şehri kaplamıştır; nitekim İstanbul, içine yoğun bir şekilde akan taşralı nüfusu kaldıracak güçten ve nitelikten yoksundur. Öte yandan ise, büyükşehre özgü iktisadi, toplumsal, kültürel vb. yapılar, şehrin mekânsal bütünlüğünden ve tarihsel sürekliliğinden koparak her yere yayılabilir duruma gelmiştir. Bu yayılma sonucu, taşranın geleneksel ortak mekânları tahrip olurken, yeni umumi yerler “kamulaştırıcı” olmaktan epey uzak bir görünüm sergilemektedir: “*Neticede, benzeştirici, ayınılaştırıcı bir süreçle karşı karşıyayız. Sanki her yer şehir ve her yer taşra –veya hiçbir yer...*” [83]

Kemalist modernleşme projesinin taşraya uyguladığı baskı her zaman bir vaadi, modernleşme, medenileşme vaadini içinde taşıyordu. 1980’lerle birlikte ise, hem bastırılanın geri dönüşüne, hem de yoksulluğa karşı vaatlerin tükenişine tanık olunmaktadır. Bastırılmış olanın geri dönüşü, taşranın kendi kültürel kimliğini koruyarak kent hayatına eklenilebileceğine ilişkin bir özgürlük vaadine işaret etmektedir. 1980’ler, Türklerin hem modernleşmek için bastırdıkları kendi içlerindeki, hem de kendi dışlarındaki “*üçüncü dünyayı*” keşfettikleri, “*modern kültürel kodların dışına itilmiş, orada ancak bir yokluk, bir eksiklik olarak var olan*” taşranın kentliyle yüzleştiği bir dönemin başlangıcı olmuştur. [84] Dolayısıyla 80’lerde taşra, esas itibarıyla, kendi payına düşeni almak için geldiği kentlerde keşfedilmiştir.

Gürbilek’in belirttiği gibi, 80’lerde yaşanan toplumsal ve kültürel değişimin, birbiriyle çatışan ama aynı zamanda birbirini çağıran ve etkili olabilecek için birbirine ihtiyaç duyan iki yüzü, iki özelliği vardır. Bunlardan ilki kurumsal şiddete ve yasakçı bir zihniyete karşılık gelirken, ikincisi yasaklayıcı olmaktan çok kısırtıcı bir iktidarı ifade etmektedir. 1980’lerde toplumun yaşadığı, bir yandan devlet şiddetinin sertleştiği bir baskı dönemidir, ama öte yandan kültürel düzeyde bir çoğullaşma, kapsayıcı ideolojilerden kurtulan kimliklerin ifade kanalları bulabildiği bir serbestlik de söz konusudur. [85]

Kültürel çoğullaşmanın yaşandığı 1980 sonrası dönem, her ne kadar özel olanın alenileşmesi, kişisel siyaseti tüketmesi, piyasanın güdümünde renklenmiş tercihlerin içeriksizleşmesi anlamında apolitik bir niteliğe sahip olsa da, Nilüfer Göle’nin işaret ettiği gibi, yeni bir politik anlayışın gelişmekte olduğu bir dönem olarak da görülebilir. Yani, gündelik hayata ilginin artmasıyla birlikte kadın-erkek, toplum-birey, insan-doğa arasındaki ilişkilerin yeniden düşünüldüğü ve bu düşünüş sırasında bastırılmış olanın sesinin duyulduğu bir politik ortam

[83] Bora, a.g.y., s. 45, 46. Ayrıca bkz. Çelikaşan, a.g.y., s. 27.

[84] Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 104.

[85] Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 102.

olarak.<sup>[86]</sup> Ancak tabii, sorulması gereken önemli bir sorunun can yakıcılığından hiçbir şey yitirmediğini belirtmek gerekir: Bastırılmış olanın sesi bir söz ve imge patlaması içinde güçsüzleşmiyor mu? Ya da bastırılmış olanın döndüğü yer, Balibar'ın bahsettiği anlamda, gerçek anlamda bir “yer” mi? Bastırılmış olan taşranın artık gerçekten bir “yer”i olduğundan söz edebilir mi?

*“Bastırılmış olandan söz ettiğimizde, onu hep bir vaatle birlikte düşünüyoruz. Geri döndüğünde yalnızca kendi adına, kendi dışlanmışlığı, kendi mahrumiyeti adına değil, başkaları adına da konuşacaktır, diye umuyoruz. Ama burada bir çelişki de var: Çünkü geri dönen, hiçbir zaman bastırılmış olanın kendisi değildir. Geri dönerken aslında taşıdığı vaadi de tüketmiştir; bize bu kez çıplak bir öfke, bir arsızlık, bir açlık olarak görünür. ... Evet, geri dönen bir şeyler var, ama bunlar çoktan başka bir şeye dönüşmüş. Çünkü onlara baskı ortadan kalkmadığı halde geri dönme imkânını veren tek bir şey var: Piyasa. ... Vaadin tükenmesiyle birlikte, baskı da öznesini yitirdiği için görünmez oldu. Piyasanın belki de tayin edici farkı bu: Onun görünmez baskısı, öznesiz şiddeti, mahrum bıraktığı arzuyu hiçbir şeyle teselli etmiyor.”<sup>[87]</sup>*

Kapitalist ekonominin işleyiş biçimi olarak piyasa, 1980'lerden itibaren Türkiye'de geniş bir alana yayılmış, 1990'larda ise şiddeti giderek artmıştır. Sınıfsal eşitsizliklerin büyüdüğü, yoksulluğun tırmandığı, söz ve imge patlaması içinde toplumsal hafızanın ve daha da öte toplumsallığın bizatihi kendisinin giderek kaybolduğu bu süreçte merkez ve çevrenin sınırları belirsizleşmeye başlamıştır. Özellikle 1990'lar, Türkiye'de gelir dağılımı adaletsizliğinin, farklı kesimlerin yaşam standartları arasındaki uçurumun derinleştiği, küreselleşmenin nimetlerinden hiçbir biçimde yararlanamayan, giderek daha da yoksullaşan ve yoksunlaşan bir “öteki Türkiye”nin varlığından söz edilebilir hale geldiği bir dönemdir.<sup>[88]</sup> Bu dönem, karşıtıyla karşılaşan taşranın, sıkıntısını sessizce yaşadığı, büyükşehre açılma umudunu henüz koruduğu çocukluk yıllarından çıkıp, sıkıntıyı öfkeye, hırsa, ödeşmeye dönüştürebildiği bir dönemdir ve deyim yerindeyse, “merkeze tutunma arzusu ile taşralaşma endişesi arasındaki bir tedirgin ruh halinin” damgasını taşımaktadır.<sup>[89]</sup>

[86] Bkz. Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis Yayınları, İstanbul 2002, s. 37-43.

[87] Gürbilek, Vitrinde Yaşamak, s. 107, 108.

[88] F. Asuman Suner, “1990'lar Türk Sinemasından Taşra Görüntüleri: Masumiyette Döngü, Kapatılmışlık, Klostrofobi ve İroni”, Toplum ve Bilim, Sayı: 92, 2002, s. 180.

[89] Bora, a.g.y., s. 48; Gürbilek, Yer Değiştiren Gölge, s. 58; Çelikaşlan, a.g.y., s. 32.

## SONUÇ YERİNE

TAŞRA, ŞİDDET VE DEMOKRASİ:  
“KÜÇÜK ADAM” DAN KURUCU İKTİDARA

Aykut Çelebi'nin derlediği “*Şiddetin Eleştirisi Üzerine*” isimli kitap<sup>[90]</sup>, şiddetin belirsizliği ve şiddetin iki hali arasındaki geçişlilik üzerine makalelerden oluşmaktadır. Çelebi'nin belirttiği gibi, şiddet denilince ilk akla gelen fiziksel zor ögesi olmakla birlikte, şiddeti, meşruiyet ilişkisi hesaba katılmadan, hukuksal bir norma dayanmadan tarif etmek imkânsızdır. Bu durum şiddete yönelik iki anlayışı ortaya koymaktadır: Minimalist anlayışa göre şiddet, zor ya da cebir kullanımını ifade etmekte; daha geniş ve kapsamlı bir anlayış ise şiddeti, bir ihlal olarak, bir hakkı ihlal eden edim olarak ele almaktadır.<sup>[91]</sup> Dar bakış açısının şiddet kavrayışı, şiddetin toplumsal kökenli ve kişiler arası gündelik biçimleriyle sınırlıdır. Devletin ve egemen iktidarın ürünü olan, devletin meşru gücüne dayanan eşitsiz her türlü ilişkiyi yeniden üreten ve iktidarcı korunup kollanan şiddeti; diğer bir ifadeyle, şiddetin siyasal ve yapısal yönünü ihmal eder. Hemen belirtmek gerekir ki, şiddetin siyasal yönüne vurgu, şiddetin gündelik görünümünü gözden kaçırmak ya da şiddetin bu iki hali arasında bir hiyerarşi, bir önem sıralaması olduğunu söylemek anlamına gelmemektedir. Aksine, şiddetin iki boyutunun birbirinden ayırt edilmesi zor bir biçimde birbirine dolandığını ve birbirini beslediğini görünür kılama çabası söz konusudur.<sup>[92]</sup>

Yukarıda bahsedildiği gibi, 1990'lar ve sonrası Türkiye'sinde kent ve kırsal arasındaki mekânsal ayırım silikleşirken, sosyal eşitsizlikler büyümekte, uçurumlar derinleşmektedir. Bir yanda merkezin şebekesine dahil olabilen şehir parçacıkları, öte yanda coğrafyanın her yerinde kademe kademe yeniden üretilen bir eşitsizlik ve hem “*klasik*” anlamıyla hem de varoşlarda giderek görünmezleşerek hesaptan düşen bir taşra... “*Çocukluk*” yıllarını geride bırakan taşranın, son zamanlar Türkiye'sinde, deyim yerindeyse “*ergenlik*” dönemine tanık olmaktadır. Dışlanmanın doğurduğu biriken öfke ve hıncın, kendine akacak kanallar aradığını ve bulabildiğini görmekteyiz. Gerek aile içinde, gerek sokaklarda sıradanlaşan şiddet bunun bir göstergesi niteliğindedir. İşte bu noktada, gündelik

[90] Walter Benjamin ve diğerleri, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

[91] Aykut Çelebi, Sunuş: “*Bir Parıltı... Sonra Gece*”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 11, 12.

[92] Çelebi, Sunuş: “*Bir Parıltı... Sonra Gece*”, s. 12, 13.

veçheleri çeşitlenen şiddetin, devletle ve egemen iktidarla bağı kurabilmek önem taşımaktadır.

Faşist ideolojinin, bu bağı görünür kılan unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, toplumsal bunalımın yoğun bir şekilde yaşandığı 1970'ler düzen karşıtı radikal siyasal hareketlerin boy göstermesine sahne olmuştur. Bu hareketlerden biri, toplumsal bunalımdan sorumlu oldukları savıyla iç düşmanlar yaratan, bunlara karşı şiddeti savunan ve otoriter bir liderin önderliğine sarılan faşist sağıdır. Tanıl Bora'nın belirttiği gibi, faşizmin en ürpertici yanlarından biri, toplumun alt sınıflarından ezilip horlanan insanları kendine bağlamasıdır.<sup>[93]</sup> Söz konusu bağlılık güçlü olduğu oranda çözümsüzdür. Nitekim “*yukarıdakilere*”, yönetenlere, entelektüellere, zenginlere karşı parlayan kör bir öfkenin, içi doldurulmadan, “*gözleri açılmadan*” pohpohlanması ve beslenmesiyle doğrudan ilişkilidir: “*Eşitsizliği doğuran otoriter ve hiyerarşik ilişkilerin değişmesiyle ilgili bir vaat yoktur. Yozlaşmışlıkla, topluma yabancılaşmışlıkla veya ihanetle damgalanan otoritenin yerini; onun gibi riyakâr ve namussuz olmayan, dobra, hakbilir ve dürüst bir otoritenin alacağı vadi vardır. Faşist hareket, sunduğu ‘adil otorite’ hayaliyle aşağıdakilerin, ezilenlerin kör öfkesini, hincını örgütler.*”<sup>[94]</sup>

Faşizmin kitle ruhunun psikanalitik tahlilini yapan Wilhelm Reich, mevcut koşulların değişmesi gerektiğine odaklı siyasal bir faaliyet seçeneğine karşı duyarsız bırakılan söz konusu kalabalığı, “*küçük adam*” terimiyle ifade etmektedir.<sup>[95]</sup> Bu açıdan, faşist hareketin gerçekleştirdiği şey, bir yandan, “*küçük adam*”ı hayat pratiği itibarıyla daha da sıradanlaştırıp, küçültmek ve içinde bulunduğu durumu normalleştirmek iken; diğer yandan onun kendini büyük bir organizmanın (millet) parçası gibi ve yüce bir gücün (devlet) himayesi altında hissederek gururlanmasını sağlamaktır.<sup>[96]</sup>

Yüceltilen “*küçük adam*”ın içinde bulunduğu ruh halinin ve yaşadığı deneyimin örneğini, Türkiye’de 12 Eylül darbesi sonrası ortamda bulabiliriz. O dönem ülkücü militanlar da devlet şiddetine maruz kalmıştı. Ancak ülkücü camiada bu nedenle yaşanan hayal kırıklığı, devlet otoritesini sorgulamaya dönük radikal bir harekete büyük oranda yol açmamış; daha ziyade, ülkücülerin kendilerini devletle bütünleştirmeleri ve bu durumun yüceltilmesi söz konusu olmuştur. Beşir Ayvazoğlu’nun kendilerini devletle bütünleştiren ülkücülere yönelik kutsayıcı sözleri bu açıdan manidardır: “*Onlar ki, her biri bir devlet mistiği idi, fena fi’devle’ olmuşlardı. Ülkelerine şevdalı değil, kara şevdalıydılar. Türkiye’nin ve Türklüğün düşmanları olduğuna inandırabilirdiniz dağlara bile kafa tutabilirlerdi. Sonunda uğruna savaşıkları devlet tarafından*

[93] Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 166.

[94] Bora, a.g.y., s. 166.

[95] Wilhelm Reich, *Dinle Küçük Adam*, çev. Zekeriya Tiğrek, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

[96] Bora, *Medeniyet Kaybı*, s. 166.

*tepelendiler. Olsundu, devletti o, hem severdi, hem döverdi; lütfu da hoştu, kahrı da hoş. Ezildiler, ufalandılar, aşağılandılar. Yine de 'devlet' 'görev'e çağırınca her şeyi unutup koşacaklardı.*"<sup>[97]</sup>

Peki, iktidarın yanlış kullanıldığı, yıkıcı olduğu yerde ortaya çıkan şiddetin birbirine dolanan iki halini kırmanın yolu ne olabilir? Bu soru üzerine düşünmek gerekiyor. Bu soru aynı zamanda demokrasi tartışmalarının da gündemini belirleyen bir soru. Bu sorunun içerdiği düğüme karşı bir öneri, Walter Benjamin cephesinden *"saf bir araç"* olarak ilahi şiddet kavramıyla gelmiştir. Benjamin'in kavramsallaştırmasına göre ilahi şiddet, nihai hedefi olmayan bir iradedir –yıkıcı, sınır tanımaz, kan dökmeden öldürücü bir irade.<sup>[98]</sup> İlahi şiddet, Schmitt'in siyaset anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde ikisi arasında ilk etapta bir yakınlık kurulabilir. Nitekim her ikisi için de, bir halkın kendisini halk olarak tarif etme iradesi, iradi anlamda bir araya gelmiş siyasal bir toplum, siyasal birliğin kuruluşunu ilan eden kendinde bir amaç söz konusudur. Ancak Schmitt, son kertede, halkın temsilcileri aracılığıyla kendisini denetlediği ve sınırlandırdığı bir temsil biçimi icat etmiştir: *"Schmitt'te şiddet, siyasal kuruluş anından itibaren hızla bir düzen kuruluşuna, düzenin yeniden üretimi için gerekli homojen ön koşullara kaydırılmıştır. Bu haliyle de başta formel olarak kavranmış olan toplumsal grubun kimliği meselesi, giderek açık bir biçimde milliyetçi bir ton kazanmıştır.*"<sup>[99]</sup>

Antonio Negri, Benjamin'in *"Şiddetin Eleştirisi Üzerine"* adlı eserinin, iktidarın doğasına yönelik bir eleştiri olduğunu, siyaseti dar anlamıyla bir iktidar mücadelesi olmaktan çıkardığını ve kurucu iktidar perspektifi dışında anlaşılamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla, şeylerin ve insanların *"başka türlü de olabileceğine dair"* bir müdahaleyi siyasetin merkezine yerleştiren ilahi şiddet, aslında kurucu iktidarı tarif etmektedir.<sup>[100]</sup> Yukarıda değinildiği gibi, kurucu iktidar halktır. Tali iktidardan farklı olarak, kaynağı ve gücü kendinden doğan kurucu iktidar bir potansiyeldir, arzunun bir ifadesidir; yani şeylerin olmama ya da başka türlü olma ihtimallerini de içinde barındırmaktadır. Mevcut iktidar ilişkilerini dönüştüren, mevcut güç dengelerini kesintiye uğratan bir perspektife sahiptir.

[97] Beşir Ayvazoğlu, Ah! O Eski Ülkücüler, Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1998, s. 182. Bu noktayı fark etmemi sağlayan çalışma için bkz. Emre Arslan, The Role and Influence of Nationalist Action Party in Turkish Political Life, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Dr. Aslı Çırakman), (Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), Ankara, 1999, s. 110-112.

[98] Bkz. Walter Benjamin, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, der. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 38.

[99] Aykut Çelebi, Şiddete Karşı Siyaset Hakkı, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 285.

[100] Negri'den aktaran Çelebi, Şiddete Karşı Siyaset Hakkı, s. 302; ayrıca bkz. s. 310.

Günümüz koşullarında, Türkiye’de olduğu gibi tüm dünyada da, göç ve nüfus hareketleri sonucu kent ve kırsal arasındaki sınırların belirsizleşmesi, egemenlik sınırları içinde –mikro düzeyde her bölge, her şehir için geçerli olmak üzere- birbirine değmeyen hayat tarzlarının ortaya çıkması devlet otoritesinin temsil mekanizmalarını krize sokmuştur. Temsil politikalarına yönelik itirazları dillendiren, demokrasiyi radikalleştirme/demokratikleştirme çabaları, bu krizi aşma ya da verimli bir mecraya akmasını sağlama konusunda dikkate değer bir teorik çerçeve sunmaktadır. Baskı üreten mevcut düzenin değişebilirliğine, daha geniş mekânlarda daha kapsayıcı, eşitlikçi ve adaletçi bir siyasetin olanaklılığına vurgu yapan ve böylesi bir siyasal iradenin gerekliliğini öne çıkaran söz konusu çabalar, deyim yerindeyse, “küçük adam”ın ölümünü kurucu iktidarın yaşamını müjdelemektedir. Çağan Irmak’ın “Ulak” filmini yorumladığı güzel bir yazısında Fatih Özgüven’in söylediği gibi, “bir gün şu çoban çocuk filmi ele geçirebilse.”<sup>[101]</sup>:

*“Demokrasinin sadece bir rejim olmayıp toplumsal mücadeleler yoluyla genişleyen, demokrasinin demokratikleştirildiği bir süreç olması hususu bu noktada önem kazanır. Sınırların belirsizleşmesine, sosyal aktörlerin (sosyal hakları zayıflatılmış yurttaşların) yeniden konumlanmasına karşı tepki, bütün dünyada benzer bir gelişme kalıbı izledi: Yapısal nesnel şiddette ve öznel şiddette artış. Bu aynı zamanda zulme maruz kalanlar bakımından şiddeti dışlayan ya da doğrudan adalet talep eden ideal bir durum hayalini arttırdı. Şiddete karşı siyaset talebi, yapısal ve öznel şiddetin bir zulüm siyasetine dönüşmesine karşı, yasayı ve şiddeti dışarıda bırakan ideal bir durumu hayal etmektir. İsteyenler buna, yasanın hayata dönüştüğü, şiddetin işlevsizleşmesi hayali de diyebilirler.”<sup>[102]</sup>*

[101] Fatih Özgüven, Zalim Babalar, Âlim Babalar, Radikal Gazetesi, 31.01.2008, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=838869&Yazar=FAT%DDH%20%D6ZG%DCVEN&Date=19.01.2011&CategoryID=113>, (10.01.2011).

[102] Çelebi, Şiddete Karşı Siyaset Hakkı, s. 311, 312.



## KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio, *Demokrasi Kavramı Üzerine Giriş Notu, Demokrasi Ne Âlemdedir?*, haz: Eric Hazan, çev: Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil*, AÜSBF Dergisi, Sayı: 1-2, 1991, (21-30).
- AHISKA, Meltem, *Türkiye’de “Çevresiz Merkez” ve Garbiyatçılık*, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 105, 2006, (11-29).
- AKALİ Cemal Bali, *Söyleşi: Savaş Ergül ve Şafak Altan*, *Felsefe Yazın*, Sayı: 19, *Felsefeciler Derneği*, Ankara, Ocak-Şubat 2012, (15-23).
- ARGİN, Sükrü, *Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün Müdür?*, *Taşraya Bakmak*, der: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- ARSLAN, Emre, *Radikal Demokrasinin Ötesi: Siyasal Metafizliğini Aşmak*, *Mürekkep*, Sayı:14, 2000, (112-127).
- ARSLAN, Emre, *The Role and Influence of Nationalist Action Party in Turkish Political Life*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Tez Danışmanı: Dr. Aslı Çırakman), (Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), Ankara, 1999.
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Ah! O Eski Ülkücüler*, *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1998, (541-583).
- BADIOU, Alain, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- BALİBAR, Etienne, *Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik*, çev: Mahmut Mutman – Meyda Yeğenoğlu, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 87, *Birikim Yayınları*, İstanbul, 2000-2001, (28-43).
- BENJAMIN, Walter, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- BİRKAN, Tuncay, *Taşraya Bahar Hiç Gelmez mi?*, *Taşraya Bakmak*, der: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BORA, Tanıl, *Medeniyet Kaybı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- BORA, Tanıl, *Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye*, *Taşraya Bakmak*, der: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BUĞRA, Ayşe, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- ÇALIK, Mustafa, *MHP Hareketi’nin Kaynakları ve Gelişimi (1965-1980)*, *Cedit Neşriyat*, Ankara, 1995.
- ÇELEBİ, Aykut, *Demokratik Bir Anayasanın Siyasal Yapıtaşları: Halk Egemenliği ve Siyasal Temsilin Demokratikleştirilmesi*, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 124, *Birikim Yayınları*, Ankara, 2012, (36-60).
- ÇELEBİ, Aykut, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme*, *Kamusal Alan*, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, (237-283).
- ÇELEBİ, Aykut, *Sunuş: “Bir Parıltı . . . Sonra Gece”*, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- ÇELEBİ, Aykut, *Şiddete Karşı Siyaset Hakkı*, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.



- ÇELİKASLAN, Özge, Türk Sinemasında Taşra ve Çocuğun Temsili: Kasaba (1997), Masumiyet (1997) ve Beş Vakit (2005), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. S. Ruken Öztürk), (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı), Ankara, 2008.
- ERDOĞAN, Necmi, Yoksulluk ve Dışlanma, Yoksulluk–Sempozyum, Sosyal Demokrasi Derneği Yayınları, Ankara, 2005.
- FRASER, Nancy, Kamusal Alan Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı, Kamusal Alan, çev: Meral Özbek – Cemal Balcı, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, (103-132).
- GÖLE, Nilüfer, Melez Desenler, Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- GÖNENÇ, Levent, 2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek, Toplum ve Bilim, Sayı: 105, 2006, (129-152).
- GÜRBİLEK, Nurdan, Vitrinde Yaşamak, Metis Yayınları, İstanbul 2001.
- GÜRBİLEK, Nurdan, Yer Değiştiren Gölge, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, çev: Tanıl Bora – Mithat Sancar, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, Kamusal Alan, Kamusal Alan, çev: Meral Özbek, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, (95-102).
- HANSEN, Miriam, Yirmi Yılın Ardından Hegt ve Kluge’nin “Kamusal Alan ve Tecrübe”si: Değişen Karışım ve Genişlemiş Alanlar, Kamusal Alan, çev: Meral Özbek, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, (141-177).
- IŞIK, Oğuz ve PINARCIĞLU, M. Melih, Nöbetleşe Yoksulluk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- KEYMAN, E. Fuat, Postmodernizm ve Radikal Demokrasi, Toplum ve Bilim, sayı: 62, 1993, (126-153).
- KOZAKLI, Süreyya Tamer ve ÖZKAZANÇ, Alev, Hegemonya Siyaseti, Sol ve Devrimci Demokrasi, Mürekkep, Sayı:14, 2000, (8-26).
- KÖKER, Levent, İki Farklı Siyaset, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1990.
- KURT, Hacı, Türkiye’de Kent-Köy Çelişkisi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003.
- LACLAU, Ernesto ve MOUFFE, Chantal, Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev: Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif, Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Türkiye’de Toplum ve Siyaset – Makaleler I, der: Mümtaz’er Türküne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, (35-78).
- MCCARTHY, Thomas, “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü”nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş, Kamusal Alan, çev: Meral Özbek, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, (91-93).
- MOUFFE, Chantal, Müzakereci Demokrasi ya da Agonist Çoğulculuk, Mürekkep, Sayı:14, çev: Emre Arslan, 2000, (52-61).
- MOUFFE, Chantal, Siyasal Üzerine, çev: Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- MOUFFE, Chantal, Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt, The Return of The Political, Verso, London, New York, 1993.

ÖZBEK, Meral, Giriş: Kamusal Alanın Sınırları, Kamusal Alan, der: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, (19-89).

ÖZGÜVEN, Fatih, Zalim Babalar, Âlim Babalar, Radikal Gazetesi, 31.01.2008,

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=838869&Yazar=FAT%DDH%20%D6ZG%DCVEN&Date=19.01.2011&CategoryID=113>, (10.01.2011).

REICH, Wilhelm, Dinle Küçük Adam, çev. Zekeriya Tiğrek, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

SANCAR, Mithat, Anayasal Demokrasi: Demokrasinin Sınırı mı, Güvencesi mi?, Demokrasi ve Yargı, der: Ozan Ergül, TBB Sempozyumu, 2005, (44-57).

SANCAR, Mithat, "Demokrasi-İnsan Hakları-Hukuk Devleti: Zorlu Bir Birlikteği Çözümleme Denemesi", Toplum ve Bilim, Sayı: 87, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000-2001, (7-27).

SCHMİTT, Carl, Siyasi İlahiyat, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2002.

SCHMİTT, Carl, Siyasal Kavramı, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

SUNER, F. Asuman, "1990'lar Türk Sinemasından Taşra Görüntüleri: Masumiyet'te Döngü, Kapatılmışlık, Klostrofobi ve İroni", Toplum ve Bilim, Sayı: 92, 2002, (176-203).

TORMEY, Simon, "Kendi Hesabına Konuş": Deleuze, Zapatizm ve Temsil Eleştirisi, Siyahi, No: 3, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

YEĞEN, Mesut, Liberal demokrasiden radikal demokrasiye: Geçiş(sizlik)ler, Toplum ve Bilim, Sayı: 87, Birikim Yayınları, Ankara, 2012, (178-194).

<http://www.marksist.org/haberler/2577-sbf-d-der-aktivisti-canberk-gurerle-sbf-protestolari-uzerine>, (03.01.2011).