

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Der. Tülin Ural, Bahadır Vural • GÜNEBAKAN DÜŞLERİMİZ

DERLEYENLER

Tülin Ural, Bahadır Vural

Günebakan Düşlerimiz

Kamusallık,
Gündelik Hayat ve
Tecrübe Üzerine Yazılar



Meral
Özbek'e
Armağan
- II -

Derleyenler
TÜLİN URAL - BAHADIR VURAL
Günebakan Düşlerimiz

İletişim Yayınları 3061 • Araştırma-İnceleme Dizisi 500

ISBN-13: 978-975-05-3168-2

© 2021 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2021, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAKTAKİ RESİM Derya Ülker

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
TÜLİN URAL - BAHADIR VURAL

Günebakan Düşlerimiz

Kamusallık, Gündelik Hayat ve
Tecrübe Üzerine Yazılar

MERAL ÖZBEK'E ARMAĞAN II



İÇİNDEKİLER

Sunuş: Günebakan Düşler, Ortak Tecrübelerimiz Üzerinde Bir Yaşam	
BAHADIR VURAL	7
Meral Özbek - Özgeçmiş	17

BİRİNCİ BÖLÜM

Kamusallık

Erkeklik Krizi ve Nefret: <i>Incel Devrimi</i> Çağında Feminizm	
ALEV ÖZKAZANÇ	45
Müşterekler, Kamusal Alan ve Tecrübe	
BEGÜM ÖZDEN FIRAT	75
Lincin Sosyal Medya Hali: Aslı Tohumcu Olayı	
DİLER BULUT	91
İdam Cezası Karşısı Bir Osmanlı Münevveri: Ahmed Midhat Efendi	
EBRU AYKUT	115

Arendt-Heidegger İlişkisinin İzdüşümünde Bağışlama, Dostluk ve Aşk	
FATMAGÜL BERKTAY	141

Kamusal-Özel Alan İkiliğinin Ötesinde Feminist Bilinç Yükseltme Grupları	
NACİDE BERBER	177

İKİNCİ BÖLÜM

Gündelik Hayat ve Tecrübe

"Deneyim Yoksulluğu": Walter Benjamin'in Düşüncesinde Bir Kavşak Noktası	
AYKUT ÇELEBİ	199

O Sırada Mutfakta...: Orhan Gencebay Arabeski'nin Yazıldığı Yıllarda Kebap ve Kültür	
BURAK ONARAN	231

1930'lu Yıllarda İstanbul'daki Yeni Evlerde Yaşam Deneyimi	
CEREN LORDOĞLU	249

Tedrisi Ölüm, Okul Karşıtı Kültür ya da Okul Terkini Sınıfsal Aidiyetler Aracılığı ile Anlamak	
EBRU MOÇOŞ	275

"Geçmişin Çeşmesinden Bugünü Dolduran" Kadınlar: Kent Mekânında Deneyim ve Tecrübe	
LEYLA BEKTAŞ-ATA	291

YAZARLAR	308
-----------------------	------------

Sunuş:

Günebakan Düşler, Ortak Tecrübelerimiz Üzerinde Bir Yaşam

oooooooooooo

BAHADIR VURAL

Öğrencileri olarak Meral Özbek'e Armağan'ın *Parlak Yıldızlardık O Zaman* adlı ilk cildine sunduğumuz yazılar genel olarak çeşitli kültür ürünlerinin ya da figürlerinin hocamızla doktora derslerimizde işlediğimiz kuramlar ve kavramlar temelindeki çözümlenmelerinden oluşuyordu; iki değerli hocamız da ilk cilde benzer bir çerçevede katkıda bulunmuştu. Elinizdeki ikinci ciltteki çalışmaların da "kültür çalışmaları" gibi bir başlık altında yayımlanmasına herhalde kimsenin itirazı olmazdı; ancak buradaki çalışmalar, Meral Özbek'in kendi yayınlarının oluşturduğu bütünün kuramsal ağırlık merkezine daha yakın konumlanmalarıyla ilk cilttekilerden ayrılıyorlar. *Kamusallık, Gündelik Hayat ve Tecrübe* altbaşlığı da, bana kalırsa, Meral Hoca'nın kırk yıla yayılan çalışmalarını daha özsel bir biçimde ifade ediyor. Bu sürenin yarısından fazlasını etrafında geçirmiş bir öğrencisi olarak bu yazıda, birkaç sayfada hakkını vermenin imkânsızlığını baştan teslim ederek, eserlerini okuma şansı bulamamış okurlarımız için hocamızın "majör" olarak nitelenebilecek üç çalışmasını tanıtmak istiyorum.

YÖK Tez Merkezi'nde başlık ve anahtar sözcüğe denk gelen kutucuklara "kültür" terimini girer ve aramayı *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*'nin savunulduğu 1989 yılına kadar

yapılmış doktora çalışmalarıyla sınırlandırırırsanız iki çarpıcı olguyla karşılaşırırsınız. Öncelikle Türkiye akademilerinde kültür, o zamana dek bir sosyal bilim terimi olmaktan çok doğa bilimlerine ait bir öge olarak kullanılmıştır.¹ İkinci olarak da başlığında bu terimi içeren sosyal (ve beşeri) bilim tezlerinin sayısının iki elin parmaklarını geçmediği görülür; üstelik kültürü gerçek bir değişken olarak ele alma olasılığı bulunanların sayısı bunun yarısı dahi değildir. Dolayısıyla Özbek'in doktora çalışmasının, zamanının sadece popüler kültürünü değil, genel olarak kültürü de sorunsallaştıran ender bilimsel çalışmalarından biri olduğu söylenebilir.²

Orhan Gencebay Arabeski Türkiye üniversitelerinde tarihsel maddecilik temelli ilk sistematik/bilimsel kültür çözümlemesi olma onurunu da taşır. Özbek, araştırmasının birçok boyutunda İngiliz Kültürel Çalışmalar geleneğinden esinlenmiştir. Bu ekolün ilk dönemindeki çözümleme odağı ve aracı olarak toplumsal sınıfı, inceleme nesnesinin özgül bağlamının gereklerine uygun olarak sosyoloji, antropoloji ve iletişim biliminin farklı gelenek ve okullarının kavramlarıyla birleştirerek kullanma yatkınlığını, arabesk müziğin popüler hale geldiği iki onyı-

- 1 Benzer bir arama "tecrübe" (ve sözlüklerde eşanlamlısı olarak sunulan "dene-yim") terimi için yapıldığında doğa bilimleri ve sosyal (beşeri) bilimler arasında -yine ilki ağır basmakla birlikte- daha dengeli bir dağılım bulunduğu görülür. Bununla birlikte "tecrübe"nin, sosyal bilimler tarafında en sık olarak -bilim alanında piyasanın ve onun meşrulaştırılmasının bir tür Truva atı olarak iş gördüğü reddedilmeye kalkılsa bile- "sosyallik" statüsü en azından tartışmalı bir disiplin olan işletme alanında, tez özetlerinden anlaşıldığı kadarıyla hemen bütünüyle kapitalist çıkarlara uygun ve bireyci saiklerle kullanıldığını görmek ilginçtir.
- 2 *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*'nin burada sözü edilen sitedeki aramada belirmediğini, dolayısıyla veritabanına kayıtlı olmayan başka çalışmalar da olabileceğini not etmek gerekir; ancak benzer çalışmaların bulunabileceğine ilişkin ihtiyat payı "ender" ibaresiyle yeterince ifade edilmiştir. Araştırmanın geniş kaynakçası da çalışmanın eşsizliğini gösterir niteliktedir: Tezin yapıldığı dönemde Türkçede arabesk kültürün bağlamına yerleştirileceği, genel olarak kültür, özgül olarak da Türk/Türkiye kültürü üzerine bütünlüklü eserler bulmak çok zordur. Kültür kuramı/incelemesi olmak için bir eserin mutlaka bu başlığı içermesi gerekmez belki; ancak 350'den fazla madde içeren kaynakçada, başlığında kültür terimini içeren sadece dört Türkçe kaynağın bulunması, çalışmayı oluşturabilmek için Özbek'in nasıl bir çözümleme, kurma ve sentezleme çabası ortaya koyduğunu sezmek için yeterlidir.

daki Türkiye kültürünün incelenmesine başarıyla uyarlar. Modernleşme kuramının, sosyoekonomik kalkınmanın geleneksel öğelerini elemiş/ıslah etmiş belirli bir (yüksek) kent kültürü ortaya çıkaracağı varsayımı ve bu varsayımın uzantısı niteliğindeki, arabeskin kente yerleşen ama kentlileşemeyen bir kitlenin müziği, ifadesi ve kültürü olduğu yargısı, olguyu anlamının ve tarif etmenin daha uygun bir koşulunu sunan, çelişkili ve eşitsiz gelişme/birliktelik süreçlerini ikili karşıtlıklara mahkûm etmeden açıklayabilen “eklemlenme” kavramı aracılığıyla yerinden edilir. Somutlanacak olursa Özbek, tezinde, hem direniş hem boyun eğme potansiyelleri barındıran Gencebay arabeskinin, birbirini izleyen iki onyılda Cumhuriyet’in farklı siyasal-ekonomik projeleriyle iki farklı biçimde eklemlenmiş olduğunu ortaya koymuş; hem de eklemlenmenin geleneksel ve modern öğelerin bir araya gelişyle müzikte tezahür eden biçimsel boyutunu göstermiştir.

Orhan Gencebay Arabeski’nde eklemlenme süreçlerinin kolektif tecrübeye nasıl dolayımlandığı da “anlam haritası” kavramı aracılığıyla işlenir. Her toplumsal pratik, fiziksel duyumların toplumsal olarak anlamlı tutumlar ve ruh hallerine dönüştürülmesine yarayan “bilişsel ve duygusal bir bütün”den mürekkep (1999: 101, 102) bir model olarak ifadeci simgeleri bir araya getiren bir anlam haritası üzerine oturur. Arabesk de bir anomi ya da bir uyumsuzluk göstergesi değil, tam da 1970 ve 1980’lerdeki modernleşmenin yukarıdan dayatılan tarzlarına karşılık olarak üretilmiş, “kentsel baskılar karşısında varkalabilmenin buluşu ve ifadesi”, “kent dinamiği ile belirlenen bir ‘anlam problemi’ olduğunu kabul eden, bir yandan uyum bir yandan da direnme taşıyan bir pratiktir” (Özbek, 1991: 113, 213). Gündelik hayatın somut yanlarıyla dikkat çekici bir süreksizliği de olsa arabesk, kapitalist modernleşmenin topluma yönelttiği rasyonalleşme talebine, haritaya aşk tecrübesinin diliyle koyduğu nafile bir işaretle karşılık vermiştir.³ Özbek,

3 Bu süreç, kapitalist modernleşmenin etkilerini en dolaysız biçimlerde hissettirdiği metalaşma süreçleri altında insanların nicelikselleşme, şeyleşme ve sömürgeleşme tehdidi altındaki yaşam bağamlarını korumaya yönelik bilinçdi-

1980 Darbesi sonrasında Türkiye'nin dünyada yükselen neoliberalizme eklemelenişi ve yeni muhafazakârlığa geçişinin popüler kültür üzerindeki etkisini, tezinin yazılışıyla arada bulunan oldukça kısa aralığa rağmen sezebilmiştir.⁴

Yoğun olarak arabesk dinleyen kesimlerin yeni muhafazakâr ANAP'a oy vermelerinin bu müzik tarzıyla söz konusu ideoloji arasında kesin bir örtüşmeyi gerektirmediğini ve modernleşmenin bir önceki uğrağına verilen bu yanıtın toptan evcilleştirilmesi anlamına gelemeyeceğini yazsa da Özbek, 1980 sonrasında arabeskin “belli toplumsal gruplara duygusal enerji sağlamak, gündelik varkalmayı kolaylaştırmaktan öteye gidemediğini” de ifade eder (1991: 129-130).

2000 yılında art arda yayımlanmış üç makaleden oluşan, bir kitap oylumundaki “Walter Benjamin Okumak” dizisi, Meral Özbek'in ikinci büyük eseri olarak ele alınmalıdır. Çalışma sahası olarak 20. yüzyıl sonlarındaki Türkiye'den 19. yüzyıl Paris'ini heterodoks bir tarihsel maddecilikle inceleyen bir düşünürün eserine geçiş, aslında hiç de rastlantısal ve keyfî değildir. 1980 Askerî Darbesi'ni izleyen yirmi yıllık süreç, Türkiye'nin modern dünya kapitalist sistemiyle bütünleşmesinin tamamlandığı, toplumsal yaşamın tüm yönlerinin de bu süreçle eşmantıklı bir dizi yıkımdan geçtiği bir dönem olmuştur. Çalışan sınıflar açısından mülksüzleşme ve güvencesizleşmenin ilerlediği, yaşamın her yönünde piyasalaşmanın/metalaşmanın tırmandığı, yeni bilişim ve iletişim teknolojilerinin gündelik yaşamı kapitalist çıkarlar doğrultusunda kuşatıp sömürgeleştir-

şsi bir yönelim olarak da ele alınabilir. İnsanların, dâhilinde kendilerini gerçek, etkin, biricik birer özne olarak hissedebileceklerini sezdikleri ya da umdukları bir karşılıklı arzu fantezisinin (Özbek, bu olguyu “aşk ütopyası” terimiyle ifade eder) –ve doyumun, sosyal bilimcinin gözünde herhalde “yapı”yı ikame etmesi gereken irade dışı etkenlerle engellenmesinin– bu derece sık ve ısrarlı dile getirilişi, her talebi anlamlandırılmayan, her komutu rızayla karşılanamayan modern egemenliğin karşısına kendi başına anlamlı olduğu varsayılan bir tecrübe değerini, bir niteyi (*qualia*) koyma iddiasıyla ilgili olmalıdır.

- 4 Çokpartitli rejime dönüş ve Özalist neoliberal programın uygulanışı 1983 sonundaki seçimlerin ardından devreye girdiğine ve Orhan Gencebay Arabeski en erken 1985'te yazılmaya başladığına göre, Meral Özbek'in dönemin kültürüne ilişkin saptamalarını Minerva'nın baykuşu henüz yuvadayken kaleme aldığıını çıkarsayabiliriz.

meye başladığı ve düşük yoğunluklu savaş aracılığıyla milliyetçilik ve muhafazakârlığın ortakduyuyu esir aldığı böyle bir evrede bizatihi Benjamin, hem kendi trajik sergüzeştinin de dahil olduğu tekelci kapitalizmle ve Nazi şiddetiyle kamaşmış tarihsel bağlamın hem de onun ışığında baktığı 19. yüzyıl Paris'inin imgelerinin, şimdi Türkiye'nin de dahil olduğu o tek tabloda montajlanmasıyla akli –ya da akıldışılığı– durdurabilecek bir diyalektik imge olarak okunabilir/okunmalıdır.

“Walter Benjamin Okumak” dizisi, yazarın tamamlanmamış *Pasajlar Yapıtı*'nı okurken kullanılabilecek, o döneme kadar yazılmış belli başlı tüm yorumları da dikkate alan kapsamlı ve güncelliğini hâlâ sürdüren bir kılavuz olarak değerlendirilebilir. İlk makale Benjamin'in yaşamöyküsü ile kişiliğini sunarak başlar ve genel hatlarıyla *Pasajlar Yapıtı*'nı, amacını, yazılışındaki saikleri ve bu projenin kurgusal mantığını tanıtır. Modernist sanat eserleriyle bir eşmantığı sezdirenen, metnin kavramsal kuruluşuyla (içeriğiyle) yöntemsel işleyişi (biçimi) arasındaki geçişkenlik düş imge, diyalektik imge, takımyıldızlar nosyonları üzerinden gösterilir. Öte yandan tüm bunların tarihsel maddeciliğe bağlanmasını mümkün kılan, Benjamin'in yapıt boyunca tekrar tekrar döndüğü “metalaşma”, “mübadele değerinin egemenliği”, “şeyleşme” ve tüm bu olguların felç ettiği yaşam bağlamlarındaki eyleyicilerin algılama ve tecrübe etme biçimini temsil eden “fantazmagori” nosyonları açıklanır. “Fantazmagoriler (...) üretici güçlerin gelişiminin sonucu ve meta üretimi koşulları altında ortaya çıkmış tasarının biçimleri, teknikler ve bunların ürünü olan fiziksel biçimler, pazarlardan dünya fuarlarına, içmekânlardan panoramalara dek, dönemin sansasyonları, idealleridir” (Özbek, 2000: 90). Sapmış ya da ikame nitelikli bir arzunun nesnesi ve doyurucusu olabilecek bir fetişte olduğu gibi fantazmagori de değişim değerinin tüketilmesi gibi yapay bir yönelime bağlıdır. Bununla birlikte Özbek, Tiedemann'la birlikte Benjamin'in umut ilkesi denebilecek diyalektik anlayışında bu hor tecrübe nesnesinin taşıdığı potansiyeli vurgular: “Diyalektik düşüncenin işlevi, tarihte her defasında gelecekle dolu ve canlı 'pozitif' öğeyi, gerici

ve ölü 'negatif' öğeden ayırmaktır. Tarihsel görüngüler, çift-anlamlıdır (çift-değerlidir)" (Özbek, 2000: 90).

Benjamin'in izlediği yöntemi tartışmaya devam ederek başlayan ikinci makale, Baudelaire'in fantazmagori (ya da meta fetişizmi) tecrübesini ve Benjamin'in onda bu tecrübeyi ifadelendirme aracı olarak gördüğü alegorik bakış açısını açıklar. Benjamin'in Bergson, Proust ve Freud'a dayanarak geliştirdiği tecrübe kuramı, ikinci makalenin olduğu kadar tüm "Walter Benjamin Okumak" dizisinin merkezine oturur. Bu noktadan itibaren artık iki tip tecrübeyi birbirinden ayırt ederiz: Özünde "[ş]ok darbesinin hızının uyanık bilinç tarafından travma yaratmayacak biçimde (...) kesilmesi ve bertaraf edilmesi" anlamına geren, yaşanan zamanda bir yer tayin ederken, özneyi uyarıcıdan kesin olarak ayıran *Erlebnis* (yaşantı yahut deneyim); diğer yanda "tamalgı yeteneği içeren, bellekle iç içe geçmiş ve 'süre' içinde tanımlanan hakiki tecrübe olarak *Erfahrung*." Gündelik hayattaki uyarıcıların sıklığında, yoğunluğunda ve şiddetinde olağanüstü bir artışla ırılanan modern tecrübe, kuşkusuz büyük ölçüde bunlardan ilkiyle örtüşür. Benjamin, "Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair"de, "şok yaşantısının norm haline geldiği bir deneyimin lirik şiire nasıl bir temel" oluşturduğunu Baudelaire'in edebî tecrübesi üzerinden betimler (Özbek, 2000: 117-121). Makale dizisinin son kısmı, Benjamin'in "19. Yüzyılın Başkenti Paris" yazısında altı başlık altında ele aldığı görüngülerin ve onlara ilişkin değerlendirmelerinin çözümlenmesi üzerine kurulmuştur. Flanör gibi bir toplumsal tipin ortaya çıkmasını ve kenti kısmen bir iç mekân gibi tecrübe etmeyi mümkün kılan pasajlar (Özbek, 2000: 87); yeni bir yaşam –ve herhalde tecrübe– tarzına yanıt olarak üretilirken aynı zamanda sanatla teknik arasındaki ilişkiyi de dönüştüren panoramalar (90); bir yandan "adına mal denen fetişin hac yeri" olan, diğer yandan üretken emeğin ürünleri olarak kendilerini üretenlere açıldığı için canlı emekle nesneler arasındaki bağlantının kuruluşuna bir fırsat olarak değerlendirilen dünya fuarları (93); modern bireyin ve özerk sanatın sığınağı ve dedektif öyküsünün kesin koşulu olarak beliren iç

mekân (95); kalabalıkların, kitlelerin ve flanörün akış mecrası olduğu kadar devrimin simgesi olan barikatların mantığını da sunan Paris caddeleri (99-100) ve 1848 Devrimi'nin egemenlerde yarattığı dehşetin odağı ve Paris'in yeniden yapılandırılmasının nedeni olan barikatlar (103-104) kapitalist modernliğin Paris'e yerleştiği yaklaşık elli yıla yayılan bir sürecin takım-yıldızları olarak çözümlenirler.

Meral Özbek'in, muazzam bir emeğin ürünü olan, ilk baskısının hazırlığı yaklaşık yedi yılı bulan *Kamusal Alan* derlemesi, elli bir farklı başlık altında otuz dokuz yazarı bir araya getirir. Cildi, anabölümlerine ayırarak ele alırsak, birbiriyle yakından ilişkili üç farklı derlemeyi içerdiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz.⁵ “Kamusal Alanı Kavramlaştırmak”, “Kamusal Alanın Sınırları” başlığını taşıyan Özbek imzalı giriş bölümü dışında, derlemenin teorik iskeletinin ana öğelerini oluşturan Jürgen Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* ile Türkçe baskısı bu derlemeden yaklaşık on yıl sonra yayımlanan Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin *Kamusallık ve Tecrübe* eserlerini kavram çerçeveleriyle tanıtan, alanyazının uluslararası otoritelerinden sayılan sosyal bilimcilerden alınmış bir seçkidir. Meral Özbek'in bu bölüme yazdığı giriş, kavramı, onun işaret ettiği olguları ve tarihi öyle kapsamlı ele alır ki, anahatlarını ortaya koymak bile muhtemelen kendi başına bir yazıyı gerektirecektir. Yine de “Kamusal Alanın Sınırları”nın merkezine kamusallık modellerinin tartışılmasını ve tüm diğer kamusallık modelleri bakımından bir paradigma olarak işleyen, Benhabib'in “söylemsel” nitelemesini uygun gördüğü Habermas'ın kamusal alan kavramı ile onun eleştirilerini koyduğunu belirtmek yanlış olmaz. Habermas'ın kamusallık anlayışını eleştirerek ve söylemsellik, prosedürel eşitlikçilik ve pekâlâ kendileri de birer kaynak ve sermaye, demek ki birer emek ve artıdeğer birikimi meselesi olarak ele alınabilecek sözlerin/anlamaların/argümanların mübadelesinin yerine ilke olarak üretim ve tecrübe nosyonları-

5 Başka bir bakış açısıyla bu derlemenin içinde müstakil bir Meral Özbek kitabı barındırdığı da söylenebilirdi: Özbek'in yazdığı bölümler toplamda dev cildin yaklaşık 250 sayfasına yayılır.

nı getiren ve kamusal alanın kullanım değerini vurgulayan Negt ve Kluge, derleme içindeki ağırlıklarını asıl olarak, dünyada ve Türkiye’de 1990’lardan itibaren yükselen karşıt kamusalılıkların değerlendirildiği ikinci bölümde bulurlar. Yeni binyılın başında bir küresel kamusalılık çağrısıyla ortaya çıkan Michael Hardt ve Antonio Negri ile Negt ve Kluge’yi birleştiren perspektif de budur: Burjuva toplum ve siyasetinin meşrulaştırıcısı olabilmek için bütünlüklü bir görünüm vermek durumunda olan, ancak kendisinden asıl yararlananların çıkarlarının hâkim özel mülkiyet yapısıyla eşmantıklı bölünmüşlüğüne uygun olarak gerçekte ezilenleri/mülksüzleri olabildiğince dışlayan parçalı bir işleyişe sahip olan burjuva kamusalılığının karşısına, üretimin her tarihsel uğrakta daha sıkı toplumsallaşan karakterini ve yaşamın ortak üretilme zorunluluğundan kaynaklanan kolektif tecrübeyi çıkarmak; ortak mülklerimizi ve ortak eylem, etkileşim ve tecrübe alanımız olarak kamusal alanı (yeniden) ele geçirmek.

Kamusal alan, sadece siyasal mücadelelerin verildiği, bileştiği ve dağıldığı bir simgesel savaş alanı olarak da görülemez. O, aynı zamanda siyasal mücadelelerin bu kavga uğrağının berisinde, oluş, eylem ve etkileşim halinde bulunacak eyleyicilerin ortakduyularının, algı kategorilerinin ve yatkınlıklarının türediği; değerlerin sahiciliğinin, ortaklığının, farklılıklarının ve karşıtlıklarının sınıandığı hem gerçek hem simgesel bir uzamdır. Bu anlamda kamusal alan, Özbek’in “hem toplumsal yaşamın üretim koşullarından kaynaklanan toplumsal ilişkilerin yapılanma biçimi hem de bu koşul ve ilişkileri tecrübe etme, anlamlandırma ve onlarla baş etme tarzı” olarak tanımladığı kültürün (Özbek, 2004: 445-446) fiilî varlık ve etki alanıdır. Özbek’in bu bağlamda kültürün ve kamusalılığın ortak dolayımlayıcısı olarak tecrübe hakkında yazdıkları, söz konusu kavram üzerine alanyazında bulunabilecek en kuvvetli formülasyonlardandır: “Özne, nesnel yaşam bağlamlarını oluşturan toplumsal yapı, ilişki ve pratikleri ‘yaşantılayarak’ algılar; doğrudan algılayarak ve dolaylı biçimlerde öğrenerek tecrübe eder, anlamlandırır. Anlamlandırma, mevcut toplumsal ilişkileri ye-

niden üreten ya da dönüştüren pratiğimizin, edim ve eylemlerimizin de kaynağıdır. Böylece tecrübe aslında toplumsal yapı ve süreçler ile düşünce, duygu, edim ve eylemlerimiz arasındaki diyalektik ilişkiyi kurar, bu ilişkiyi dolaylımlar. Maddi yapı ve koşulları yaşantılama süreci, tabii ki ancak bir ifadeye büründürülerek kamusal düzeyde temsil edilir. Bireysel ve kolektif tecrübe her zaman, bedenselden sözlü, yazılı, görsel ve işitsel dek çeşitli doğal ve teknolojik dil biçimleri aracılığıyla, kamusal etkileşim ortamında başkalarına yönelik olarak ifade ve temsil edildiğinde görünür hale gelir” (Özbek: 2004: 447).

Elinizdeki derlemenin Meral Özbek’in kültür, kamusalılık ve tecrübe üzerine yazdıklarının ve bu meseleler etrafında verdiği derslerin kuvvetinin bir tanığı ve kanıtı olduğunu iç rahatlığıyla söyleyebiliriz. Kuşkusuz her yazının kendi kusurları olacaktır; ama öğrencileri olarak kendimizi her zaman parlak yıldızlar gibi hissetmemizi sağlayan hocamızdan edindiklerimizle ne kadar çok disiplinde, ne kadar farklı meseleler üzerine, ne kadar etkili yazabildiğimizi görmek, bu derlemede emeği bulunan bizleri çok gururlandırdı – benzer bir duyguyu, hocamızın cilde katılan yoldaşlarının da hissettiğini sanıyoruz. Okurumuzu da –kuşkusuz tüm eleştirel tavrını takınarak– *Günebakan Düşlerimiz*’i tecrübe etmeye çağırıyoruz.

KAYNAKÇA

- Özbek, M. (1991), *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2000), Walter Benjamin Okumak - I, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55 (2).
- (2000), Walter Benjamin Okumak - I, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55 (3).
- (2000), Walter Benjamin Okumak - I, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55 (4).
- (der.) (2004), *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayınları.

Meral Özbek - Özgeçmiş

Öğrenim

- Yunus Emre İlkokulu, Eskişehir (1959-1964).
- Hacı Süleyman Çakır Kız Lisesi, Eskişehir (1964-1967).
- Robert Kolej, İstanbul (1967-1972).
- Lisans: Mimarlık Bölümü, ODTÜ, Ankara (1972-1976).



- Yüksek Lisans: Mimarlık Bölümü, ODTÜ, Ankara (1977-1980).
- Doktora: Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, AÜ SBF, Ankara (1981-1989).

Çalışma Yaşamı

- Köy İşleri ve Kooperatifler Bakanlığı, Ulus, Ankara, "Beritanlı Aşireti Yerleştirme Projesi"nde Araştırmacı (1978-1979).
- MTV (Milliyet Televizyon Video). Metin Yazarı & *Yeni Asır* (İstanbul Yerel) gazetesi. Kültür-Sanat sayfası. İstanbul (1985-1986).
- AÜ İLEF, tam zamanlı Öğretim Üyesi: Ankara (1986-1993).
- MSGSÜ Sosyoloji Bölümü, tam zamanlı Öğretim Üyesi: İstanbul (1993-2020 Ağustos).
- MSGSÜ'den ("hukuken") emekli (22 Eylül 2017).



AÜ Cebeci Kampüsü, İLEF öğretim üyeleri ve öğrencileri (1990).



MSGSÜ Beşiktaş Sosyoloji Bölümü öğretim üyeleri (2003).

Akademik çalışma ve dereceler

- **Araştırma görevlisi:** Basın Yayın Yüksek Okulu, SBF, Ankara Üniversitesi (1986-1990).
- **Yardımcı doçent:** Halkla İlişkiler Bölümü, İletişim Fakültesi, Ankara Üniversitesi (1990-1992).
- **Yardımcı doçent:** Sosyoloji Bölümü, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul (1993-2000).
- **Yardımcı doçent:** (Görevlendirme) Yakın Doğu Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Lefkoşa, KKTC (1997-1998).
- **Doçent:** Sosyoloji Bölümü, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul (2000-2009).
- **Profesör:** Sosyoloji Bölümü, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul (2009-2017).
- **Profesör:** (Yarı zamanlı) Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Beykoz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul (2018 Nisan - 2020 Haziran).



MSGSÜ Sosyoloji Bölümü uğurlama yemeği.

Derece çalışmaları

- **Yüksek lisans tezi:** "Beritanlı Aşireti: Toplumsal ve Mekânsal Örgütlenme" / Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Adam, 1980.
- **Doktora tezi:** "Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski" / Tez danışmanı: Prof. Dr. Ünsal Oskay/Prof. Dr. Sina Akşin, 1989.
- **Başlıca doçentlik çalışması:** "Walter Benjamin Okumak-I, II, III", *SBF Dergisi*, cilt. 55, no. 2, 3, 4, 2000.

Üniversitede idari görevler

- İletişim Fakültesi Kurucu Dekan Yardımcısı. Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa, KKTC (1997-1998).
- MSGSÜ Sosyoloji Bölümü Sosyometri Anabilim Dalı Başkanı (2001-2017).
- MSGSÜ (Akademik İşlerden Sorumlu) Rektör Yardımcısı (2010 Aralık - 2013 Nisan).
- Beykoz Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölüm Başkanı (2018 Nisan - 2020 Haziran).



MSGSÜ Fındıklı, CTS belgelerini hazırlayan ekip.

Kurumlara üyelikler

- TAKSAV (Toplumsal Araştırmalar Kültür ve Sanat İçin Vakıf) Kurucu Üyesi (1991-).
- Eğitim-Sen Üyesi (1994-).
- ÖDP (Özgürlük ve Dayanışma Partisi) Kurucu Üyesi (1996-).
- *Kİ* (Kültür ve İletişim Dergisi, AÜİ-LEF) Yayın Kurulu Üyesi (2011-).

Ödül

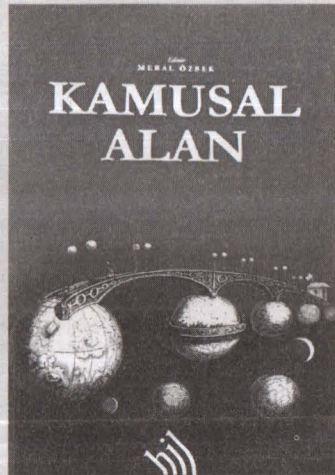
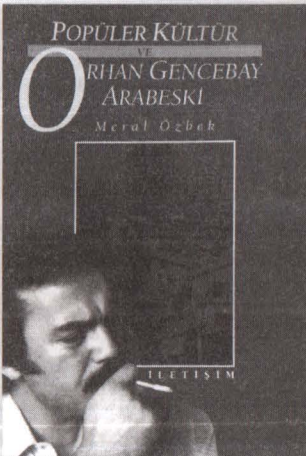
- TÜYAP, ARTİST Sanat Fuarı 2018, Sanat ve Toplum Kuramları Onur Ödülü.



Yayınlar

Kitaplar

- *Kamusal Alan*, (Derleyen, Önsöz ve Girişler). İstanbul, Hil Yayınları, (genişletilmiş yeni baskı) 2015.



- *Kamusal Alan*, (Derleyen, Önsöz ve Girişler), İstanbul, Hil Yayınları, 2004 ve 2010.
- *Kültür Grubu, Ein Gender-Projekt aus Istanbul* (İstanbul'dan Bir Toplumsal Cinsiyet Projesi), Rote Fabrik, Shedhalle Publications, 1996.
- *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991 (son baskı 2013).

Makaleler

- "Beritanlı Aşireti: Mekânsal Örgütlenme-I, II, III", *Mimarlık*, sayı 3, s. 4, 5-6, 1982, s. 11-17, 9-11, 10-15.
- "Kırık Bir Aşk Hikâyesi Üzerine", *AÜBYYO Yıllık*, sayı 10, 1988, s. 117-124.
- "İletişim Eğitimi Üzerine", *Yıllık '92*, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, Ankara, 1993, s. 307-327.
- "Arabesk Culture: A Case of 'Modernization' and Popular Identity ", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.), Seattle, University of Washington Press, 1997, s. 211-232.



- "Mekânsal ve Kültürel Haritalar: İstanbullu Kadın Öğrencilerden Yaşam ve Göç Öyküleri", *Defter*, sayı 32, 1997, s. 110-127.
- "Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, S. Bozdoğan; R. Kasaba (der.), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 168-187.
- "Tarihlerle Paris Komünü ve Toplumsal Ardyöresi", *Mürekkep*, sayı 14, 2000, s. 128-140.
- "Uygarlık, Kültür ve Romantik Hareket", *İletişim*, GÜ İLEF Yayınları, sayı 7, Güz 2000.
- "Walter Benjamin Okumak-I", *SBF Dergisi*, cilt 55, sayı 2, Haziran 2000, s. 70-96.
- "Walter Benjamin Okumak-II", *SBF Dergisi*, cilt 55, sayı 3, Eylül 2000, s. 104-131.
- "Walter Benjamin Okumak-III", *SBF Dergisi*, cilt 55, sayı 4, Aralık 2000, s. 84-110.
- "Kamusal Bir Kadın", *Nermin Abadan Unat 80 Yaşında*, Ankara, AÜİLEF Mezunları Vakfı Yayınları, 2001, s. 55-57.
- "Kentsel Mekân, Toplum, Bilişsel Harita ve Planlama", *Çevre Tümdür*, Deniz İncedayı (der.), İstanbul, Bağlam Yayınları, 2002, s. 175-208.
- "Ahmet Oktay: Popular Culture in Turkey", *Boğaziçi University Journal*, cilt 18, sayı 1-2, 2004, s. 177-180.
- "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 19-90.
- "Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 181-232.
- "Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 443-500.



MSGSÜ Sosyoloji Bölüm odası,
Beşiktaş (2004).

- "David Harvey'e Göre Postmodernliğin Durumu ve Tarihsel Materyalizm", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 233-236.
- "Özgürlük ve Dayanışma Partisi Üzerine", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 341-348.
- "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal-Özel Alan Söylemleri", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 515-528.
- "Önsöz" (Genişletilmiş yazı), *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, s. 9-17.
- "Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık" (genişletilmiş makale), *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2015, s. 179-261.

Diğer yazılar

- "Popüler!", *Demokrat! Dergisi*, sayı 2, Temmuz 1990, s. 78-79.
- "Milli Kadın Üzerine", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, 1991, s. 27-29.
- "Arabesk", *İstanbul Ansiklopedisi*, sayı 45, Eylül 1994, s. 535-538.
- "Söz Arabeskten Açılmışken", *İstanbul*, sayı 10, 1994, s. 44-46.
- "Başka Türlü Birşey", *Ekspress*, sayı 24, 1996, s. 112-113.
- "Parti ve Kamusal Yaşam Üzerine", *Mürekkap*, sayı 9, 1997, s. 62-70.
- "Karanfilköy: Barınma Hakkı 'Dost Yaşam' Hakkıdır", *İstanbul*, sayı 23, 1997, s. 106-109.
- "Paris Komünü: Tarihlerle Ardyöresi", *Asosyoloji*, sayı 2, 1998, s. 36-47.
- "Kamusal Mekânlar ve Kent Haritaları", *XXI*, Eylül-Ekim 2001, s. 12-13.
- "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması", *Birgün*, 10.08.2004, s. 12.
- "Söyleşi: Kamusal Alan Politikanın Kabıdır", *Birgün*, 16.08.2004, s. 1.
- "Antrepo-5'ten Bienal İzlenimleri", *Art-ist*, sayı 4, 2005.
- "Question and Answer: Meral Özbek", *CRESC News*, sayı 10, Şubat 2010.

- "Görüşmeler: Meral Özbek", *Zamanın Tozu*, B. Kejanlıoğlu (der.), İstanbul, De Ki Yayınları, 2011, s. 711-716.
- "Sunuş", *"Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz"*, (Sevgi Soysal Sempozyumu yazıları), S. Şahin (der), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- "Söz Mine'den Açılmışken", *Yazko Somut 4. Sayfa: İlk Feminist Yazılar*, Stella Ovadia, Evin Doğu (ed.), 2013, s. 152-153.
- "Kadınlar Bulaşıkta Şarkı Söylemeli", *Yazko Somut 4. Sayfa: İlk Feminist Yazılar*, Stella Ovadia, Evin Doğu (ed.), 2013, s. 194-195.
- (Begüm Ö. Fırat'la), "Korona Günlerinde Akademisyen Dostlara Tavsiyeler", *5 Harfliler*, <http://www.5harfliler.com/korona-gunlerinde-akademisyen-dostlara-tavsiyeler/>, 22.03.2020.

Çeviriler

- Arnold Hauser, "Filmler Derin Anlamalı Olabilir mi?", *AÜBYYO Yıllık*, sayı 9, 1986-1987, s. 255-259.
- J. Curran vd., "İletişim Araçları Üzerine Çalışma: Kuramsal Yaklaşımlar", *Yıllık*, AÜBYYO Yayınları, 1989/1990, s. 229-253.
- "Antonio Gramsci"; "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)"; "Hegemonya"; "Özgürleşme", *Marxist Düşünce Sözlüğü*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 236-241; 246-248; 261-263; 431-432.
- Thomas McCarthy, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 91-93.
- Jürgen Habermas, "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 95-102.
- Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Katkı", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 103-132 (Cemal Balcı'yla birlikte).
- Oscar Negt; Alexander Kluge, "Önsöz", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 133-140.
- Miriam Hansen, "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin 'Kamusal Alan ve Tecrübesi: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar', *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 141-177.

- Stuart Liebman, "Alexander Kluge'yle Söyleşi", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), sayı 2, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 609-652 (Nefin Dinç'le birlikte).
- Alexander Kluge ve Oscar Negt, "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin 'Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar", *Kamusallık ve Tecrübe*, M. Atala (çev.), İstanbul, NotaBene Yayınları, 2018, s. 17-62.

Bildiri sunumu, atölye, açılış konuşması, panel

- "Popular Culture and Arabesk Music in Turkey". Bildiri Sunumu. 'Interface of Cultural Identity and Development' Konferansı. 19-23 Nisan 1993, Indira Gandhi National Centre For the Arts, New Delhi.
- "Modernization' and Popular Identity: The Case of Arabesk Culture". Bildiri Sunumu. "Rethinking the Project of Modernity in Turkey" Konferansı. 10-13 Mart 1994, MIT, Boston.
- "Toplumsal Uyum İçin Sosyal Arayışlar Paneli". Bildiri Sunumu. "Kent, Kültür, Toplumsal Uyum ve Habitat II sonuçlarının Değerlendirilmesi", 4. Türkiye Şehircilik Kongresi (20. Dünya Şehircilik Günü), 6-8 Kasım 1996, MSÜ Oditoryum, İstanbul.
- "Media Studies and Videoactivism". Bildiri Sunumu ve atölye çalışmasına katılım. "Just Watch: Symposium and Media Workshop". 6-12 Eylül 1997, Shedhalle Sanat Galerisi, Rote Fabrik, Zürih.
- "'Kamusal Alan' Seminerleri (I-II-III)". Adatepe Taş Mektep Yaz Seminerleri. 29 Haziran - 3 Temmuz 2005, Adatepe.
- "İletişim Sempozyumu". Düzenleme Ekibi Üyesi ve "Sinema" Oturumu Moderatörü (28 Nisan). 27-30 Nisan 2005, Yakın Doğu Üniversitesi Kütüphanesi Büyük Amfi, Lefkoşa, KKTC.



- "Kamusal Alanın Demokratikleşmesi". Bildiri Sunumu (25 Şubat). "21. Yüzyılda Sol ve Türkiye" Sempozyumu. 25-26 Şubat 2006, İTÜ Maçka Tesisleri, İstanbul.
- "Kent Kültürü ve İletişim" Seminerleri. "Haussmann'ın Paris'i ve Kentsel Dönüşüm" ve "Kent, Modernlik ve Tecrübe" sunumları. 3 Nisan ve 7 Nisan 2006. Yakın Doğu Üniversitesi, İletişim Fakültesi Büyük Amfi, Lefkoşa, KKTC.
- "Kültür ve İletişim" Seminerleri. 4 seminer: "Kültür, Uygarlık ve Romantik Hareket", "Kültür Savaşları", "Modernlik Deneyimi", "Maduniyet Çalışmaları" sunumları. 9, 30 Nisan - 7, 20 Mayıs 2007. Yakın Doğu Üniversitesi İletişim Fakültesi Amfisi Lefkoşa, KKTC.
- MSGSÜ Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü; Gülsuyu-Gülensu Güzelleştirme Derneği ile Metropolis Kent İnceleme Kulübü'nün düzenlediği "Gülsuyu-Gülensu Dayanışmacı Planlama Atölyesi" katılımcısı. 25-26 Şubat 2007.
- "Kentsel Toplumsal Muhalefete Nasıl Bakmalı?" Oturumu. Konuşmacı ve Moderatör. 32. Dünya Şehircilik Günü, "Kentsel Yeniden Yapılanma: Kazananlar, Kaybedenler" Kolokiyumu. TMMOB Şehir Plancıları Odası ve MSGSÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü Ortaklığıyla. 6-8 Kasım 2008. MSGSÜ Oditoryum, İstanbul.
- "Thinking on the 'Museum of Innocence' via Bourdieu", Sunum. "Social Change and New Methods: New Perspectives on Turkish Literature" Konferansı. Manchester Üniversitesi, CRESC (Centre For Research on Socio-Cultural Change), 15 Ocak 2010.
- "Kadınlar Kentte Nasıl Yaşamalı" Oturumu. Konuşmacı ve Moderatör. 3. Uluslararası Kadın Konferansı: "Kadın Kentlerine Doğru". Düzenleyen: Bağlar Belediyesi, Diyarbakır, 5-6 Şubat 2011.
- "Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz", Sevgi Soysal Sempozyumu, "Açılış Konuşması". MSGSU Oditoryum. Fındıklı Yerleşkesi, 28-29 Aralık 2011.
- "Sosyal Medya ve Küresel Sesler". "Açılış Konuşması". ECREA Avrupa İletişim Konferansı. MSGSÜ-İLAD Organizasyonu. Bomonti Yerleşkesi, 24-27 Ekim 2012.

- "Belediyeler ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği" Paneli. Düzenleme Ekibi Üyesi ve Moderatör. Ayvalık Kadın İnisiyatifi, Orhan Peker Sanat Galerisi, 4 Ağustos 2019.
- "Duygu Asena Anısına: Kadınların Yaşam Öyküleri, Feminist Pedagoji ve Politika" Paneli. Düzenleme Ekibi Üyesi ve Moderatör. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 7 Aralık 2019.



Araştırma ve eylem projeleri

- "5233 SAYILI YASA VE UYGULAMALARININ İSTANBUL ÖLÇEĞİNDE ARAŞTIRILMASI. GÖÇ EDENLERİN SOSYO-EKONOMİK, KÜLTÜREL VE PSİKOLOJİK DURUMLARI". Alan Araştırması. 2008. GÖÇ-DER (Göç Edenlerle Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği) tarafından 5233 Sayılı Yasa'nın uygulama aşamasında, İstanbul'a yerleşmiş olan göçmenler açısından ortaya çıkan sorunları ve göç edenlerin göç öncesi ve sonrası açısından sorunlarını inceleyip, bu sorunların çözümüne sivil toplumun etkin ve eylemli katılımı ile katkı sunmanın koşullarını ortaya koymak amacıyla yürütülen alan araştırmasında, anket sorularının hazırlanmasına katılım. Araştırmada hane halkı temelli bir araştırma ve uygulama yöntemi seçilerek, zorunlu iç göç hareketlerine doğrudan katılmış, bu hareketler içerisinde yaşadığı sorunlar nedeni-

le değişik hak kayıplarına uğramış İstanbul'dan 300 haneyle yüz yüze görüşme hedeflendi.

- "EIN GENDER-PROJEKT AUS ISTANBUL" (İstanbul'dan Bir Toplumsal Cinsiyet Projesi). Shedhalle Sanat Galerisi, Rote Fabrik, Zürih, 13 Nisan-19 Mayıs 1996.

Kültür Grubu adı altında sosyolog ve sanatçılardan oluşan grup olarak, bir yıllık araştırma safhası İstanbul'da gerçekleştirilen, Zürih'te sergilenen ve sunulan ortak bir proje. İstanbullu göçmen kadın tekstil işçileri, iş ve yaşam koşulları, İstanbul'un periferisi ve Beyoğlu merkeziyle ilişkileri üzerine yaşam-mekâna ilişkin sosyolojik araştırma ve bu araştırmanın görselleştirilmiş sergisi. Proje kolektif olarak tasarlanıp yürütüldü; aynı zamanda grubun her bir üyesi proje yayınında ayrı bir yazıyla yer aldı. (Almanca ve Türkçe versiyonlarıyla "Yaşam ve Göç Öyküleri" adlı makale bu ortak proje içindeki kişisel üründür. Projenin görsel ve yazılı bütünü ise, Shedhalle tarafından projenin adıyla kitap olarak yayımlandı).

- "MIGRANTS SPEAK OUT" (Söz Göçmenlerin).

Grup araştırma ve eylem projesi: Videoyla sözlü tarih araştırması ve "Göçmenler Forumu". 1996. Habitat-II İstanbul Kent Zirvesi için, Avrupa Birliği Yeşiller Grubu ve Toplumsal Araştırmalar Kültür ve Sanat için Vakıf tarafından gerçekleştirilen, 3 Haziran 1996 günü Marmara Oteli'inde "Göçmenler Forumu" ile sonuçlanan grup projesi. Forumda, Güneydoğulu Kürt göçmenler göç öykülerini, İstanbul kentindeki göç sonrası yaşamlarını anlattı ve zorunlu göçün temel meseleleri tartışıldı. Projenin oluşturulması, örgütlenmesi ve sözlü tarih yöntemiyle video aracılığıyla yapılmasına benim de katıldığım yaşam öyküleri araştırması, bir kısa film halinde, video çekimlerini de yapan yönetmen tarafından kurularak Forum'da gösterildi.

- **"KARANFİLKÖY PROJESİ VE ALAN ARAŞTIRMASI".**

1996-1997 yılı boyunca, MSGSÜ öğrencileri Sosyoloji Kulübü ve master öğrencileriyle birlikte, Karanfilköy mahallesinde 131 soruluk bir anket çalışması gerçekleştirildi. Bu çalışma, kentsel dönüşüm projesi altında yıkım kararı alınan mahallede, Karanfilköy Mahallesi Derneği ve halkının karara karşı girişimlerini, kentsel planlamaya demokratik katılım hakkına dayanarak destekleme amacıyla üniversitenin toplumla buluşması angajmanının bir parçasıydı. Ayrıca, bu anketlerin sonuçları Karanfilköy'de (5. İstanbul Bienaliyle bağlantı içinde), sergi ve diğer etkinliklerin yapıldığı mahalle meydanında büyük panolarda sergilendi.



Kültür-sanat çalışmaları ve ürünleri

- **YENİ TÜRKÜ Müzik Grubuna Şarkı Sözleri (1986-2012)**
"Günebakan", "Rüzgar" (Günebakan albümü, 1986); "Resim" (Dünyanın Kapıları albümü, 1987); "Açelya", "Haydi Gel" (Yeşil-mişik albümü, 1988); "İnatçı", "Deliler", "Sarıl Bana" (Vira Vira albümü, 1990); "Dolunay", "Karanfil" (Aşk Yeniden albümü, 1992); "Ne Dersin", "Kalbim Kırmızı" (Yeni albümü, 1999); "Nilüfer" (Şimdi ve Sonra albümü, 2012).

- "ACISIYLA TATLISIYLA HAYATIMIZ ARABESK" Belgeseli, 1994.
Dört Bölümlük Belgesel TV dizisi. Danışman ve Metin Yazarı. Toplam 180 dakika olan film, 1994 yılında dört bölüm halinde, dört hafta boyunca TRT Kurumu'nda yayınlandı. Yönetmen ve Yapımcı: Kerime Şenyücel. Kamera: Yavuz Türkeri. Kurgu: Engin Aker. Özgün Müzik: Derya Köroğlu.
1. Bölüm: <https://youtu.be/1YRQaeStYGs>
2. Bölüm: <https://youtu.be/gNGWXnE9Wv4>
3. Bölüm: https://youtu.be/skTdN_upGUQ
4. Bölüm: <https://youtu.be/LWnc4iuDcO>
- "EİN GENDER-PROJECT AUS İSTANBUL" (İstanbul'dan Bir Toplumsal Cinsiyet Projesi), 1996.
Shedhalle, Rote Fabrik, Zürih, 13 Nisan-19 Mayıs.
Kültür Grubu adı altında sosyolog ve sanatçılardan oluşan grup olarak, bir yıllık araştırma safhası İstanbul'da gerçekleştirilen, Zürih'te sunulan ve sergilenen ortak bir proje. İstanbullu göçmen kadın tekstil işçileri, iş ve yaşam koşulları, İstanbul'un periferisi ve Beyoğlu merkeziyle ilişkileri üzerine yaşam güzergâhları ve kentsel mekâna ilişkin sosyolojik araştırma ve bu araştırmanın görselleştirilmiş sergisi. Proje kolektif olarak tasarlanıp yürütüldü; aynı zamanda gruptaki her tek kişi proje yayınında bir yazıyla da yer aldı.
- "KONUT HAKKI, DOST YAŞAM HAKKIDIR", 1997.
Kültür Grubu Araştırma ve Eylem Projesi. "Yaşam, Güzellik, Çeviriler-Aktarımlar ve Diğer Güçlükler Üstüne" temalı 5. Uluslararası İstanbul Bienali'ne "Kültür Grubu" olarak kabul edildiğimiz ve Bienal mekânına aynı adlı bir enstalasyonla katıldığımız proje. Sosyolog ve sanatçılardan oluşan Kültür Grubu olarak, kentsel dönüşüme maruz kalan Karanfilköy meselesini Bienal aracılığıyla toplumda kamusalılaştırmayı amaçlayan bu proje, KARANFİL-KÖY PROJESİ'nin 5 Ekim 1997 Pazar günü yapılan Şenliği ve Gece Forumuyla kesiştirildi. Afiş ve davetiyelerinden Darphane'deki sergideki enstalasyon ve şenliğin örgütlenmesine dek kolektif kotarılmış bir projedir.

• 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü MSGSÜ MOR BAYKUŞ ET
KİMLİKLERİ, 7-8 Mart 2012.

Düzenleme Ekibi-Koordinatörü (Ocak Buluşması Grubu üyesi)
"Kent, Kadının Gündelik Yaşam Emeği ve Sözlü Kültür" ve "Üniver-
site'de Bilgi Üretimi, Kamusal Yaşam ve Etik" başlıklı iki ana panel-
de yapılan dört oturumun, sergilerin, bir sonuç forumunun ve Van
Kadın Dengbejler Konseri'nin yer aldığı kolektif bir çalışmadır.



PANEL

8 MART 2012 / Perşembe

"KENT, KADININ GÜNDELİK YAŞAM EMEĞİ ve SÖZLÜ KÜLTÜR"

AÇILIŞ KONUŞMASI - Meral Özбек

11:15

I. OTURUM - "Kadının Kent Hakkı"

11:30 - 13:15

Katılımcılarca Seçilen Özetler Furat - "Kadın Kent Hakkı ve Kadın Kentleri"

Ayhan Akbaş - "Kadın Kenti: İmkanlar, Sınırlıklar"
Asım Türlü - "Kırsal Dönüşüm Akademi Erişim Kadının Gündelik Yaşamı"
Özlem Ergül - "Özellikle Kadınlar: Toplumun Müdahale ve Çözüm Akademi"

13:15 - 14:00 - Yemek Arası

II. OTURUM - "Kadının Gündelik Yaşam Emeği ve
Halkın Anlatıcılığı"

14:00 - 15:30

Katılımcılarca Seçilen Özetler

Abbas Düz - "Gündelik Yaşamın Çözümü: Gayri Maddi Emek ve Sözlü Kültür"
Ayhan Akbaş - "Beli Emekçi ve Kadın Kamusal Yaşamı Olur"
Dicle Katar - "Kadın Dengbejleri"

Yer / Mimar Sinan Fakültesi Video Konferans Salonu

15:30 - 16:30 - Kahve Arası

VAN KADIN DENGEBEJLER KONSERİ

16:00 - 18:00

AÇILIŞ KONUŞMASI - Barış Akbaş

Kadın Sanatları Derneği Başkanı ve Duyurucu Görevlisi -
Kadınlar Arasında Müzik ve Özgürlük

Yer / Mimar Sinan Salonu

SERGI

7-16 MART 2012

Açılış / 7 MART Çarşıamba / Saat:18:15

FOTOGRAF BÖLÜMÜ - "Van Depremi ve Kadın"

Derya Kılıç, Ebru Çelen Uzun, Elçin Acun, Hürri Kaya

ENDÜSTRİ ÜRÜNLERİ TASARIMI BÖLÜMÜ - "Aile İçin Tasarım"

Cemre Şenel, Muhammed Erel, Gülhan Ertürk, Aygün Kasapoğlu,
Ökan Akgöl, Tamer Nakiççi

MİMARLIK BÖLÜMÜ - "Tuzpa"

Nadim Buca

Yer / Mimar Sinan Salonu

PANEL, KONSER, SERGİ

PANEL

9 MART 2012 / Cuma

"ÜNİVERSİTEDE BİLGİ ÜRETİMİ, KAMUSAL YAŞAM VE ETİK"

AÇILIŞ KONUŞMASI - Feriyye Burtay

"Sahiplenici Biraydan Düşünen Yurttaş: Üniversite İdeali"

10:30 - 11:00

I. OTURUM - "Öğrenciler Üniversite ve Akademik Özgürlük"

11:00 - 12:30

Katılımcılarca Seçilen Özetler

Polina Bile - "Akademi Özgürlük ve Eğitim Politika"

Ece Özkan - "Üniversitede Toplumsal Çatışma ve Eğitim Politikaları"

12:30 - 13:30 - Yemek Arası

II. OTURUM - "Üniversitede Etik Kurul Yapı ve Sorumluluk, Cinsel
Ticret ve Prohibisyon Yaşamın Dönüşümü"

13:30 - 15:30

Katılımcılarca Seçilen Özetler

Karadut Şeyhan - "Üniversitede Etik Kurul ve Etik"
Serra Müderrisoğlu - "Üniversitede Cinsel Ticret ve Etik Kurul Deneyimi"
Hülya Adak - "Üniversitede Cinsel Ticret Yönetimi/Kamusal Deneyim"

15:30 - 16:00 - Kahve Arası

FORUM - Üniversitede Bilgi ve Kamusal Yaşamın Üretimi
Etik

16:00 - 18:00

Yer / Sedat Hakkı Eldem Oditoryumu

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ



MSGÜ Fındıklı Kampüsü 8 Mart etkinlikleri hazırlık ekibi (2012).

- “MÜSLÜM” Filmi Projesi. Danışman, 2015-2017.

Bir dönemi ve müzik ortamını anlatan biyografik Müslüm Gürses filmi için, döneme dair sosyolojik yapı, popüler müzik ve kültür ve “fark yarasına” dair araştırma; tretmanın, anlatı yapısının ve senaryonun oluşturulmasında yapım ekibiyle kolektif çalışma. Yapım Firması: Saat Yapım İçerik. Ekip: Yapımcı Mine Şengöz, Senarist Yıldız Bayazıt - Hakan Günday, Sosyolog Meral Özbek, Gazeteci Tuğrul Eryılmaz, Psikiyatrist Cemal Dindar, Müzik Araştırmacısı Murat Meriç, Araştırmacı Gazeteci Gülşen İşeri.

- “BERGEN” Filmi Projesi. Danışman, 2018-2020.

Bir dönemi ve müzik ortamını anlatan biyografik Bergen filmi için, döneme dair sosyolojik yapı, dönemin müzik ve kültür yaşamı, toplumsal cinsiyet ve kadına yönelik şiddete dair araştırma; tretmanın, anlatı yapısının ve senaryonun oluşturulmasında yapım ekibiyle kolektif çalışma. Yapım Firması: Orchestra Content. Ekip: Yapımcı Mine Şengöz, Senarist Yıldız Bayazıt - Sema Kaygusuz, Sosyolog Meral Özbek, Gazeteci Tuğrul Eryılmaz, Psikiyatrist Cemal Dindar, Müzik Araştırmacısı Murat Meriç.



Dersler

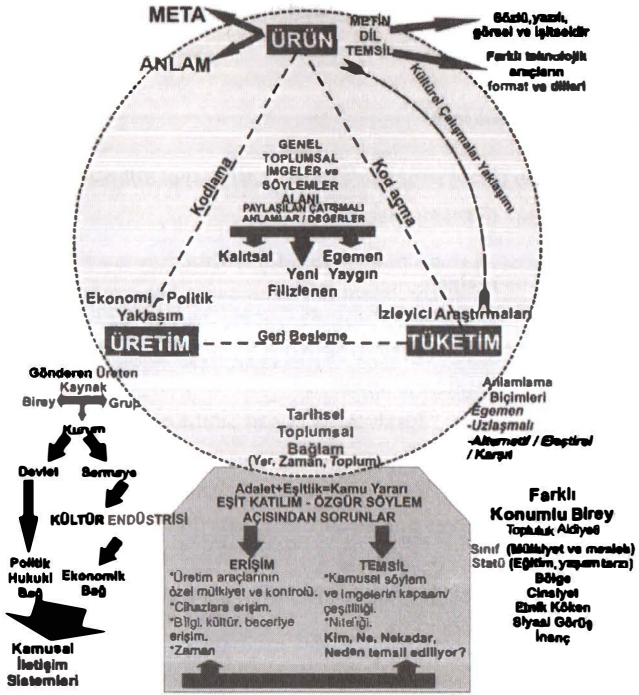
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi (1989-1992)

- Lisans programında: KAMUOYU, KİTLE İLETİŞİM KURAMLARI, KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR.
- "İletişim Bilimleri" Yüksek Lisans programında: ELEŞTİREL İLETİŞİM KURAMLARI - 1+2

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü (1993-2017)

- Lisans Programında: SİYASET BİLİMİNE GİRİŞ, SİYASET SOSYOLOJİSİ, KÜLTÜR TARİHİ, SOSYAL DEĞİŞME VE GELİŞME. İHTİSAS SEMİNERİ (UYGULAMA) - 1+2, KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ, KENT SOSYOLOJİSİ, GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ.
- Yüksek Lisans ve Doktora Programında: POPÜLER KÜLTÜR, KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR SEMİNERİ, SOSYOLOJİDE GÜNCEL TARTIŞMALAR, KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR - 1+2.

İLETİŞİM, YAPILANMIŞ BİR ETKİNLİK SÜRECİDİR.



Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Lisans Programı (1995)

- CULTURAL STUDIES.

Yakın Doğu Üniversitesi İletişim Fakültesi (1997-1998+)

- Lisans programında: İLETİŞİME GİRİŞ, İLETİŞİM SOSYOLOJİSİ, İLETİŞİM KURAMLARI.
- Yüksek lisans ve doktora programında: KÜLTÜR VE İLETİŞİM, KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR.

Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi Lisans Programı (2000)

- ECONOMY POLITICS OF MEDIA.

Beykoz Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Lisans Programı (2020)

- READING AND WRITING COMPREHENSION (Yrd. Doç Dr. Seval Ünlü ile).

Tez danışmanlıkları

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde danışmanlıklar

Yüksek lisans tezleri

- Barış Doğru, "Türk Sinemasında Göç Hikâyeleri", 1999.
- Maya Arıkanlı, "Kentsel Dönüşüm Sürecinde Gerilimler, Dinamikler ve Karanfilköy", 2000.
- M. Hakan Koçak, "Türkiye'de Çalışan Sınıf Kültüründe Dayanışma Örüntüleri", 2001.
- Alemdar Sönmez, "Medya ve İdeoloji", 2001.
- Pınar Selek, "Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı", 2001.
- Efe Arık, "Sosyal Bilimlerde İki Kültür Ayrımından Disiplinlerarasılığa", 2003.



MSGSÜ Sosyoloji Bölümü doktora sınıfıyla bir akşam buluşması (2008).

- Narin Bağdatlı, "78 Politik Kuşağının Tecrübesinin Romanda Temsili", 2003.
- Süleyman Öz, "Doğu ve Güney Doğu Anadolu Sözlü Kültüründe Hikâye Anlatıcılığı", 2003.
- Havva Ayça İnce, "Kültür Endüstrisinde Aracıların Rolü ve Asmalı Mescit Semtinin Değişen Yüzü", 2003.
- Ebru Aykut Türker, "Hannah Arendt'te Politika ve Yurttaşlık Anlayışı", 2004.
- Bahadır Vural, "Burjuva Kamusal Alanından Proleter Kamusal Alana: Kamusal Üzerine Düşünmek", 2004.
- Orhan Çelik, "1980 Sonrası Cumhuriyet Halk Partisi'nde (CHP) İdeoloji Değişimleri", 2004.
- Selver Kulaber, "Pierre Bourdieu'nün Metin Teorisi: Yapıtlar Bili mi", 2004.
- Mustafa Murat Tatlı, "Kamusal Akıl ve Siyasal Yargı: 1980 Sonrası Türkiye Örneği", 2005.
- Pınar Akkuş, "İstanbul Devlet Tiyatrosu'nda 1980 Sonrasında Sahnelenmiş Çocuk Oyunu Metinlerinde Cinsiyetçilik", 2006.
- Ayşe Yücel Güner, "Doktor Hasta Etkileşimi Sorunlarının Teşhis ve Tedavi Sürecine Etkileri", 2006.
- Eylem Aslan, "Küreselleşme Karşıtı Hareketler ve Savaş Karşıtı Sivil İtaatsizlik", 2007.
- Çiğdem Hasanoğlu, "1980 Sonrası Türkiye'de Toplumsal Cinnet Olayları", 2007.
- Diler Bulut, "Türk Edebiyatında 'Taşra'", 2007.
- Ali Keleş, "Ortak Kimlik ve Müzik: 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı", 2008.
- Devran Çakmak, "2000'li Yıllarda Türk Sinemasında Etnik Kimlik Söylemi: Kürt Kimliğinin Temelleri", 2008.
- Sanem Öztürk, "Sınırları Bir İletişim Aracı Olarak İnternet ve Filistinli Mültecilerin Toplumsal Kimlik İnşası", 2009.
- Çilem Yeğin, "Popüler Müzikte Milliyetçilik", 2009.
- Suna Yılmaz, "Tuzla'da Tersaneden Yasam Alanına Gündelik Hayat: Taşeronluk Çağında İşçi Olmak", 2009.

- Mert Tokur, "Şifa Mahallesi: Kentsel Dönüşüm ve Direnişin İm-kânları", 2009.
- Yusuf Uygur, "Kültürel Bellek ve Dengbejlilik: Doğu Anadolu'daki Dengbejlilik Geleneğinde Bellek Üretimi", 2009.
- Betül Birsal Dünder, "Şairler Arasında Kadın Olmak: Seksen-ler Sonrası Türkiye'de Şair Kadınlarda Kimlik ve Temsil Sorunu", 2010.
- Gökçe Demirkıran Kaan, "90'lı Yıllar Sonrası Bir Popüler Kültür Örneği Olarak Arabesk Müziğin Değişimi", 2014.

Doktora tezleri

- Tülin Ural, "1930-1939 Arasında Türkiye'de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü", 2008.
- Narin Bağdatlı Vural, "78 Kuşağının Toplumsal Belleği ve Tecrübesi", 2011.
- Fatma Şenden Zırhlı, "Türkiye'de Sosyal Sigortalar Kurumu ve Sosyal Politikada Yapısal Dönüşüm", 2011.
- Fırat Mollaer, "Kolektif Kimliği Yeniden Düşünmek: Edward Said ve Kimliğin Diyalektiği," 2012.
- Bahadır Vural, "Geç Osmanlı Yazınsal Alanında Roman", 2016.



MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde bir doktora jürisi (2017).

- Aylin Sayın Gönenç, "1990 Sonrası Türkiye Sinemasında Özerk Alan", 2018.
- Ebru Mocoş, "Erasmus Değişim Programından Öğrencilerin Beklentisi ve Deneyimleri: İstanbul Örneği" (devam ediyor).
- Berna Uçarol, "Aşınan Beyaz Yaka: İstanbul'da Sigortacılar Örneği" (devam ediyor).
- Diler Bulut, "2000'lerden Günümüze Kolektif Şiddet Olarak Linç" (devam ediyor).
- Nacide Berber, "Düğün Gerilimi: Feminizm, Özel ve Kamusal Alan Sınırları" (devam ediyor).

Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tez danışmanlıkları

Yüksek lisans tezleri

- Füsün Davulcu, "Bir Kamu Yöneticiliği Kurumu: BRTK", 2007
- Dicle Katar, "Kürt Sözlü Kültüründe Kadın Dengbejler: Ayşe Şan ve Meryem Xan", 2011.

Doktora tezleri

- Nuran Öze, "Kuzey Kıbrıs'ta Özel Sektörde Halkla İlişkiler: 1994-2004", 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

Kamusallık

Erkeklik Krizi ve Nefret: *Incel Devrimi Çağında Feminizm*

oooooooooooo

ALEV ÖZKAZANÇ

Sevgili Meral Özbek için...

Trump'tan Incel Devrimi'ne

Popüler Çin atasözünde bahsedilen türden “tuhaf zamanlar”da yaşıyoruz. Pek çok yeni gelişmeyi hayretler içinde ve dehşette kapılarak izliyoruz. Bu tuhaf zamanların en trajikomik figürlerinden biri olan Trump, birçok konuda olduğu gibi kadınlar konusundaki “dobralığı” ile de dudak uçuklatıyor. Kimse-den korkmadan doğru bildiğini pat diye söyleyen dobra Trump imajının aslında yaratıcı bir çalışmanın eseri olduğunu biliyoruz. Trump'ın, *alt-right* (alternatif sağ) hareketinin online kanalı *Breitbart.com* adlı web sitesinin kurucusu olan Steve Bannon'ı seçim kampanyasını yürütmek üzere işe almasıyla birlikte bu imaj serpilip gelişti ve kitleler üzerinde etkili olmaya başladı. Asıl olarak online örgütlenen *alt-right*, böylece Trump'ın yükselişinin arkasındaki temel güç olarak sivrildi (Hawley, 2017; Weddling, 2018).¹ *Alt-right*, ırkçı, neo-Nazi, göçmen karşıtı, antifeminist ve dinci (özellikle Evanjelik) çevrelerin geniş bir koalisyonu olarak örgütleniyor ve büyük ölçüde sosyal medyada sergilediği saldırgan tarzıyla destek topluyor. Siyasette trol hâ-

1 Ayrıca bkz. Southern Poverty Law Center web sitesindeki *Alt-right* ile ilgili yazılar <https://www.splcenter.org/>.

kimiyetinin tesis edilmesinden sorumlu tutulan bu akım, aslında bundan çok daha fazlasından, yani ağır bir nefret söyleminin dolaşıma sokulmasından sorumlu. Tahmin edeceğiniz üzere, feminizm de bu nefret söyleminin tam merkezinde yer alıyor. Feminizm, LGBTI+ savunucuları ve azınlık hakları ile birlikte, *alt-right* aktivistlerin *kültürel Marksizm* ve *politik doğruculuk* (PC) olarak adlandırdıkları söylemin başaktörlerinden birisi olarak hedefe alınıyor. *Breitbart.com*'un öne çıkardığı en popüler “şahsiyetlerden” birisi, 2016 yılında siyah kadın oyuncu Leslie Jones'a yönelik bir nefret kampanyasını kışkırttığı gerekçesiyle Twitter hesabı kapatılan Milo Yiannopoulos adlı genç bir adam. Milo, daha önce bu ve başka online mecralarda milyonlarca izleyiciye ulaşmış çok etkili bir isim olarak sivriliyor (Kennedy, 2016). Jones'a yöneltilen sanal saldırı biçimleri, çoktandır *alt-right* grupların internette sol ve liberal çevrelere karşı (aslına bakılırsa kendilerinden olmayan muhafazakârlar dahil herkese karşı) sergiledikleri saldırgan, aşağılayıcı, tehdit içeren nefret söyleminin mükemmel bir örneğini temsil ediyor.

Milo bu trol tarzını daha önce *#Gamergate* vakasında popülerleştirmiş ve bu âlemdeki genç erkeklerin entelektüel önderi olarak sivrilmişti (Sanghani, 2014).² *#Gamergate* olayında da görüldüğü gibi, internetteki taciz kampanyalarının en etkili örneklerinin kadın nefreti ve antifeminizm etrafında dönmesi neredeyse kuraldır. Bu olayda her şey, ünlü bir oyun geliştiricisi olan Eron Gjoni'nin, 2014 yılında çok kısa süren bir ilişkiden sonra kendisini terk eden Zoë Quinn (ki o da bir oyun geliştiricisi) hakkında yazdığı bir blogla başladı. Zoe'nin, Eron ile birlikteyken oyun dünyasındaki nüfuzlu başka erkeklerle ilişki kurduğu iddiasını da içerecek şekilde özel hayatının ayrıntılarının ifşa edilmesini takiben hızla tüm Amerika'yı saran “kültür savaşlarından” birinin daha fitili ateşlenmiş oluyordu. Zoë'ye karşı binlerce erkek gamer'ın katıldığı ağır hakaret ve tehditlerle dolu internet kampanyasında (özellikle *4chan* ve *Reddit* gibi sitelerde) kültür savaşlarının iki tarafı keskin kılıçlarını çek-

2 Olayın çok ayrıntılı dökümü için Wikipedia, *Gamergate controversy* maddesine bakılabilir.

ti. *Alt-right* grupların ve özellikle Milo'nun destek verdiği erkek gamer tarafı karşı cepheyi birçok şeyle suçluyordu: Zoë ile oyun dünyasından erkekler arasındaki ilişki, oyun dünyasına yön veren medya sektörünün etik ve adil işlemediğinin bir kanıtı sayıldı. Dahası, sektörün önde gelenlerinin, bu taciz saldırısı karşısında Zoë'yi desteklemesi ve bunu cinsiyetçilikle mücadele bayrağı altında yapması ayrıca öfke konusu oldu. Gamer kitlesinin öfkesinin daha derin nedeni, oyun dünyasının mevcut halinin "erkek düşmanlığı" üzerinden mahkûm edildiğini, oyun kültürünün feminizm ve politik doğruculuk adına sansüre, baskıya ve aşağılanmaya uğramış olduğunu düşünmeleriydi. #Gamergate savunucuları kendilerini, müesses oyun sektörünün nüfuzlu dergilerini yönetenler, ilerici medya ve azıllı feministlerden oluşan güçlü bir politik-doğrucu cephe karşısında aşağılanmış, sansürlenmiş ve yok edilmeye çalışılan masum bir eğlence kültürünün savunucuları olarak görüyorlardı.

#Gamergate olayında Zoë'ye ve oyun dünyasında etkili bazı kadın gamer ve eleştirmenlere yönelik sert tepki verenlerin büyük çoğunluğu, aynı zamanda *Manosphere* adlı informel bir ağı oluşturan erkek cemaatlerinin üyeleri idi. Çok sayıda ve farklı alt kümeleri kapsayan bu internet ağı, erkeklikle ilgili sorunların erkekler tarafından tartışıldığı blog, site ve forum gibi (en popüler olanlar *4chan* ve *Reddit* dahil) yüzlerce oluşumu içeriyor (Cohen, R., 2015; Dewey, 2014a; Romano, 2016). İçinde erkek hakları hareketinin az sayıda pro-feminist unsurları bulunsa da genel olarak ve son yıllarda giderek artan şekilde güçlü bir antifeminizm ve kadın düşmanlığı bu âleme damgasını vurmuş durumda. Elbette kadın düşmanlığı, çoğu zaman beyaz üstünlüğünden dem vuran ırkçı söylemler, göçmen karşıtlığı ve homofobi ile birlikte geliyor. Öyle ki *Manosphere*'e dahil olan bazı gruplar Amerika'da nefret gruplarını izleyen etkili bir hukuk birimi olan *Southern Poverty Law Center* tarafından "nefret grubu" olarak kodlanmış ve izlemeye alınmış durumda.

Bu âlemdeki en etkili söylemlere bakarsak, kendine özgü bir terminoloji dahilinde evrimci psikolojiden bolca beslenen görüşler (*Alfa ve Beta erkekler*) veya *Matrix* filminden ilhamla kul-

lanılan terimlerle (*Red Pill - Black Pill* gibi) ifade edilen kriz halinde zavallı bir mağduriyet söylemi ile hiper-maskülen bir erkeklik söyleminin tuhaf bir karışımıyla karşılaşyoruz (Steadman, 2014). Bu tuhaf karışım da bir yandan devlet aygıtı ve hukukun feministler ve LGBTI+ aktivistler tarafından ele geçirildiği, erkek düşmanlığının yaygınlaştığı ve erkeklerin ezildiğine dair fikirler, öte yandan da “hakkı olan şeyi” erkeklere vermeyen yoz kadınların nasıl dize getirileceğine dair çok farklı yöntem arayışları bir arada. Bazı siteler nasıl kadın tavlansın üzerinde yoğunlaşırken (*Pick Up Artist - PUA* gibi), bazıları da erkekleri, kadınlara yönelik tüm beklentilerini bırakıp *Siyah Hapı (Black Pill)* içmeye, yani acı gerçeği kabullenmeye ve hatta intihar etmeye çağırıyor (*PUAHate* gibi). Bazıları umutsuz yardım çağrıları olarak acıma ve empati yaratan, çoğu ise ürkütücü ve hatta dehşet verici olan bu erkeklik hallerinin ne düzeyde bir kadın düşmanlığına zemin hazırladığı, 2014 yılında acı bir şekilde ortaya çıktı. *PUAHate* sitesinin aktif kullanıcılarından birisi olan Elliot Rodger’ın *Kaliforniya Isla Vista*’da üniversite kampüsü yakınında gerçekleştirdiği saldırıda altı kişi öldü ve onlarcası yaralandı.³ Takıldığı internet ortamlarında kendini *incel* olarak tanımlayan Rodger, saldırıyı gerçekleştirmeden önce 137 sayfalık bir manifesto yazarak kadınlara öfkesini anlatmış, bir de YouTube videosu bırakmıştı. *Incel* oluşumu, ilk kez bu olay vesilesiyle dikkat çekmeye başladı (Woolf, 2014). Sonradan anlaşıldığı üzere, Rodger ve onun gibi binlerce genç erkek, kendilerini *incel* olarak tanımlıyor ve internet platformlarında paylaşımlarda bulunuyorlardı (Dewey, 2014b). *Involuntary celibate*⁴ sözcüğünün kısaltması olarak kullanılan *incel* oluşumu, önceleri, hiç cinsel ilişki ya da uzun süreli bir duygusal ilişki yaşamamış, sürekli reddedilen ya da çok utangaç ve yalnız bireylerin paylaşım yaptıkları bir online topluluk olarak başlamış; ancak 2000’lerin ortalarından itibaren *Reddit* içinde bir alt küme olarak örgütlenen kadın düşmanı bir oluşuma dönüşmüştü. *Reddit*, 2017’de

3 Bkz. Wikipedia, 2014 *Isla Vista Killings* maddesi.

4 *Involuntary celibate* sözcüğü Türkçeye abaza olarak çevrilebilir, ki abazalık zaten zoraki bir duruma işaret ediyor.

/r/incelessubreddit forumunu yasaklamadan önce bu grup, kırk bin üyeye ulaşmıştı. Bu engellemelere rağmen sanal ortamlarda varlığını sürdüren oluşum, ağırlıklı olarak beyaz-heteroseksüel genç erkekler topluluğunun, kadın düşmanı ve insan düşmanı düşüncelerinin yanı sıra hınç, kendine acıma, aşağılama gibi duygularının paylaşımına dayanıyor. *Incel* grubu son yıllarda *alt-right* ve ırkçı nefret gruplarının da etkisiyle daha da şiddet yanlısı olmuş. Buradaki söylem, erkeklerin “haklı olan şeyi” vermeyen kadınlar ve popüler erkeklerle yönelik nefret ifadelerinin yanı sıra, yalnızlık, mutsuzluk, intihar, fahişeler, seks robotları gibi konular etrafında dönen sohbetler yoluyla örülüyor. Aralarında birbirlerini intihara teşvik eden ve ölmeden önce birkaç *stacey* (çok çekici ve asla ele edilemeyecek olan kadınlar) ve *chad* (istediği kadınla birlikte olan popüler erkekler) öldürmeyi öneren de var, “haklı olanı” zorla almaya, yani tecavüze teşvik eden de; devletin “zorunlu çiftleşme” yasası çıkarmasını öneren de var, şiddet ve nefret ile ilgisi olmayan ve Elliot Rodger’ın eylemini sert biçimde kınayanlar da.

Manosphere’de pek çok erkek Rodger’ın eylemini kınamış olsa da 2014’ten günümüze kadar en az dört olayda daha, bu eylemden esinlenen erkekler, toplam kırk beş kişinin öldürüldüğü eylemlerin faili oldular. Bu eylemlerin sonucunda, 2018 Kasım ayında Florida’da bir yoga salonunda iki kadını öldürüp dört kadını yaraladıktan sonra intihar eden Scott Beierle, eylem öncesinde Rodger’a referans veren ve kadın nefretini ifade eden YouTube paylaşımları yapmıştı. Yine 23 Nisan 2018’de Alek Minassian adlı kamyon sürücüsü, Toronto’da aracını insanların üzerine sürüp on kişiyi öldürdüğü eyleminden önce yaptığı Facebook paylaşımında Rodger’ı övüyor ve şöyle yazıyordu: “Incel Devrimi başladı” (Beauchamp, 2018).

Erkeklik krizi ve nefret

Evet, dehşetle fark ediyoruz ki “Incel Devrimi” başlamış. Pe-ki, bu terörist “bildirinin” bizlere ilettiği sert mesajı alınca ne yapmamız gerekiyor? İlk ve doğal tepkilerimiz olan dehşet ve

korkuyu nasıl aşmalı ve mesajı aynen tekrarlayıp onun etkisini abartma tuzağına düşmeksizin bu durumu nasıl anlamlandırmalıyız?

İçinde bulunduğumuz tarihsel anın, sadece cinsiyetler savaşının tarihinde değil, insanlık tarihinde de çok özel bir an olduğunu fark etmekle işe başlamak gerekiyor bence. Elbette her tür örgütlü şiddet eyleminin kurgulanışında erkekliğin nasıl merkezî bir rol oynadığını öteden beri biliyorduk zaten – özellikle son yıllardaki pek çok kolektif ya da bireysel terör eylemlerinde bunu daha da net olarak gördük. Ancak bu kez ilginç bir fark var: *Incel* oluşumuyla beraber tarihte ilk kez, sadece “erkeklik” adına terör eylemleri düzenlenmiş oluyor. Başka herhangi bir ideolojik unsur, inanç ya da dinsel öge işin içine girmeksizin işleyen, saf haliyle bir erkeklik tepkisiyle karşı karşıyayız burada. Kadınlara (ve onlara erişimi olan *Alfa* erkeklerle) karşı duyulan ölümcül nefretin, fail erkeklerin kendilerine yönelik aşağılama ve nefretleriyle bütünleşen ve herkesi içine alan güçlü bir insanlık nefreti söz konusu. Nefret ettikleriyle birlikte kendini de yok etmeye odaklanmış olan ağır bir radikal nihilizm biçimi bu. *Incel* gruplarında çokça salık verildiği gibi kendini öldürmeden önce birkaç *normie*’yi de birlikte götürmek şeklinde vuku bulan bir Amok Koşusu.⁵ Nitekim erkeklik çalışmalarının öncü ismi olan Kimmel, *Öfkeli Beyaz Erkekler* (2013) adlı kitabında bu türden terör eylemlerini “kitle katliamı yoluyla intihar” (*suicide by mass murder*) olarak adlandırmış ve Amerika’daki okul katliamlarını genç erkeklerin öfkeleri açısından mercek altına almıştı. Elbette böylesi nihilist eylem biçimleri erkeklerin nefret ve öfkelerini yansıttmasının en yaygın ve tipik biçimleri olarak değil, bu tarihsel döneme özgü ve global bir olgunun uç bir tezahürü olarak görülmeli. Amerika’nın radikal nihilizm alanında bol malzeme üreten bir yer olduğu besbelli, ancak söz konusu tarihsel olgu ve ona eşlik

5 Amok ya da Amok Koşusu, takıntılı bir fikir ya da dürtüye esir olarak önüne çıkan her şeyi yok eden ve bu arada kaçınılmaz olarak kendi yok oluşuna doğru koşan kişinin cinnet halini anlatan bir terim (Amok Koşusu’nu kadına şiddet olgusu bağlamında yorumlayan bir yazı için bkz. Özkazanç [2018]).

eden patolojiler Amerika ile sınırlı değil hiç kuşkusuz. Nitekim Hindistan'dan Rusya ve Macaristan'a, Türkiye'den Brezilya'ya ve Asya ve Ortadoğu'nun savaş coğrafyalarına kadar dünyanın pek çok yerinde, hiper-maskülen liderlerin önderliğinde nefret dolu bir tepkisel erkekliğin yükselişe geçtiğini ve toplumsal yaşamın her düzeyinde etkili olmaya başladığını gözlemliyoruz ne yazık ki. Peki, bu öfkeli erkek tepkisini nasıl açıklamalıyız?

Öfke Çağı (2017) adlı kitabında günümüzün tarihini yazmaya girişen Hintli akademisyen Pankaj Mishra, sanayi uygarlığının küreselleşmesiyle ortaya çıkan hınç ve öfkenin izini Rousseau'dan günümüze kadar sürüyor. Mishra ayrıca bu sürecin nasıl bir erkeklik krizi olarak yaşandığına dair de önemli gözlemlerde bulunuyor. Modi'nin liderliğindeki Hindistan'da milli kahramana dönüşen Godse, Müslümanların erkekliklerinden mahrum bırakıldıklarına inanan Usame bin Ladin, ülkesindeki kadın gerillalara hitaben, "Sizi öldürmeyeceğiz sadece, amınızdan vuracağız," diyen Filipinler Başkanı Duterte, 2011'de Norveç katliamını gerçekleştiren Breivik ve katil ve tecavüzcü sürüsü IŞİD gibi farklı örneklerle dikkat çeken Mishra (2018) şöyle yazıyor:

Bu erkeksilik (*manliness*) arayışı, 21. yüzyılda tüm dünyada siyaset ve kültürü zehirlemeye devam ediyor. Zamanımızda hızlanan ekonomik, toplumsal ve teknolojik değişim, giderek artan sayıda erkeği köklerinden sökülmüş ve sersemlemiş hale getirdi ve onları lanetli bir arayışa, erkeksi kesinlikler peşinde koşmaya sevk etti. Eski tarz emperyalist büyüklükler ve üstün ırka dair dayatmacalar artık pek ikna edici olmayabilir ancak neoliberal bireycilik çağında dünyanın aşırı derecede eşitsiz toplumlarında yaşayan çok sayıda erkek, henüz giderilmemiş sınırsız bir taleple erkeklik kimliğini üstlenmeye doğru yöneliyor. Kendi kendini yaratan erkek mitleri, her yerde erkekleri bireysel güçlenme ve zenginlik peşinde hiç durmadan ama nafile bir arayışa mahkûm ediyor ve bu koşuda kadın ve azınlıkları kendilerine rakip olarak görmeye zorluyor.

O halde Kimmel'in ve Mishra'nın işaret ettikleri kriz eğilimlerine daha dikkatli bakmakta fayda var. Öncelikle, bu nefretin

merkezinde kadın düşmanlığının olduğu açık. Feminist tarihçilerin net biçimde ortaya koyduğu üzere, kadın nefretinin çok geriye giden tarihsel kökenleri ve sürekli kendini tekrarlayan tipik söylemsel öğeleri olduğu söylenebilir. Yine de güncel kadın nefretini anlamaya çalışırken, bunun ezelden ebede erkeklerin sahip oldukları bir şey olarak gören özcü açıklamalardan sakınmak gerektiğini düşünüyorum. Yükselen kadın nefretinin özerk bir değişken gibi işlediğini düşünmektense, nasıl bir siyasal ve kültürel iklim sayesinde aktifleştiğini ve ne gibi yeni işlevler yüklendiğini araştırmakta fayda var. Şu anki durumda bu nefretin güçlü bir söylemsel eklemlenme bağlamında anlam kazandığı ve farklı öğelerin birbirine eklemlendiği bütünsel bir deneyim olarak yaşandığı açık. Peki, nedir bu siyasal ve kültürel bağlam?

Kimmel, beyaz erkeklerin öfkesinin temelinde, “hak etmiş olduğu şeylerin kaybindan kaynaklanan bir mağduriyet duygusu” (*aggrieved entitlement*) deneyiminin olduğuna dikkatimizi çekiyor (Kimmel ve Wade, 2018). Ona göre bu, artık varlığı sorgusuz sualsiz kabul edilmeyen ve gerçekleşmesi de pek mümkün görülmeyen bir hak etme duygusudur. Acı, hınç ve öfkeyle kendini korumaya çalışan, daha fazla eşitlik ve adalet yönünde güçlenen dalgayı umutsuzca tersine çevirmeye çalışanların deneyimidir bu. Kimmel, yükselen sağ popülizmi bu haksızlık duygusuna bağlı olarak açıklıyor ve “bize kötü davranıyorlar” duygusunun aslında yanlış adrese yollanmış bir haksızlık haykırışı olduğuna işaret ediyor. Çok sayıda erkek, önceden işlediği varsayılan ataerkil pazarlığın artık işlemediğine inanıyor. “Sevmediğim bir işte çalıştım, vergimi ödedim, yasalara uydum, karşılığında evimi geçindirecek kadar (karımı çalıştırmayacak kadar) para kazanacağım,” diye düşünen erkekler artık kendilerini ihanete uğramış hissediyorlar (Kimmel ve Wade, 2018: 44). Kimmel ve Wade’e göre erkeklerin sorgusuz hak edişlerinin sonu olan bu dönem, aynı zamanda “ataerkilliğin sonunun” da başlangıcıdır. Beyaz erkeklerin tüm iktidar konumlarına, servet ve etki alanlarına ve kadınların bedenlerine erişim hakkı olduğu varsayımının sorgulandığı yeni bir

dünyada yaşıyoruz bir süredir. Çok uzun zamandır eşitsiz bir sistemin ayrıcalıklarından faydalanmış olan erkekler artık beklentilerinin azaldığı bir dünyada yollarını şaşırılmış ve boşluğa düşmüş görünüyorlar. “Kafaları patlıyor...Tek bir kuşak süresinde Don Draper gibi hissetmekten, cinsiyetsiz tuvaletleri tartışmaya geçiş yapmak zorunda kaldılar: ne yapmak gerektiğini bilmiyorlar (Kimmel ve Wade, 2018: 246).

Mishra ve Kimmel'i izleyerek, güncel nefretin genel bir “erkeklik krizi” bağlamında anlam kazandığını ve bunun da gerisinde neoliberal dönüşümlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Hem “erkeklik krizi” saptaması hem de erkeklik ve şiddet arasındaki ilişki son zamanlarda literatürde çokça tartışılıyor. Yaşanan soruna “kriz” denip denemeyeceği ve eğer kriz mevcut ise bunun politik imalarının neler olduğu konusunda fikir birliği yok elbette. Buna rağmen giderek artan sayıda gözlemci, kriz teriminin çağrıştırdığı kırılma, çözülüş ve istikrarsızlık dinamiklerine dikkat çekiyor. Bu sorunun ilk gözlemcilerden biri olan Susan Faludi de geleneksel erkekliği yerinden oynatan asıl dinamiğin neoliberal tüketim kapitalizmi olduğunu göstermişti (1999) ve ardından bunu desteleleyen çok sayıda çalışma yapıldı. Kimmel de bu yaklaşımı paylaşıyor ve öfke ve umutsuzluğun asıl nedeninin erkekleri yerlerinden eden toplumsal ve ekonomik dönüşümler ile siyasi kurumların kayıtsızlığı olduğuna dikkat çekiyor (Kimmel ve Wade, 2018: 246). Buna rağmen öfke, bir erkeklik krizi olarak algılanıyor ve üç tür fanteziden beslenen “topyekûn bir saldırıya” karşı erkekliğin savunulması olarak dışa vuruyor: “Hadım edici kadınlık”, “efemine erkeklik” ve “ötekinin hayvani erkeksiliği”. Bu durumda bu erkeklerin öfkesinin feministlere, çokkültürcü liberallere ve etnik azınlıklara yönelmesi şaşırtıcı değil.

Yeni nefret dalgasını kuşatan ve damgalayan bir başka özellik üzerinde daha durmamız gerekiyor ki o da şu: Günümüzde kadına nefret, özerk bir dinamik olarak işlemekten ziyade genelleşmiş bir nefret iklimi içinde ortaya çıkıp palazlanıyor. Burada söz konusu olan, öncelikle kadın nefretinin genel bir sağ popülist söylem içinde homofobik, ırkçı ve göçmen karşıtı öğeler ile

kolayca eklenmiş halde tezahür ediyor olması. Sadece bu da değil. Dünyanın pek çok yerinde son yıllarda yükselen toplumsal cinsiyet eşitliği karşıtı hareketlerde (kendi ifadeleriyle *anti-gender*) öne çıkan antifeminist ve eşitlik karşıtı öğelerin, elitlere yönelik sınıfsal öfkeden 'de beslendiğini görebiliyoruz. Güncel durumu özgün ve tuhaf kılan bir başka şey daha var ki, o da ilk kez olarak beyaz hetero-erkek çoğunluğunun, kendilerine yönelik bir nefret ve düşmanlıktan yakınmaya başlamış olmaları. Öyle ki erkekler de nihayet bir erkek kimliği üzerinden örgütlenmeye ve mağdur söylemi ile haklarını talep etmeye başlıyorlar. Son olarak şunu da belirtmek gerekir: Kadın nefreti, genel olarak cinsler arasındaki mesafelenme ve iletişimsizliğin önemli bir boyutunu oluşturduğu genelleşmiş bir hınç, haset, husumet, rekabet, kayıtsızlık, izolasyon, bireycilik ve iletişimsizlik çağının bir semptomudur aynı zamanda. Sonuç olarak, güncel kadın nefretinin, sağ popülist hareketlerin yükselişi, kimlik siyasetinin bazı olumsuz etkileri ve neoliberal toplumsal çözülme dinamikleriyle yakın ilişki içinde değerlendirilmesi gereken karmaşık bir olgu olduğunu düşünüyorum.

Bu karmaşık ve çokboyutlu meseleyi burada hakkıyla ele alamam mümkün değil. Dolayısıyla bu yazıda, meselenin pek çok yönünü ihmal etmek pahasına, sadece belirli bir noktaya ışık tutmak istiyorum. Diğer boyutlardan daha önemli olmasa da, özellikle feminist bir perspektiften bakınca görmesi zor olan bir nokta olduğu için bu meseleye dikkat çekmeyi önemli buluyorum. Bu nokta, yukarıda sözünü ettiğim gibi, güncel duruma tuhaf bir karakter veren “şey” ile ilgili; yani beyaz erkeklerin kendilerine yönelik artan bir nefret ve düşmanlıktan şikâyet etmeye başlamış olmaları ve bazı mağduriyet konuları üzerinden bir kimlik hareketi olarak örgütlenmeye başlamış olmalarıyla. Burada feminizmin araçlarını ve tarzlarını ona karşı çeviren, anlaşılması ve mücadele edilmesi güç yeni bir söylemsel oluşumla karşı karşıyayız.

Feminizmin “erkek düşmanlığına” (*misandry*) indirgenmesi yeni bir şey değil elbette. İlk ortaya çıktığı andan itibaren değilse de ikinci dalgayla birlikte bu hareket, yaygın olarak er-

kek düşmanlığı yapmakla eleştirilmiştir. Yine de günümüzdeki durumun oldukça farklı olduğunu düşünüyorum. Günümüzde erkek düşmanlığı ifadesi, bir toplumsal hareket olarak feminizmi alaya alarak itibarını zedelemekten ziyade, reel bir korkuyu ve kendini koruma güdüsünü yansıtıyor ve bu düşmanlığın varlığını kanıtlamak için bayağı çaba sarf ediliyor. Şimdilerde “feminizmin erkek düşmanlığından başka bir şey olmadığını” kanıtlamak isteyen çevreler tarafından internette dolaştırılan (bazısı yalan yanlış) metinsel alıntılardan da anlaşılacağı üzere, (iddia ettikleri gibi çok sayıda ve çeşitli olmasa da) feminizmin tarihinde bu tür fikirlerin varlığı yok sayılamaz elbette (Futrelle, 2011). Ama ikinci dalganın içindeki bazı marjinal erkek düşmanı tutumların 1980 sonrasında gözden düşmesiyle uzun zamandır bu görüşler feminizme hâkim olmadı. Buna rağmen, tam da feminizm yasal ve politik olarak ana akıma girip hukuki bir dile ve tarza bürünmeye başladığı bu tarihsel anda ilginçtir ki erkek-âlemi çok daha sert bir nefret ve düşmanlık algılıyor. Bu erkek düşmanlığı algısının ne boyutlar kazandığını son olarak Gillette reklamı olayında net olarak gördük.⁶

Şimdi, bu birkaç feminist metne dayanarak kanıtlanan düşmanlık algısının uyduruk olduğu doğrudur ancak bunu söylemek, artan nefret algısının nereden kaynaklandığını ve beslendiğini açıklamıyor. Yine, asıl nefret besleyen ve düşmanlık hissedenin erkekler olduğu ve bu nefreti dışa yansıttıkları da söylenebilir ki bu da ancak kısmen doğrudur. Neden bu kadar çok nefret ve düşmanlık algılandığını ve nasıl deneyimlendiğini daha iyi anlamak zorundayız? Burada birtakım önemli sorular öne

6 2019 Ocak ayında yayınlanan Gillette'in reklam videosu, ilk kırk sekiz saat içinde iki milyon izleyiciye ulaştı ve büyük tepkilere neden oldu. “Erkeğin olabileceğinin en iyisi” sloganını öne süren reklamda, cinsel taciz, zorbalık gibi erkeklik halleri gösteriliyor ve “Erkeğin olabileceğinin en iyisi bu mu?” diye soruluyordu. Reklamda iyi erkeklik halleri de örnek gösterildiği halde, tepkiler çok sert oldu ve binlerce erkek, reklamın erkek düşmanlığını yansıttığı, tüm erkekleri aynı kefeye koyarak olumsuz resmettiği, toksik erkeklik kavramı üzerinden ya da erkekliğin kötü resmedildiği gerekçesiyle markayı boykot ettiklerini bildirdiler. Olayın hemen ardından bir saat firması olan Egard koruyucu, kollayıcı ve fedakâr erkeklik hallerine gönderme yapan bir reklamla Gillette'e karşılık verdi ve erkeklerden puan topladı.

çıkıyor: Bu öfke aslen başka şeylere duyulan öfkenin ve nefretin kadınlara yansıtılması mıdır yoksa asıl olarak kadınlara mı yönelmiştir? Ya da bu ikisi neden ve nasıl kolayca eklemlenmektedir? Güncel antifeminist dalgada homofobinin yeri nedir? Bu nefret sadece kadınların erkek imtiyazlarına karşı çıkmalarına ve güçlenmelerine yönelik bir tepki olarak görülebilir mi? Güncel feminizmde düşmanlık belirten ya da erkekler tarafından öyle algılanan ifade biçimleri nelerdir? Mevcut tarzlar nefret ve şiddet sorununu ele almada nasıl zaaflar taşıyorlar?

Bu yazının kalan kısmında son iki soruyla ilgili bir takım gözlem ve düşüncelerimi sunmak istiyorum. Şimdiden ifade etmek gerekirse, güncel feminist politika ve popüler duyarlıklarda bu nefreti doğrudan körüklemese de, yeteri kadar ciddiye alınmadığını ve uygun biçimde değerlendirilmediğini düşündüren unsurlar var bence.⁷ Başka bir ifadeyle, feminizmin güncel nefret sorununu ciddiye alma ve/veya almama tarzlarının, sorunun vahametini anlamaktan uzak olduğunu ve bu neden-

7 Daha fazla ayrıntıya girmeden önce, burada hemen “Hangi feminizm?” sorusuna değinmekte fayda var. Elbette güncel feminizm bu alanda pek güçlü direniş biçimleri sergiliyor. Ancak bu direniş biçimlerinin arasında ciddi farklar var; bazıları daha tepkisel olurken, bazıları daha kurucu, genişleyici ve içerici bir eklemlenme siyaseti güdüyorlar. Butler, *Bir gün için verdiği söyleşide Me Too ile Ni una memos* arasında böyle bir farka işaret ediyordu (2019a ve Butler, 2019b).

Bu tarz farklılıklar, ulusal-yerel geleneklere ve farklı politik bağlamlara dayanıyor ve feminizm içindeki politik ve kişisel farkları yansıtıyor. Feminist hareket içinde tarihsel olarak her zaman var olmuş olan bu tür farklar, hareketin bütünsel olarak daha canlı ve etkili olmasını sağlayan zenginleştirici unsurlar olarak görülebilir. Dahası politik çoğulluk ve çeşitlilik, hayırlı sonuçlar verip vermesinden bağımsız olarak verili kabul edilmelidir. Öte yandan bu politik farkların nereden kaynakladığının ve somut durumlarda nelere yol açabileceğinin farkına varmayan ve iyi değerlendirmeyen yaklaşımlar, farkların bir zenginlik ve güçlenme kaynağı olarak işlemesine katkı sunmadığı gibi, feminizm içi gerilimlerin artmasına ve hâkim eğilimlerin ayrıksı ve marjinal eğilimleri baskılamasına da neden olabilir. Elbette, her siyasette olduğu gibi feminist siyasette de tarihsel koşul ve bağlamlara uygun olarak bazı tarzların ana akım olarak öne çıkması doğaldır, takipçilerinin baskıcı olup olmadıklarından bağımsız olarak bu böyle olur. Böyle olduğu durumda bile hâkim akımın içindekilerin, yükselen dalgayı kutlarken ve gurur ve coşkuyla öne atılırken, neleri dışarıda bıraktıklarına ya da neleri göz ardı ettiklerine dair, yani kendilerini kuran içerme ve dışlama pratiklerine dair bir özfarkındalık içinde olmalarında fayda var. Böyle bir özfarkındalık çağdaş feminizm içinde çoktandır güçleniyor ancak karşı dinamiklere karşı da uyanık olmak gerek.

le bazen doğrudan bazen dolaylı olarak mevcut sorunu derinleştirdiğini düşünüyorum. Bu düşüncemi açıklamak üzere aşağıda temel olarak iki sorun alanına işaret edeceğim. Burada sözü edilecek meselelerin çoğu sadece feminizmle sınırlı olmadığı gibi, belirli bir feminist öznenin planlı ya da kasıtlı çabalarının sonucu da değil. Yine de bunların tümünün etkileşimi sonucunda, ortaya feminizmin bazı biçimlerine dair giderek yaygınlaşan ve olumsuz etki yaratan bir imge çıkıyor: Dışa kapalı, suçlayıcı-yargılayıcı, sansürcü, dogmatik ve sekter, püriten ve etikçi bir feminizm imgesi bu. Bu imge, giderek güç kazanan antifeminist tepkileri hem besliyor hem de onlar tarafından parlatılıp kullanılıyor. Yine de bu soruna sadece antifeminizm perspektifinden bakmak kolaycılık olur. Bu yazıda göstermeye çalışacağım gibi, bu sorun, güncel feminizmin karşılaştığı ciddi bir politik sorundan kaynaklanıyor ve önemli zaafılara neden oluyor. Bu haliyle feminizmin derinleşen nefret sorununa anlamlı bir yanıt vermesi mümkün değil. Daha çok, mevcut krizi derinleştiren bir etki yarattığı bile söylenebilir.

Kimlik siyaseti ve incinen duygular çağında adalet

Bence en önemli sorun, (kadına) nefretin ciddiye alınma biçimleriyle ilgili. Burada öncelikle nefret sorununun, büyük ölçüde nefret ifadelerine dair bir sorun olarak kodlandığını görüyoruz. Bir yandan nefret ifadelerini aşırı ciddiye alma sorunu var, öyle ki muhalif siyaset neredeyse nefret ifadelerine karşı mücadeleye indirgeniyor. Judith Butler uzun zaman önce Batı'da muhalif feminist-LGBTI+ çevrelerde hâkim olan nefret söylemine dair hâkim görüşe karşı eleştirilerde bulunmuştu (1997). Ben de bu eleştiriye paylaşarak altını çizmek istiyorum. Butler, nefret ifadelerini kuvvetli bir şekilde eleştirmeyi amaçlayan, fakat ona peşinen büyük bir güç de atfeden, karşısında sansürleme, yasaklama, cezaileştirme gibi tedbirler almayı öneren yaklaşımların paradoksal etkilerini ciddiye almayı öneriyor. Ona göre bu türden yaklaşımlar, nefret ifadelerinin akıbetindeki belirsizliği ve başarısızlık olasılığını hesaba kat-

madığı içindir ki saldırgan ve yaralayıcı etkilerinin pekişmesine izin verir. Öte yandan bu yaklaşımlar, söz konusu ifadelerin güçlerini zayıflatacak veya durduracak kudrete sahip faillik konumlarının yaratılması imkânının da altını oymaktadır. Başka bir ifadeyle söylersek, devlet ve yasaya başvuran bu kavrayışın temel sorunu, yaralayıcı söze egemenlik atfında bulunarak sözün yaralayıcılığını baştan varsayması ve böylece egemenlik etkisinin pekiştirilmesidir.

Sorun sadece nefret ifadeleriyle ilgili ve sınırlı bir sorun değil elbette. Son otuz-kırk yılda muhalif hareketlerin mücadele stratejilerinde cezalandırmaya başvurma eğilimi net biçimde öne çıktı. 1960'lardan günümüze gelene kadar eleştirel ve feminist hukuk yaklaşımları, hukuk ve ceza aygıtının iktidar ilişkilerine gömülü karakterini ve bu arada erkek egemen yönlerini açığa çıkardılar. Feminist hareket böylece taciz, tecavüz, nefret ve kadına şiddet alanlarını etkili biçimlerde ceza alanının içine çekmeyi başardı. Bu kendi başına ele alındığında büyük bir ilerleme olmakla birlikte, genel olarak muhalif siyasetin, devletin, hukukun (özellikle ceza aygıtının) dönüşümüyle ilgili olarak bazı sorunları da beraberinde getirdi. Söz konusu bu büyük dönüşümü *post-politik* olarak adlandırabiliriz. Çağdaş ceza aygıtının dönüşümlerini irdeleyen en önemli gözlemcilerden olan S. Cohen'i izleyen Agtaş, suç ile siyaset arasındaki salınmayı ve bulaşmayı *post-politika* çağının uğraklarından biri olarak ele almayı öneriyor (Cohen, S., 1996; Özkazanç ve Agtaş, 2013: 277-280). Bu eleştirel perspektif, dikkatimizi, eleştirel hukuk hareketinin paradokslarına ve "bizatihi siyasal pratik ve söylem üzerinde cezai unsurun olağanüstü hâkimiyetini tesis eden süreçlere" çekiyor. Cohen'in siyasal olanın nasıl güçlü biçimde cezai terimler tarafından kuşatıldığını açıklarken işaret ettiği beş farklı dinamikten bir tanesi de şu: "Özellikle yerleşik bir demokrasiye sahip ülkelerde olağan sıkıntıları, mahrumiyetleri veya gündelik hayattaki basit aşağılanmaları içerecek denli yaygınlık kazanmış, büyük ölçüde kimlik siyasetinden zuhur eden bir mağduriyet kültürünün gelişmesi" (Aktaran Özkazanç ve Agtaş, 2013: 280).

Bugün ne yazık ki tam da Butler'ın ve Cohen'in farklı şekillerde dikkat çektikleri sorunun genelleştiğini ve ağırlaştığını gözlemliyoruz. Bugünlerde artık herkes bir ötekine karşı saldırgan ve yaralayıcı sözlerden ve incinen duygulardan söz ediyor. Şimdilerde bu dalgaya hâkim etnik ve dinî grupların da katılması ve ayrıca beyazlık ve hetero-erkeklik üzerinden bir mağduriyet anlatısının da türemesiyle birlikte ortaya tuhaf bir manzara çıkmış durumda. Hâkim gruplar da dahil herkesin kimlik aidiyetleri temelinde, birbirlerini hakaret etmekle suçladığı, incindiği ve adalet talep ettiği bir ortamda, "ezilenlerin" kendi "ezilmişliklerini"nin veri kabul edileceğine dair çağrıları ve beklentileri boşa çıkıyor. Yapısal ve tarihsel bir ezilmişlik iddiasında bulunmasa bile, herkes anlık ve durumsal olarak ezilen-incinen konumuna geçebiliyor ve yaralayıcı söz ve hakarete karşı adalet talep edebiliyor. Çünkü artık ne siyaset düzleminde ne de hukuk içinde bunun önüne geçebilecek bir mekanizma yok. Hatta öyle görünüyor ki, aynı kimlik grubunda yer alıyor olmak bile, kişiyi hakaret ve yaralayıcı söz ithamlarından kurtaramıyor. Örneğin, feminist olsanız bile yoldaşlarınız tarafından *kadın düşmanı* ilan edilmeniz mümkün olabiliyor. Öyle görünüyor ki tabu sözcükler ve ifadeler, onlara atfedilen güçler nedeniyle, herkesi sinsice ele geçiren, her yere nüfuz eden kötü ruh olarak paranoyak etkilere yol açıyor.

Kısacası kimlik, yaşam tarzı ve değerlere yapılan vurgunun güçlenmesi, iç-dış ayrımının keskinleşmesi, husumet ve düşmanlık algısının yaygınlaşmasıyla birlikte siyasette nasıl ağır bir haksızlığa uğramışlık duygusu ve adalet söylemi geliyor ki burada haset ve hınç gibi olumsuz duygular işin içine giriyor. Güncel siyaseti ve kültürü izleyen pek çok akademisyen son yıllarda hınç konusunu gündeme getiriyor ve hınç ile adalet duygusu arasındaki yakın bağlantıya dikkat çekiyorlar. Örneğin, Nietzsche'nin *ressentiment* analizini izleyen ve geç kapitalizm koşullarında (özellikle ABD'de) kimlik siyasetlerinin söylemsel kuruluşlarına bakan Wendy Brown, kimliklerin tanıma siyasetlerinde kin, garaz, acı çekme ve hıncın nasıl etkili olabildiğini gösteriyor (Brown, 1993). Benzer şekilde çağ-

daş demokrasilerin ciddi bir *ressentiment* sorunuyla karşılaş-
tıklarına inanan Michael Ure ise, adalet talebini yansıtan fark-
lı gücenme biçimlerinin (ahlâki ve sosyopolitik gücenme) on-
tolojik hınca dönüşme riskine karşı bizi uyarıyor. Bu durum-
da söz konusu adaletsizliklerin giderilmesinden bağımsız ola-
rak, bastırılmış haset öne çıkacak ve kurban-mağdur olma-
nın bir erdeme dönüşmesine paralel olarak, asla giderilemeye-
cek bir adalet talebi, kimliğin merkezi haline gelecektir (Ure,
2015: 600).

Incinen duygular, hınç ve öfkeli adalet haykırıışları çağın-
da kamusal tartışmaya da hiç yer yok. Bu duyguların ve tep-
kilerin hepsi aslında vahim bir kamusal alan kaybının ve top-
lumsal çözülmenin semptomları olarak görülebilir. Artık kim-
se “ötekiler” ile ya da kendinden farklı olanla ortak bir sorun
etrafında tartışıp anlaşmak istemiyor, kimsenin buna ne ener-
jisi ne de inancı var. En değerli şeylerin verili kimlikler, ya-
şam tarzları ve incinen duygular olduğu bir zamanda, enerji-
nin büyük kısmı dışarı ile içeriği ayıran sınırları çizmeye, ken-
dini korumaya, yaşam alanlarını ve tarzlarını güvenceye alma-
ya ayrılmaya başlıyor. Herkesin kendini rahat ve güvende his-
sedeceği güvenli alanlar yaratma arayışı, aynı zamanda ken-
dini dışarıdan gelen saldırgan tehdide karşı bir mücadele ola-
rak da kuruyor. En etkili, en yaralayıcı ve saldırgan şeyin ifa-
de ve düşünceler olduğunun varsayıldığı ölçüde, dışa karşı ve-
rilen bu mücadele, ifadeye karşı ve konuşan özneye karşı veri-
len mücadeleye dönüşüyor. Bu açıdan son yıllarda Batılı kam-
püslerde güçlenen *safe spaces* olayı dikkat çekiyor. 1970’ler-
de kampüslerde antifaşist bir strateji olarak başlayan *safe spa-
ces* (güvenli alanlar) ve *no platform* (faşistlere söz hakkı tanı-
mama) tutumu, günümüzde sınırsızca genişleyerek, kampüs-
lerde karşı görüşlerin ifade özgürlüklerinin bastırılmasına hiz-
met etmeye başlamış durumda ne yazık ki (Ditum, 2014). Bu-
rada, faşist şiddete karşı mücadeleden zaman içinde nasıl gün-
delik faşizm kavrayışına ve onun temeli olarak görülen dildeki
şiddete kolayca geçiş yapıldığına ve bunun yarattığı sorunlara
dikkat çekmek önemli.

Tabii ki buradaki sorunlardan biri, neyin incitici-yaralayıcı söz ve nefret olarak algılandığıyla ilgili. Ne yazık ki nefret ve düşmanlık belirtisi olarak görülen ifadelerin kapsamı sınırsızca genişleme eğiliminde. Son yıllarda yaşanan pek çok olayda *kadın düşmanlığı* ve *transfobik* ithamlarının rastgele kullanımının nefret ortamıyla başa çıkmak şöyle dursun, bizzat onu nasıl beslediğini gördük. Çeşitli olaylarda feminist hareket içinden bazı kadınların eleştirel görüşleri nedeniyle kadın düşmanı ya da transfobik olarak damgalandıklarını ve *no platform* tavrına (konuşmalarının protesto edilerek iptal edilmesi) maruz kaldıklarına tanık olduk. Bu olaylardan biri, 2015 yılında Manchester Üniversitesi'ndeki *Free Speech* topluluğu, sansür ve feminizm konulu bir panele, bu alanda zıt görüşleriyle sivrilen iki kişiyi davet ettiğinde gerçekleşti. Bunlardan biri ünlü Milo Yiannopoulos, diğeri ise LGBTİ+ çevreler tarafından transfobik olmakla suçlanan lezbiyen feminist Julie Bindel idi. Her ikisinin de kampüse gelmesi *safe space* gerekçesiyle sert protestolarla karşılanınca etkinlik iptal edildi. Böylece feminizm ve sansür konulu bir toplantı feminizmin sansürcülüğü nedeniyle yapılamamış oldu. Kadına şiddet bağlamında seks işçiliğine karşı çıktığı bir yazısından itibaren trans-feminist topluluklar tarafından *no platform* tavrına maruz kalan Bindel, Manchester olayının ardından yazdığı yazısında “queerler ve seks işçiliğini savunanlar her yerde rahatça konuşurken kendisi gibi kadına şiddeti sorun edinenlerin dışlandığını, çünkü bunun erkeklerin işine yaradığını” söyledi. Bindel, “safespaces” yaklaşımını antifeminist bir saldırı seferi olarak ilan ettiği (“neredeyse bir erkek komplosuna inanacağım”) yazısını ironik bir şekilde bitiriyordu: “Bu yazının yazımı sırasında hiçbir öğrenciye zarar verilmemiştir” (Bindel, 2015).

Julie Bindel olayı hem güncel feminizm içindeki sert yarılmalara hem de kadın nefreti ve transfobi gibi ithamların gelişigüzel kullanımlarının yol açtığı tuhaflığa işaret ediyor. İngiltere’de feminist hareket içinde özellikle gergin bir kamplaşmaya neden olan trans meselelerle ilgili olarak benzer pek çok olay yaşandı. Örneğin, seks işçiliği konusunda Kuzey Avrupa mo-

delinin⁸ benimsenmesini önerdiği için trans-feminist çevreler tarafından protesto edilen ve bu nedenle gösterisi iptal edilen feminist komedyen ya da yazdığı feminist bildiride “rahim sahibi kişi” demek yerine “kadın” dediği için transfobik olarak kodlanan ve üyesi olduğu feminist gruptan dışlanan aktivist örneğinde olduğu gibi (Cohen, N., 2015). Yine benzer biçimde, 1970’lerin ünlü feministi Germaine Greer, tecavüz, *Me too* kampanyası ve trans-kadınlar hakkında ana akım feminizme aykırı görüşleri nedeniyle çoğu yerde konuşmasına yönelik protestolarla karşılandı ve engellendi (Morris, 2015). Bu olaylarda görüldüğü üzere, mesele “kadınlığın” sınırları olduğunda ya da feminizm ile dışını ayıran çizgiler bulanıklaştığında, varsayılan bir “kadınlık” konumu üzerinden karşı tarafa yönelik olarak kadın nefreti ithamı yapmak çok kolaylaşıyor. Dolaşısıyla, söz konusu olan erkekler hakkında alınacak tutumlar olduğunda, bazı feminist çevrelerin öfkesinin düzeyini tahmin etmek zor olmayacaktır. Nitekim 2016 yılında erkek hareketlerini konu alan *The Red Pill* adlı bir belgesel çeken genç feminist Cassie Jaye’in başına gelenler bunun çok iyi bir göstergesi.⁹

Yukarıda dikkat çektiğim türden sorunlar, günümüzde Amerikan merkezli bir “politik doğruculuk” (PC) tartışmasına yol açmış bulunuyor (Schilling, 2015). PC adlandırması, Amerika’da muhafazakâr sağın kültür savaşında öne sürdüğü bir terim olsa da, işaret edilen sorunun önemsiz ya da uydurma olduğu sonucuna götürmemeli bizleri. Gerçekten de bu tutumun

8 Seks işçiliğini yasak olmaktan çıkarp, seks işçilerini sektörden çıkmak için destekleyen ve seks satın almayı yasaklayarak talebin azalmasını öngören Norvik model.

9 Başlangıçta bir nefret hareketi olarak gördüğü erkek hakları hareketiyle ilgili bir belgesel film çekmek üzere bir yılını veren feminist Cassie Jaye, süreç içinde, toplumsal cinsiyet ve ayrımcılığa dair bazı görüşlerini de sorguladığı ve erkek hareketine dair daha anlayışlı ve sempatik görüşler geliştirdiği için, sonuçta ortaya çıkan film, feminist çevreler tarafından sert protestolara (kadına şiddet teşvik etmek, kadın nefreti ve ayrımcılık gibi gerekçelerle) uğradı, birçok yerde gösterimleri engellendi ve böylece Jaye feminist camiadan dışlanmış oldu. Örneğin Avustralya’da ilk gösterimi, filmi misojenik propaganda olarak gören bir change.org kampanyası nedeniyle iptal edildi. Özellikle Kanada’daki kampüslerde gösterimleri feminist öğrenci grupları tarafından “kadınları rahatsız edeceği” gerekçesiyle engellendi (Benjamin, 2015).

pek çok sorunlu yönü var. Politik doğruculuğun en temel sorunu, karşı taraf dobra konuşmaya karar verdiği zaman etkisiz kalacak olması. O nedenle şimdilerde Trump ve *alt-right* destekçilerinin kasıtlı dobralığı politik bir değer olarak yüceltilirken, aynı anda doğruculuğun alaya alınması da güçleniyor. Ama tek sorun etkisiz olması değil, etkili olduğu zaman yarattığı sonuçlar. Yani asıl sorun, sürekli tehdit altında bir kimlik yaratarak, dışarıya kapalı ve hasmane bir imaj vererek, sansürü talep ederek, kamusal tartışmayı sert biçimde önleyen bir etki yaratıyor olması. Bir başka sorun da, politik doğruculuklar çatıştığı zaman yaşanıyor ve hiç beklenmedik biçimde kadına şiddetin üstünün örtülmesine de yarayabiliyor.¹⁰

Püritenlik ve yaşam tarzı siyaseti

Şimdiye kadar çağdaş feminist hareket içinde nefret meselesine yanıt vermemizi zorlaştıran kimi tutumlardan söz ettim. Bu tu-

10 Bunun en çarpıcı örneğini Britanya'da Pakistanlı çetelerin, çoğunluğu İngiliz genç kadın ve çocuklara yönelik cinsel saldırı ve istismar suçlarına dair patlak veren tartışmalarda gördük. *Rotterdam Çocuk Istismarı Skandalı* olarak anılan olayda, 1997-2013 yılları arasında tahminen 1.400 kadar kız çocuğu, kaçırmaya, alıkoymaya, fuhuşa zorlama ve tecavüz dahil pek çok ağır suçtan mağdur olmasına rağmen, uzun yıllar boyunca polis ve sosyal çalışmacılar dahil kimsenin çetenin varlığına ayıkılamış olmasının nedenlerinden birisi olarak, devlet görevlilerinin ırkçı ve İslâmofofik damgası yememek için olayları göz ardı ettiklerine işaret ediliyor. Etnik azınlıklara mensup erkeklerden beyaz kadına yönelik gerçek ya da muhayyel cinsel saldırı suçları, geçmişten günümüze aşırı sağ ırkçı hareketlerin temel yakıt malzemelerinden birisi olmuştur. Nitekim İngiltere'de Rotterdam Olayı üzerinden gelişen aşırı sağcı tepkilere benzer olarak Almanya'da da 2016 yılbaşı gecesinde Köln kentinde gerçekleşen, Kuzey Afrikalı ve Arapların faili oldukları kitlesel cinsel saldırı eylemleri de Alman ırkçılığını körüklemişti. Bu tür olaylarda antiırkçı feministlerin zor bir ikilemle karşılaştıklarını görüyoruz. Bu zor ikilemden çıkmanın yolu bazı olguları inkâr etmek olamaz. Belirli erkek gruplarının belirli nedenlerle ve somut bağlamlarda belirli şiddet biçimlerini daha fazla sergilediklerini söylemenin bile ırkçı ya da İslâmofofik olarak damgalanmaya yettiği bir politik doğruculuk ikliminde, kadına şiddetin dinamiklerini anlamak da mücadele etmek de zorlaşacaktır. Aynı durum her yılbaşı Taksim'de güruhlar halinde yaşanan tacizlerde görülmüyor mu? Bir yandan aman "beyaz Türk" derler korkusu altında eleştirememek, bir yandan hakikaten (Kürtlere, Suriyelilere, yoksullara yönelen) dışlayıcı lafları yaygınlaştıran eleştiriler, bir yandan da tüm bunların muhafazakâr iktidarın yılbaşı kutlamalarını engelleme hevesine malzeme oluşu.

tumların çoğunun kökeninde sert bir iç-dış ayrım çizgisini koruma çabasının yattığını görebiliriz ki bu tutum, güncel soruna çare bulmak bir yana, ister istemez onun bir parçası olmak sonucuna yol açıyor. Şimdi ise, böylesi bir duruma katkı yapan başka bir eğilimden söz etmek istiyorum. Buradaki sorun, etik ve estetik duygulanım ve tutumlara dayalı püriten bir siyasetin yaygınlaşmasından kaynaklanıyor. Daha doğru bir ifadeyle söylersek, yaşam tarzı siyasetinin muhalif siyasetin ana akımı haline getirilmesi eğiliminden. Yaşam tarzlarının ve kimliklerin politik öneminin uzun süredir güçlenmekte olduğu ve bunun doğrudan ve sadece feminizmle sınırlı olmadığı bir gerçek. Ancak feminizmin bu toplumsal iklim içinde kendine mahsus bir alan işgal ettiğini ve özel etkiler yarattığını da görüyoruz. Feminizm gibi *özel olan politiktir* fikrini motto haline getirmiş olan bir hareketin neden yaşam tarzı siyasetine kapılma riski taşıdığını anlamak zor değil. Yaşam tarzlarını muhalif tarzlar da politikleştiren başka önemli hareketler de var elbette, ekoloji ve vegan hareket gibi. Nitekim son yıllarda feminizm ile ekoloji ve vegan hareketin yoğun bir etkileşim içine girdiğine tanık oluyoruz. İnsanın insan üzerindeki hâkimiyeti sorunları ile insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti ve giderek türler üzerindeki üstünlük iddiasının neden kolayca iç içe geçtiğini ve bu eleştiri biçimlerinin birbirlerini nasıl pekiştirdiklerini anlamak hiç zor değil gerçekten. Yine de, ne kadar güçlü bir eleştiri olsa da, bunun yol açtığı bazı eğilimlere karşı uyarılarda bulunmanın önemli olduğuna inanıyorum. Dedğim gibi buradaki temel sorun, yaşam tarzları üzerinden sert bir grup kimliği ve püritenlik üretilmesi riski. Özellikle feminist, ekolojik ve vegan eleştirilerin örtüştüğü noktada ortaya çıkan karışım, bazı durumlarda etik ve estetik merkezli ağır bir püriten siyasetle sonuçlanabiliyor. Etik ve estetiğin neden demokratik bir siyasetin merkezine konmaması gerektiği üzerine pek çok şey söyleyebiliriz. Çoğulluğa dayanan ve kamusal alanda beşeri varlığın tezahürünü önemseyen siyaset anlayışları açısından bakınca bu yaklaşımın zararlarını görebiliriz. Yine muhalif siyaseti, farklı konum ve kimliklerden insan grupları arasında, her birinin ken-

di içine kapanmayıp ötekine açılacağı kolektif bir iradenin yaratılması (hegemonik mücadele) olarak görenler açısından da etik ve estetik yaklaşım kabul edilemez. Ama burada bu konuda daha fazla şey söylemeden, sadece erkeklik ve nefret sorunu perspektifinden bakarak görülebilecek tuhaf bir bağlantıya dair bir uyarıda bulunmak istiyorum.

Sorun şu ki, özellikle feminizmin ekoloji ve veganlık ile örtüştüğü alanda ortaya çıkan ve etik-püriten bir yaşam tarzı olarak kendini dayatan sorun, *insan olan-insan olmayan* ayrımıyla ilgili olduğu ölçüde muhtemel en derin dışlama ve nefret potansiyellerini harekete geçirebilir. Nitekim, en uç örneklerinde bu görüşler, bir tür olarak insandan, insanlıktan ve insan uygarlığından tamamen umudu kesen insan-karşıtı bir görünüm alabiliyor. Feminizm de işin içine girdiği ve beşeri uygarlık eril bir uygarlık olarak kodlandığı oranda, bu insan karşıtlığının paradigmatik olarak erkek-insana dair bir nefret olarak tezahür edeceğini tahmin etmek zor değil. Feminist öğeler ile insan-karşıtlığının iç içe geçebildiği bu uç duruma iyi bir örnek olarak son yıllarda yaygınlaşan bir eğilimden bahsedebiliriz: Çocuk (sahibi olma) karşıtlığı. Son zamanlarda internette yaygın olarak dolaşan “çocuk sahibi olmamanın bilmem kaç nedeni” başlıklı metinlerde, seks ve romantizm kaybı, zaman ve para kaybı, bedensel güzellik kaybı, bakım zorlukları, çalışan anne olmanın zorlukları gibi daha çok kadınlara hitap eden başlıkların yanına, sıklıkla en güçlü neden olarak bir şeyin daha eklendiğini fark ediyoruz: Küresel ısınmaya katkıda bulunmamak. Karbondioksit emisyonu üzerinde en fazla etkili olan şeyin insan olduğunu ileri süren bu görüş, çocuk karşıtlığı bir yana, giderek insanı gezegene zararlı bir mahlukat olarak mahkûm etme noktasına kolayca varıyor. Nitekim amacı tam olarak bu olan (*voluntary human extinction movement*) bir hareket bile ortaya çıkmış durumda ki bu hareket, tüm insanları gönüllü ürememe eylemi yoluyla gezegene zararlı bir tür olan insanlığa son vermeye çağırıyor.

Günümüzde kültürel olarak yükselişe geçen insan nefretinin (*misantropi*) çokboyutlu nedenleri ve çeşitli biçimleri var; *anti-*

natalizm, mizantropi, antrofofi, antisosyal kişilik bozuklukları gibi. Farklı kimlik grupları ve cinsiyetler arasında yaygınlaşan nefret sorununun derininde bir yerlerde bunun da var olduğunu düşünmek ürkütücü gelebilir. İnsanlar artık sadece “öteki” olarak gördüklerine değil, kendilerine ve bir bütün olarak insan türüne dair, hayal kırıklığından tut iğrenme ve nefrete kadar varan türlü olumsuz duygu ve düşünceler geliştiriyorlar. Bu olumsuz duyguların gerisinde, savaşlar, terör, ekolojik sorunlar, salgın hastalıklar, afetler, açlık, türlü acı çekme biçimleri ve adaletsizliklerle gelen ölüm gerçeği var hiç kuşkusuz. Ancak, insan nefretinin yükselişinin daha önemli bir nedeni var, hem tüm bu sorunların kaynağı olan hem de sorunlara çözüm bulmamızı imkânsız kılarak bizleri umutsuzluğa sevk eden daha temel bir neden: Kamusal alanın çökmesi. Günümüzde patlak veren her bir çözümsüz meselede, aslında birbirimizi yoldaş-insanlar olarak deneyimlememizi mümkün kılan ortak kamusal alanı yitirmiş olmanın acı sonuçlarıyla yüzleşiyoruz.

İnsan nefretinin cinsel fark meselesi ile etkileşimini incelemek ilginç sonuçlar verecektir. Zamanımızda insan nefretinin kadına nefret ile eklemlendiği söylemsel oluşumlar görmek şaşırtıcı değil. Nitekim bu yazının başında sözünü ettiğim *İncel* oluşumunda durum budur. Öte yandan insan nefreti ile erkek nefretinin birbirine eklemlenme potansiyelini de küçümsemek gerekir. Hatta sözünü ettiğim püriten yaşam siyaseti bağlamında bu ikisi arasında özel bir bağlantı kurulduğuna dikkat çekebiliriz. Günümüzde insan nefretine varan tuhaf kültürel oluşumlardan feminizm sorumlu değil elbette, yine de bazı feminist söylemsel öğelerin neden ve nasıl bu tür insan nefretine eklemlenebildiğini görmekte ve buna karşı direnmekte fayda var. İnsan türüne karşı olumsuz duyguların bazılarının, özel olarak erkek cinsine odaklanan duygulardan kaynaklanması ve bu duyguları pekiştirmesi çok anlaşılır. Erkek cinsi derken de çağımızda tüm olumsuz duyguları yüklenen belirli bir erkeklik durumunu sahiplenen geniş erkek kitlelerinden söz ediyoruz. İş piyasası ve her türlü toplumsal olanaklardan sistematik olarak dışlanan, suç, antisosyal davranış, bağımlılık, dışlanma

ve yoksulluk ile damgalanan geniş erkek kitleleri. Ama aynı zamanda dünyanın pek çok yerinde etnik savaşlarda birbirlerini acımasızca öldüren erkekler. Kendilerine, çevrelerine, topluma, insan uygarlığına ve gezegene zarar verenler. Sadece erkekliğin krizini değil ağır bir insanlık krizini dışa vuran dramaların failleri ve mağdurları olan erkekler.¹¹

Radikal demokratik siyaset

Bu yazıda ele alınan sorunların tümünün neoliberal bir toplumsal çözülme ve kamusal alan kaybı momentinde kısıtılmış bir kimlik siyasetinin çıkmazlarını yansıttığını ve bu iklimin feminizmi de içine çektiğini söyleyebiliriz. Bu yazıda çizilen tablo bazılarına tuhaf gelebilir; özellikle feminizmin küresel olarak şahlanışa geçtiği ve öfkeli adalet arayışlarının sonucu vermeye başladığı bir momentte bu karanlık tablo pek ikna edici de gelmeyebilir. Ya da bazıları, bu tablonun, aslında büyüyen bir dalganın yaratıcı yıkım efektinin yol açtığı doğal hoşnutsuzlukları resmettiğini iddia edebilir ve bunlara odaklanmaktansa tüm dikkatimizi değişim güçlerine vermemizi önerebilir. Bunların hepsi makul itirazlar elbette. Feminizmin büyük bir ilerici dalga olduğu doğru ve tüm ilerici toplumsal dalgalar gibi o da önüne geleni devirerek geçerken verili toplumsal yapıları, yasal çerçeveleri ve duygusal-zihinsel çerçeveleri zorluyor, yani yıkıcı bir yaratım gücü olarak tezahür ediyor. Ve elbette feminizmin gündelik hayattaki dönüştürücü gücü, diğer hareketlerden daha fazla oranda tepki çekiyor ve husumet doğuruyor. Bu olgu normaldir denebilir, hatta her mücadelenin ge-

11 Nitekim İngiliz muhafazakâr lider Iain Duncan Smith, evli olmayan erkeklerin nasıl bir belaya dönüştüğü konusunda muhafazakâr yaklaşımı en iyi şekilde ifade ediyordu. Ona göre erkekler, özellikle alt sınıf erkekler, evli olmadıkları zaman, bağımlılık, suç oranlarının yükselmesi, antisosyal davranışlar, borçlanma ve sorumluluğunu almadığı çok sayıda çocuk sahibi olmak gibi sorunlara yol açıyorlar (Wearmouth, 2017).

İngiltere’de 2000’lerden itibaren işçi sınıfından genç erkeklere (kaba, antisosyal, şiddet eğilimli) yönelik kullanılmaya başlanan ve hızla popülerleşen bazı aşağılayıcı ifadeler, (Chavs) damgalayıcı süreçlerin varlığına işaret ediyor. (Owen, 2011).

lişiminde zorunlu uğraklar olarak da görülebilir. Ama yine de ben, biraz durup, içinde bulunduğumuz momente, kendimize ve çevremize belirli bir mesafeden bakmamızın gerekli olduğuna inanıyorum. Kabul etmek gerekir ki günümüzde feminizm artık 19. yüzyıl feminizmi değil, yani güçlü bir ataerkil topluma karşı ilk başkaldırıcıyı temsil etmiyor, tersine birçok önemli kazanımlar üzerinde yükseliyor. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinde çok şey değişmiş durumda ve bu kazanımların üzerinde yükselen yeni kuşak kadınlar daha fazlasını ve hemen şimdi talep ediyorlar. Bu talep öyle güçlü ve sarsıcı ki güncel reaksiyon tarafından “ileri gittiniz” diye frenlenmeye çalışılıyor. Biraz durup düşünmeye değer: Gerçekten bir “ileri gitme” durumu mu var acaba? Bu konuda Kimmel’in feminizme uyarısına kulak verelim: “Eğer hep yaptığımız gibi ‘daha gidecek çok yolumuz var, çok işimiz var, daha şu var, daha bu var’ deyip durursak ve değişimin hızını ve yarattığı şaşkınlığı anlamazsak yanlış yaparız” ... “Durmak zorundayız, etrafa bakmalıyız, çevremize bakarak ne kadar da ileri gittiğimizi fark etmek zorundayız... Eğer sosyologların anomi dedikleri şeye dikkat etmezsek politik olarak hata yaparız” (Kimmel ve Wade, 2018: 246).

Feminizm de dahil olmak üzere muhalif kimlik siyasetlerinin genel olarak bir anlamda “fazla ileri gittiklerini” ben de düşünüyorum. İki anlamda: Hem birçok kazanım elde ederek hızlı bir değişimin faili olmaları anlamında hem de deyimim anlamını biraz çekiştirerek söylersem, “dikine gitmek” anlamında. Evet, feminizm (aynen, hak ve adalet arayışı için mücadele eden diğer pek çok hareketin de yaptığı gibi) “kendi dikine” gidiyor ve bunu yaptığı ölçüde de kaotik toplumsal değişimin ve güçlü eşitsiz gelişme dinamiklerinin bir parçası olarak görülüyor. Postmodern dünyamızda yaygın, adem-i merkezi, yerel ve esnek mücadele biçimlerinin taşıdığı yaratıcı potansiyeller tam da bu dikine gitme halinden besleniyor elbette. Ancak farklı ama ilişkili sorun kümelerini ortak bir kolektif irade inşası yoluyla çözmeye çalışmadığı ya da bunu başaramadığı ölçüde, yaratıcı potansiyelini gerçekleştirmekten ziyade, yıkıcı ve çözücü ilişkilerin bir aktörü olarak görülmek riskiyle de karşı karşıya.

Günümüzde antifeminist saldırı güçlenirken, feminizm içinden de yenilenme arayışları hızlanıyor ve farklı sol feminizmler gündeme geliyor. Nancy Fraser'ın günümüz feminizmine yönelik eleştirinde de bu soruna dair bir farkındalık var. Onun ifadesiyle bu sorun, feminizm ile yıkıcı bir güç olarak neoliberalizm arasındaki bir tür işbirliği olarak yankılanıyor ve çözüm olarak sosyal adalet ilkesine dayalı, kesişimsel, antikapitalist, sosyalist bir feminizm, yani % 99 için *feminizm* öneriliyor (Fraser, Arruzza ve Bhattacharya, 2019). Başka bazı feministler Lac-lau ve Mouffe'un önerdikleri radikal demokrasi hattını izleyerek ve Arjantin gibi örneklerden ilham alarak *feminist popülizmi* gündeme getiriyorlar (Payne, 2019). Ben de radikal demokrasi, kesişimsel koalisyonlar ve queer feminizm fikrine inanan birisi olarak feminist siyasetin sorunlarına bu çerçeveden bakıyorum. Bir kez daha radikal demokrasinin, kimlik siyaseti demek olmadığını, tersine radikal olarak çoğulcu bir toplumsallıkta hegemonik bir bütünlük kurmanın tek yolu olduğunu vurgulamak isterim.

Son yıllarda ırk, sınıf ve cinsiyet arasındaki kesişim alanlarına çok dikkat çekiliyor ve geniş koalisyon politikaları öneriliyor. Şimdilerde kesişimsel feminizmin gerekliliğini herkes kabul etmiş görünse de bu perspektifin erkeklik sorunu açısından ne anlama geldiği sorusu pek sorulmuyor. Ancak öyle görünüyor ki yakın gelecekte bu soruyu daha sık ve daha yakıcı biçimlerde sormak zorunda kalacağız. Bu soruya yanıt ararken tekrar Kimmel'e kulak verelim. 2018 yılında *Signs* dergisi için Lisa Wade ile yaptığı (toksik erkeklik konulu) söyleşide Kimmel, erkeklik sorunlarını ciddiye alan bir sol popülizmden söz ediyordu. Kendilerini yersiz-yurtsuz, güvencesiz ve terk edilmiş gören erkeklere bu sistemde değil başka bir sistemde bir yer olduğunu söylemenin önemli olduğuna inanan Kimmel, Lisa Wade'in "Hangi nedenle olursa olsun bu hızlı değişime ayak uydurmak istemiyorlarsa ve nefret politikasına teslim oldularsa, nüfusun bu erkek kesimi ile neden ilgilenelim, kendi koalisyonumuzu kurmak yerine enerjimizi neden onlara harcayalım?" sorusuna yanıt olarak geniş bir koalisyon kurulması gerektiğini, bu koa-

lisyon için püritenlik testleri dayatmanın doğru olmadığını, erkeklerin cinsiyet eşitliği davasına katılmak için pek nedenleri ve birçok yolu olduğunu, bunun onları da insan olarak kurtaracağını, onları bir kalemde silmek istemediğini söylüyor ve şunu ekliyordu: “İntihar eden erkeklerin hızla çoğaldığı bir yerde onların üstünü çizen bir koalisyon benim koalisyonum değil.” (Kimmel ve Wade, 2018: 251).

Peki, erkekleri bu davaya katmanın yolları ne olabilir? *The Red Pill* filminde Jaye ile görüşen erkeklerin dile getirdikleri sorunlar kümesi, uzun süredir erkek hakları hareketinin merkezinde yer alan sorunları oluşturuyor: Erkeklerin yükselen intihar oranları, erkek çocuklarının okul başarılarında gözlenen ciddi gerilemeler, iş kazalarında ve ağır riskli işlerde hayatlarının riske atılması, askerde savaştırılmaları, ev içi şiddet ve eril tecavüzün erkek mağdurlarına yeterli hizmet sunulmaması, erkeklerarası şiddet eylemlerinden doğan mağduriyetler, boşanma ve velayet konularında kadın yanlısı politikalar nedeniyle mağdur edilmeleri, erkek düşmanlığının artan bir hoşgörülle karşılanması, erkeklerin duygusal bastırılmışlıkları, sünnet gibi pratikler ve üreme haklarının ihlal edilmesi gibi. Şimdi, bu sorunların çoğunun doğrudan kadın karşıtı ve eşitlik karşıtı bir şekilde ifade edilmiş olduğu doğrudur ama her birinin ya da herhangi sayıda temanın nasıl ele alındığına bağlı olarak farklı söylemsel projelere eklemlenebileceğini de kabul etmek gerekir. Yine, bu temaların, zorunlu ve özsel bir kadın düşmanlığı ya da antifeminist içeriğe sahip olduğu söylenemez. Erkekler adına hareket edenler, bu sorun kümelerinin “erkeklik” adı altında ve kadınlar aleyhine hareket ederek değil, ancak eşit ve adil bir toplumda ve cinsiyet eşitliği temelinde çözülebileceği gerçeğini ancak radikal demokrat, sosyalist ve feminist bir müdahale yoluyla anlayabilirler. Sadece onların değil, feministlerin de bunu anlaması çok önemlidir. Ancak böyle bir ortak mücadele içinde olarak, “erkek sorunları” ya da “kadın sorunları” mantığını aşabilir ve eşitlikçi ve özgürlükçü bir dünyayı tahayyül edebiliriz.

Son olarak, yine Mishra’nın sözleriyle bitirmek istiyorum (2018):

Mitik bir erkeklik kudreti arayışının ilk kurbanları herhalde erkeklerin kendileridir; okulda, ofislerde, hapishanelerde savaş alanlarında... bu gündelik korku ve travma deneyimi erkekleri, güçlü erkeklik mitlerinin kurbanı olmuş erkeklerin teslim etmeye yanaşmayacakları birçok şekilde kadınlara yaklaştırmaktadır. Kesinlikle, eğer erkekler, kadınlarla ve kendisi de tehdit altında olan gezegenle bu ortak kırılganlığı paylaştıklarını inkâr eder ya da hafifserlerse bu son erkeklik krizinin yarattığı fırsatı heba ederler... Erkeklik gücü, daima elden kaçan, periyodik olarak krize giren, çöken ve panikle yeniden iddia edilen bir şey olacaktır. Çok eziyetli roller ve imkânsız beklentilerin deli gömleği olarak erkeklik, kadınlar için olduğu gibi erkekler için de büyük bir acı kaynağı oldu. Bunu anlamak sadece güncel global krizi anlamak demek değildir. Aynı zamanda krizi çözmek için bir imkândır: Bu, yeterince erkek olmadığına dair absürd ve sakatlayıcı korkudan kurtulmak anlamına da gelecektir.

KAYNAKÇA

- Agtas, Ö. (2013), *Ceza ve Adalet*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Beauchamp, Z. (25 Haziran 2018), "Incel, the misogynist ideology that inspired the deadly Toronto attack explained", *Vox*, <https://www.vox.com/world/2018/4/25/17277496/incele-toronto-attack-alek-minassian>
- Benjamin, L. (11 Kasım 2015), "Feminist film-maker criticized for making 'balanced' men's rights documentary", *The Guardian*.
- Bindel, J. (9 Ekim 2015), "No Platform: my exclusion proves this an anti-feminist crusade", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/oct/09/no-platform-universities-julie-bindel-exclusion-anti-feminist-crusade>
- Brown, W. (1993), "Wounded Attachments", *Political Theory*, 21 (93).
- Butler, J. (1997), *Excitable Speech: a politics of the performative*, New York: Routledge.
- (5 Şubat 2019a), "Feminizmin İkincil Olmadığı Yeni Bir Sosyalist İtiraz Zamanı", *Birgün*.
- (10 Temmuz 2019b), "When Killing Women isn't a Crime", *New York Times*.
- Campbell, B. (1993), *Goliath: Britain's Dangerous Places*, Londra: Methuen.
- Cohen, N. (7 Şubat 2015), "What could be more absurd than censorship on campus", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/07/censorship-campus-no-way-fight-fanatics>
- Cohen, R. (Ocak 2015), "Welcome to the manosphere: A brief guide to the controversial men's right's movement", *Motherjones*, <https://www.motherjones.com/politics/2015/01/manosphere-mens-rights-movement-terms/>

- Cohen, S. (1996), "Crime and Politics: Spot the Difference", *British Journal of Sociology*, 47(1).
- Connell, R. W. (2002), On Hegemonic Masculinity and Violence: Response to Jefferson and Hall", *Theoretical Criminology*, 6(1).
- Dewey, C. (27 Mayıs 2014a), "Inside the manosphere that inspired Santa Barbara shooter Elliot Rodger", *Washington Post*, <https://www.washingtonpost.com/news/the-intersect/wp/2014/05/27/inside-the-mansphere-that-inspired-santa-barbara-shooter-elliott-rodger/>
- (10 Temmuz 2014b), 3Incels, 4chan and the Beta Uprising", *Washington Post*, <https://www.washingtonpost.com/news/the-intersect/wp/2015/10/07/incels-4chan-and-the-beta-uprising-making-sense-of-one-of-the-internets-most-reviled-subcultures/>
- Ditum, S. (28 Mart 2014), "No platform was once reserved for violent fascists, now it is being used to silence debate", *New Statesman*, <https://www.newstatesman.com/sarah-ditum/2014/03/when-did-no-platform-become-about-attacking-individuals-deemed-disagreeable>
- Faludi, S. (1999), *Stiffed: The Betrayal of the Modern Man*, Londra: Chatto and Windus.
- Fraser, N.; Arruzza, C. ve Bhattacharya, T. (2019), *Feminism for 99%*, Londra ve New York: Verso.
- Futrelle (15 Şubat 2011), "Factchecking a List of Hateful Quotes from Feminists", *We Hunted the Mammoth*, <https://wehuntedthemammoth.com/2011/02/15/fact-checking-a-list-of-hateful-quotes-from-feminists/>
- Gunnarsson Payne, J. (10 Şubat 2019), "Challenging 'Gender Ideology': Anti-Gender Politics in Europe's Populist Moment", *The New Pretender*.
- Hall, S. (2002), "Daubing the drudges of fury", *Theoretical Criminology*, 6(1).
- Jefferson, T. (2002), "Subordinating hegemonic masculinity", *Theoretical Criminology*, 6(1).
- Kennedy, M. (20 Temmuz 2016), "Twitter permanently suspends conservative writer for targeted abuse", <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2016/07/20/486726291/twitter-permanently-suspends-conservative-writer-for-targeted-abuse>.
- Kimmel, M. (2013), *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, New York: Nation Books.
- Kimmel, M. ve Wade, L. (2018), "Ask a Feminist: Kimmel and Wade Discuss Toxic Masculinity", *Signs*, cilt 44, sayı 1.
- Mishra, P. (2017), *The Age of Anger*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- (17 Mart 2018), "The crisis in modern masculinity", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/books/2018/mar/17/the-crisis-in-modern-masculinity>
- Morris, S. (18 Kasım 2015), "German Greer Gives University Lecture Despite Campaigns to Silence Her", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/books/2015/nov/18/transgender-activists-protest-germaine-greer-lecture-cardiff-university>
- Owen, J. (2011), *Chavs: The Demonization of the Working Class*, Londra ve New York: Verso.

- Özkazanç, A. (25 Kasım 2018), "Amok Koşucuları: Ataerkillik, Kriz ve Şiddet", *Vira Verita*, <https://viraverita.org/yazilar/amok-kosuculari-ataerkillik-kriz-ve-siddet>
- Özkazanç, A. ve Ağıtas, Ö. (2018a), "J. Butler'ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Dildeki Performatif ve Yaralayıcı Dil", *Fe-Dergi*, cilt 10, sayı 1.
- , (2018b), "J. Butler'ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Egemenlik ve Hukukun Ötesinde Alternatif Bir Faillik", *Fe-Dergi*, cilt 10, sayı 2.
- R. Sanghani, R. (10 Eylül 2014), "Misogyn, death treats and a mob of trolls: Inside the dark world of video games with Zoe Quin", *Telegraph*, <https://www.telegraph.co.uk/women/womens-life/11082629/Gamergate-Misogyny-death-threats-and-a-mob-of-angry-trolls-Inside-the-dark-world-of-video-games.html>
- Romano, A. (14 Aralık 2016), "How alt-right sexism lures men into white supremacy", *Vox*, <https://www.vox.com/culture/2016/12/14/13576192/alt-right-sexism-recruitment>
- Schilling, D. (14 Aralık 2015), "Has politically correct culture gone too far", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/news/2015/dec/14/politically-correct-culture-millennials-generation>
- Steadman, I. (6 Haziran 2014), "The sexist pseudoscience of Pick Up Artistis: The Dangers of Alpha male thinking", *New Republic*, <https://newrepublic.com/article/118036/sexist-pseudoscience-alpha-male-pick-artists>
- Ure, M. (2015), "Resentment/Ressentiment", *Constellations*, cilt 22, sayı 4.
- Wearmouth, R. (3 Ekim 2017), *Unmarried men are a problem for society, says Tory MP Iain Duncan*, *Huffington Post*.
- Woolf, N. (20 Mayıs 2014), *PUA hate and forever alone: Inside Elliot Rodger's*. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2014/may/30/elliott-rodger-pua-hate-forever-alone-reddit-forums>

Müşterekler, Kamusal Alan ve Tecrübe

BEGÜM ÖZDEN FIRAT

Meral Özbek, *Kamusal Alan*'ın ilk basımına yazdığı önsözünü bitirirken şöyle diyordu: "Ben, en çok da, bu derlemenin kamusal alan meselesini işlerken Negt-Kluge aracılığıyla açtığı ve sonuçta sadece kabataslak işaretleyebildiği alanın, daha gelişkin düşünce ve incelemeleri harekete geçirmesini umuyorum. Kamusal alan nosyonunun 'emek', 'üretim', 'tecrübe' ve 'sınıf mücadelesi' kategorileri bağlamında işlenerek çoğaltılmasının, son yirmi yıldır toplumsal zihniyet ufukumuzda yükselen neoliberal ve sağ-muhafazakâr biçimlerle baş etmede nefes açıcı bir gelişme yaratacağına inanıyorum" (2004: 13). Bu yazıda, Negt ve Kluge'nin çalışmalarından feyz alarak, neoliberalleşme süreçlerinin parçaladığı ve piyasalaştırdığı toplumsal üretim alanını merkeze koyarak, müşterekler mefhumunu Özbek'in önerdiği kamusal kavrayışıyla birlikte düşünmeye çalışıyorum. Nihayetinde, bu yazı kamusal ve müşterekler arasındaki kavramsal ve tarihsel bağlantıya dair bir giriş mahiyeti taşıyor; yazının bir armağan gibi, yazarını ve muhatabını karşılıklı sohbete ve sorumluluğa davet eden bir tarafı olmasını umut ediyorum. Özbek'le *Kamusal Alan* derlemesinin ikinci basımında yayımlanan kısa makalede (Fırat, 2015) "ortak mülkler" olarak tarif ettiğimiz kavramsal alanı açmaya yöne-

len ve “Meral Hocayla” senelerdir erteleyegeldiğimiz “o sohbet” başlangıç niteliğinde bir yazı bu.

Özbek, kamusal alan kavramının “özellikle 1990 başlarından beri ülkemizde çeşitli akademik yayınlarda ele alınmaya, değişik alanlarda kullanılmaya ve 2002’den beri de güncel politik tartışmaların konusu olmaya” başladığını belirtir (2004: 9). ’90’ların bu gözde kavramı, bugün ana akım siyaset ve yazında olduğu kadar sosyalist siyaset ve toplumsal hareketler açısından da büyüsünü ve açıklayıcı gücünü kaybetmiş gibi görünüyor. Bu durumun nedenleri ve olası sonuçları bu yazının sınırları dışında kalıyor. Bu gerilemeye karşılık, 2000’lerin ikinci yarısından itibaren, tarihsel ve olgusal olarak kamusal alanla bağlantılı olan (ve hatta aşağıda değineceğim gibi “ters orantılı”) ve kavramsal olarak onunla akraba sayılabilecek müşterekler mefhumu, hem eleştirel sosyal bilimler literatürünün hem de toplumsal muhalefetin söz dağarcığına girer ve popüler bir terim haline gelir.

Bu yazıda, müşterekler tartışmasını, Özbek’in Habermas’ın kamusal alan analizini açıklarken geliştirdiği sıralamadan ilhamla oluşturduğum birbiriyle bağlantılı üç düzeyde açmaya gayret ediyorum. Özbek, Almandaki kamusal alanın “hem analitik hem de eleştirel bir kavramsal araç olarak”; bir yandan “tarihsel ve toplumsal ‘olanı’ açıklamak ve araştırmak”, diğer yandan da “‘olması gerekeni’ belirtmek için normatif bir ilke” olarak kullanıldığını söyler ve Habermas’ın kamusal alan anlayışını bu farklı düzeyleri içerecek şekilde aktarır (2004: 40). Ben de, sırasıyla müşterekler kavramını tarihsel/olgusal olarak irdeliyorum, ardından kavramın eleştirel analitik yönünü tartışıyor ve kavramın taşıdığı etik ve politik nitelikleri ortaya koyuyorum. Daha sonra, müşterekleştirme pratiklerini kamusalılık ilkesiyle ve özellikle tecrübe kavramıyla birlikte düşünmeye çalışıyorum.

Müştereklerin sergüzeşti

Müşterekler, bugün oldukça muğlak, hatta birbiriyle çelişecek şekillerde kullanılan, çekişmeli ve gittikçe popülerleşen bir söz-

cük. Türkiye’de özellikle Gezi ayaklanmasından sonra, hem toplumsal ve politik hareketlerin, hem de sosyal bilimlerin eleştirel gündemine giren sözcük, birkaç sene içerisinde neredeyse bir “boş gösteren” haline gelmiş vaziyette. Emegin müşterekleştirilmesi bağlamında kooperatifçilik tartışmalarından, toplumsal yeniden üretim alanında özyönetimci kurumların inşasına, doğal kaynakların metalaştırılmasına karşı yürütülen toplumsal mücadelelerden, kentsel mekânın piyasalaştırılmasına karşı ortaya çıkan direnişlere kadar çok farklı fikir ve pratiği tanımlamak ve anlamak için müşterekler kavramı işe koşuluyor. Kimi zaman belirli bir topluluğun ortak sosyokültürel değerlerini ifade edecek şekilde; bazen de “hak” kavramının yerine geçecek şekilde kullanılıyor. Kavram, kapitalizmin iktisadi, toplumsal, ekolojik ve etik krizine alternatif üretmek isteyenler kadar, “benim arka bahçemde olmaz” şiarıyla yola çıkan kentsel ya da kırsal yerel hareketler tarafından da benimseniyor.

Öte yandan, kavram son on yılda Dünya Bankası’ndan, yerel ve ulusaşırı pek çok STK’ya kadar farklı düzeyde kurumlar tarafından dile getiriliyor. Bu “liberal” müşterekler yaklaşımı, Elinor Ostrom’un çalışmalarından ilham alarak, özellikle su, orman, okyanus gibi doğal kaynakların “iyi yönetiminin” piyasa için kârlı olacağı ve ekolojik yıkıma set çekeceği iddiasına dayanıyor. Diğer yandan aynı kavram, antikapitalist, dayanışmacı ve özgürlükçü politik ve toplumsal mücadele hattını kuran devrimci bir strateji olarak önem taşıyor. Dolayısıyla bugün, “piyasa içi” müşterekler yaklaşımıyla antikapitalist müşterekler perspektifi arasında bir hegemonya mücadelesi sürüyor.

Müşterek, doğanın kendisine ve doğal zenginliğin tümüne, insan emeğiyle üretilen yapılı çevreyi de kapsayacak şekilde gezegensel bir ortak zenginliğe ve bu zenginliği üreten ortak insan emeğine işaret eden, Özbek’in ifadesiyle “şişman” bir kavram. Bunun yanı sıra, özellikle Antonio Negri ve Michael Hardt’ın (2009) çalışmalarında ifade edildiği biçimde, sonucunda maddi bir ürün üretilmeyen (duygulanımsal ve iletişimsel emek, bakım emeği gibi) gayri maddi emek biçimlerini, dolayısıyla toplumsal ve kültürel ilişkileri üreten “yapay” müşterek-

leri de kapsayacak şekilde geniş bir ortaklık zeminini tarif ediyor. Bu geniş tanımlama, fiziki ve yapay müştereklerin kime ait olduğu ve nasıl değerlendirileceği sorularıyla politik önem kazanıyor. Devlet gözetimi ve denetiminde ya da piyasa dolayımıyla değişim değeri esasında değerlendirilmesine ve mülkiyetlendirilmesine karşıt olarak, müştereklerin, dayanışma, karşılıklılık, paylaşım ve ortak sorumluluk çerçevesinde toplumsal olarak değerlendirilmesi ve yönetilmesi, tartışmanın kilit noktasını oluşturuyor. Dolayısıyla, soru, müştereklerin “ne” olduğundan ziyade bu alan ve değerlerin toplumsal olarak “nasıl” sahiplenildiği, üretildiği ve paylaşıldığı ile ilgili.

İngiltere ve Avrupa’da feodal toprak sisteminin bir parçası olarak kullanılan müşterekler (*the commons*) terimi, 20. yüzyılın sonlarına doğru yeni antisistemik hareketleri tanımlamak için dile getirilmeye başlandı. Oysa Marx bize 19. yüzyıla varıldığında tarım emekçisiyle komünal mülkler arasındaki organik ilişkinin hatırasının bile çoktan silinip gittiğini söylemişti (2011: 699). Peki nasıl oldu da arkaik görünen bu mefhum, bugünü anlamak ve geleceği kurmak için yeniden bir “kullanım değeri” kazandı? Özbek, Raymond Williams’ın *Anahatar Sözcükler* adlı çalışmasından yola çıkarak kaleme aldığı yazısında, “kolektif olarak yeni yaşantılar ortaya çıktığında dilde bu olguları karşılamaya yönelik yeni sözcükler türetildiğini, bu yeni sözcüklerin insanların gündelik dillerine yerleşerek zamanla farklı mekânlara ve toplumsal konumlara göre farklı anlamlar kazandığını” belirtir (2000: 141). Özellikle “kavramsallaşmış sözcüklerin anlamını anlamak için bu sözcüklerin başından itibaren nasıl ortaya çıktığını, hangi anlamlar taşıdığını, bu anlamların nasıl değiştiğini ya da genişlediğini” kavramamız gerektiğine işaret eder (141-142). Bu nedenle, müşterekler sözcüğünün tarihsel seyrini takip etmek, bugün taşıdığı politik potansiyelleri ve sınırlılıkları kavramak açısından önem arz ediyor.

Linebaugh, müşterekleştirme pratiklerinin insan topluluklarının binlerce yıl boyunca kolektif yaşamlarını organize ettiği temel prensip olduğunu belirtir (2008). Fakat yine de müş-

terek olanı tarihüstü ve evrensel bir toplumsal ilişkilene biçimi olarak düşünmemek gerekli. Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini ilksel sermaye birikimi adı altında tartıştığı bölüme bakmak, kavramı tarihselleştirmemize yardımcı olabilir. Adam Smith'in sermaye birikim kuramına karşı çıkarak "sözde ilkel birikim" adını verdiği bu bölümde Marx, İngiltere'deki komünal toprakların 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar çitlenmesi yoluyla özel mülkiyete geçirilme sürecini merkeze alır. Köylülerin feodal beylerle karşı mücadeleleri sonucunda ele geçirdikleri ortak/kolektif mülkiyet rejimine tabi topraklara (orman, dere ve deniz yatağı vb.) çit ve duvar ile çekilerek el konulması, Marx'a göre köylülerin üretim araçlarından (ve yeniden üretim araçlarından) koparılacak yerinden edilmesini sağlayan "ilk gınahtır" (2011: 686). Kan ve barutla olduğu kadar "parlamentar hırsızlık" biçimi olan yasal düzenlemelere de dayanan çitleme harekâtı, emeğini satmak zorunda bırakılan "özgürleştirilmiş" kitleleri (bunun yanı sıra tabii ki çulsuzları, ayaktakımını, delileri) ve ilkel bir sermayedar olarak kapitalist çiftçi figürünü yaratır. Proleterleşme ve mülksüzleştirmeyi yaratan bu süreç, sermayeyi bir ilişki olarak tesis eder ve Marx'a göre tek bir sırrı vardır: devlet ya da ona benzer bir aygıtın uygulamaya koyacağı "zor". Marx, metninde zorun "çitleme yasaları gibi" parlamenter düzenlemelerden, gaspa ve talana dayalı şiddet biçimlerine ve döneminin yeni cezalandırma yöntemlerine uzanan farklı tezahürlerine odaklanır.

E.P. Thompson'ın çalışmaları (2006) ise 16.-18. yüzyıllar arasında İngiltere'de yoksulların müşterek alanlardaki göreneksel haklarını korumak için yürüttükleri, bazıları yüzyıla yayılan çitleme karşıtı mücadelelerini merkeze alır. Bu yazılarda, yoksulların ormanlardan odun toplamak, balık tutmak ya da bir parktan geçiş yapmak gibi feodal göreneksel haklarını korumak ve hatta genişletmek amacıyla çitlemelere nasıl direndiklerini anlatan onlarca hikâyeye tanık oluruz. Bu sayede, arkasına aldığı siyasi, hukuki ve fiziki zor kurumlarına rağmen çitlemelerin yüzyıllarca sürmesinin nedeninin iştirakçilerin halihale

zırdaki müşterek alanları ve göreneksel haklarını savunmaları ve kolektif eylemlerle yeni müşterek alanlar açmaları olduğunu kavrayabiliyoruz. Diğer bir deyişle, anlıyoruz ki, tarihsel çitlemeler zaman alır. Ama nihai olarak, İngiltere örneğine baktığımızda, müşterek kullanım hakları münhasıran kısıtlanır ve ortadan kalkar. Buna rağmen, 19. yüzyıla girildiğinde “dinlenme ve eğlenme hakkının otlatma hakkından daha değerli olmasıyla [...] bugün Londra ve çevresinde” park kalabilmiştir diye yazar Thompson (157). Ama bu parklar, yeni bir kamusal niteliğe sahiptirler ve yeni kentli adab-ı muaşeret kurallarının uygulamaya koyulduğu, eskinin iştirakçisi, döneminin yeni kentli proleterlerinin disipline edildiği alanlar haline gelecektir. Park gibi kamusal mekânlar, insanların iştirakçilerden, tavır, tutum ve bedeni disipline edilecek işçiye dönüşmesini sağlayan yeniden üretim mekânlarıdır.¹ Kamusal alanın ortaya çıkışı da, benzer şekilde, eski düzenin görenek, gelenek ve kullanıma dayalı kolektif pratiklerinin ortadan kalkmasını, yeni burjuva toplumunun ve nizamının kurulmasını gerektirecektir.

Yukarıda tarihsel ve olgusal olarak kamusal alan ve müşterekler tartışmasının “iltisaklı” olduğunu, ama aralarındaki ilişkinin “ters orantılı” olduğunu belirtmiştim. Gerçekten de Habermas’ın tarihsel çözümlemesini takip edersek, kamusal alanın ortaya çıkması için geleneksel olarak müşterek olarak tanımlanan mekân ve toplumsal ilişkilerin ortadan kalkması gerektiği açıktır. Habermas, kamusal alanın “17. yüzyıldan başlayarak Batı Avrupa toplumsal yapısının ürünü olarak kavramlaştırılmayı” gerektirdiğini belirtiyor ve şöyle yazıyordu: “bu alanın [...] ancak o zaman oluşup bir işlev üstlendiğini kabul ederiz; kamusal alan, özgül olarak, aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumlaşan ‘burjuva toplumuna’ aittir”(akt. Özbek, 2004: 56). Öte yandan Negt ve Kluge’nin, “burjuva değil de proleter

1 Alvaro Sevilla-Buitrago (2014) New York’ta Central Park’ın kuruluşunu, işçi mahallelerinin ve sokaklarının temizlenmesi, işçilerin kentlileştirilmesi anlamında, var olan kentsel pratikleri “çitleyen” ve yeni bir kamusal davranış öğreten ve dayatan bir kamusal mekân inşa etme süreci olarak tartışıyor.

kamusal alanı vurgulayan; prosedürel değil de kamusal alanın üretimle ilişkisini kurarak tecrübe muhtevasıyla uğraşan ‘proleter kamusal alan’ modeli” de benzer bir tarihsel izleği takip eder (Özbek, 2004: 47). 1830 ve 1848’lerin gizli proleter kamu-sallıkları ve Paris Komünü, Negt ve Kluge’nin proleter kamu-sallık kavramsallaştırmalarını geliştirdikleri tarihsel vakalar. Fakat ister “burjuva” ister “proleter” olsun, kamusal alanın ortaya çıkışı, tarihsel bir olgu ve terim olarak müşterek olanın, müşterekleştirme pratiklerinin ve onun tahayyül dünyasının (gö-renek, gelenek vb.) ortadan kalmasını gerektirir. Sonuç itibariyle, müşterek olan, premodernin dünyasına aitmiş gibi görünür. Kamusal alan, öncelikle edebî kamusal alan olarak kafelerde, salonlarda yeşerirken, müşteregi vücuda getiren mekânlar şiddet, baskı ve talan yoluyla çitlenir; kolektif kullanıma dayalı pratikler, görenekler ve hak iddiaları ortadan kaldırılır.

Fakat yine de, kapitalist modernitenin kıyılarında, hatta bazen göbeğinde, toplulukları piyasa ilişki ve disiplininin göre-ce özerk kılan, toplumsal mücadelelerle üretilmiş müşterek alanlar yaşamaya devam eder. Fakat, kapitalizmin 1970’lerde ayyuka çıkan yapısal krizini çözmek için benimsenen “neoliberal çitleme hareketi” ile özellikle küresel güneyde yerli toplulukların müşterek varlıklarının sermaye tarafından gasp edilmeye başlanması, görünmez kılınmış müştereklerin varlığını yeniden hatırlatır. 1990’lardan itibaren eleştirel sosyal bilim-ler yazını ve yükselmekte olan karşı-küreselleşme hareketi ile müşterekler “geri döner.”

Müşterekler ve çitleme arasındaki ilişkiyi statik ve tek yön-lü olarak düşünmemek gerekiyor. Bu minvalde, Massimo de Angelis, çitlemelerin toplulukların müşterekleri geri almalarına (Brezilya’daki Topraksız Köylü Hareketi, Meksika’da Zapa-tista Hareketi gibi) ve/veya yeni müşterekler üretmelerine (fik-rî mülkiyet rejimine karşı geliştirilen elektronik paylaşım yön-temleri gibi) karşı hamleler olarak görülmesi gerektiğini belir-tir (2007: 144). Böylesi bir yaklaşım, müşterekleri verili ve de-ğişmez kaynak ve değerler sistemi olarak düşünmek yerine, tıpkı çitlemeler gibi tarihsel devamlılık arz eden kolektif pra-

tikler bütünü olarak değerlendirmemizi sağlar. O halde, hareketli ve akışkan sermaye birikim süreçlerine kıyasla sabit ve durağan görünen müşterek kaynaklardan ziyade, ileri ve geri hareketlerle ilerleyen “müşterekleştirme pratiklerinden” söz etmek gerekiyor.

Neoliberal çitlemeler ve yeni müşterekleştirme pratikleri

Özbek, kamusal alan kavramının zorluğunun “kendi içinde iki ayrı anlam boyutunu örerek içermesinden” kaynaklandığını yazar. Benzer bir sorun (ya da potansiyel) müşterekler kavramı için de geçerli. Yine Özbek’in ifadeleriyle söyleyecek olursam, birinci anlam boyutunda müşterekler mekânsal bir kavram. Müşterek deyince, öncelikle tarihsel müştereklerden yola çıkarak ortak kullanıma tabi fiziki mekânlardan bahsediyoruz. Kentte ya da kırdaki hukuken bu şekilde tanımlanmış olsun ya da olmasın, kolektif kullanılan toplumsal alanları anlıyoruz (mera, meydan, park vb.). Müşterek, bu alanların belirli bir toplumsal kullanımına atıfla kullandığımız bir kavram, zira mekânlar toplumsal yeniden üretim ilişkilerinin piyasalaşma ve metalaşma süreçlerine karşı ve bu süreçlerden görece özerk olarak örgütlendiği yerler olma vasfını taşıyor. Dolayısıyla müşterek, toplulukları piyasa ilişkilerinden ve disiplininin koruyan, devlet yönetimi ötesinde özyönetimci bir saikle örgütlenmiş alanları ifade ediyor. Bununla birlikte, bu mekânlar verili kabul edilmiyor, bu toplumsal alanları ortaya çıkaran kolektif eylemleri, yani toplumsal ilişki üretimini de kastedecek şekilde toplumsal pratiğe bir vurgu yapılıyor. Buna da Peter Linebaugh’ın (2008) kavramsallaştırmalarından yola çıkarak “müşterekleştirme pratikleri” diyoruz.² Bu pratikler bir mera-

2 *Magna Carta*’nın eki niteliğinde “Orman Şartnamesini” merkeze alan çalışmada Linebaugh, 13. yüzyıl iştirakçilerinin (*commoners*) ormandan ağaç toplamak ve kralın arazisine köy kurmak gibi ortak gelenekleri sürdürerek ve yenilerini geliştirerek kralın bu pratikleri hak olarak tanımaya zorladıklarını anlatır. Burada önemli olan nokta, bu hakların yukarıdan bahsedilmemiş oluşu, halihazırda var olan müştereklik geleneklerinin kolektif eylem sonucunda de

nın kullanım hakkı gibi hukuki bir nitelik taşıyabilir ve kurumsallaşabilir; kolektif doğrudan/dolaylı eylemleri içerebildiği gibi, Asef Bayat'ın (2016) gayri-toplumsal hareketler tanımlamasında olduğu gibi bireysel, dağınık ve gündelik kullanımla ilişkilendirilebilir. Son olarak, müşterek olanı oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan, yerelden başlayarak yerel-aşırıya dek uzanan toplulukları, yani "kolektif gövdeleri" tarif ediyoruz. Buna da "iştirakçi" diyebiliriz.

Müşterekler, müşterekleştirme pratikleri ve iştirakçilerden oluşan bu üçlü ayak, meseleyi olgusal ve analitik yönü ile ele almamıza olanak verirken, kavramın ikinci anlam boyutu onun normatif, yani ilke koyucu taraflarına vurgu yapar. Burada müşterek olanı üreten toplumsal ilişkilene biçimlerinin, meta dışı, dayanışmacı, el birlikçi, eşitlikçi ve kolektif kullanıma dayalı olması gibi çeşitli niteliklerine odaklanıyoruz. Bunlar, kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkilerine dayalı kapitalist değerlendirme biçimlerine karşı, pratikten neşet eden bir dizi açık uçlu ilkeler toplamı olarak düşünülebilir. Müşterekler, kavram seti ürettiğimiz her türlü değere ve ilişkiye el koyan kapitalist değerlendirme süreçlerine karşıt antikapitalist değer, norm ve toplumsal ilişkiler üretme potansiyelimizi sorunsallaştırma gücüne sahip. Dolayısıyla, müşterekler tartışması, öncelikle ve özellikle toplumsal yeniden üretim alanında devlet ve piyasa dolayımı dışında ya da bunlara alternatif üreten, özyönetime dayalı toplumsal bir devrim öngörür (De Angelis, 2014).

Böylesi bir okuma, neoliberalizm anlayışımızı, salt iktisadi terimlerin ötesine çekerek, toplumsal ve politik anlamda da okumanın yolunu açıyor. Neoliberal birikim rejiminin temelde müşterek varlık ve değerlere el koyulması yoluyla gerçekleştirdiğini öne süren Midnight Notes Collective'e göre "yeni çitlemeler,"

1970'lerin ortalarından beri üzerinde çalışılan birikim süreçlerinin büyük ölçekte yeniden yapılandırılmasına verilen addır.

facto haklar olarak kabul edilmeye zorlanmış olmasıdır. Dolayısıyla bu noktada müştereklerden değil, müşterekleştirme pratiklerinden bahsetmemiz gerekiyor.

Bu sürecin temel amacı işçilerin, tıpkı Amerikalara taşınan Afrikalı köleler gibi, örgütsel güçlerini inşa ettikleri alanlardan kopartılarak, bildik direniş biçimlerine sahip olmadıkları yabancı ortamlarda çalışmaya ve mücadele etmeye zorlanmasıdır... Böylece dünya proletaryasının fizyonomisini, tıpkı kapitalizmin şafağında olduğu gibi, bir kez daha yoksul, serseri, dilenci, işportacı, mülteci, terhane işçisi, ücretli asker, asi biçimlendirmektedir (1990: 3).

Midnight Notes Collective, müştereklerin çitlenmesini, bugünün proleterlerinin ayaklarını bastıkları toplumsal ve politik zeminlerin parçalanması süreci olarak tanımlıyor. Jamie Gough'a göre de, kapitalizmin neoliberal evresi, toplumsal aktörleri siyasi ve toplumsal kısıtlardan özgürleştirerek şirket kârlarını ve bireylerin "faydalarını" maksimize ettiği; özel mülkiyeti onu çevreleyen kolektif hak ve sorumluluklardan kurtardığı ve işçi sınıfının var olan kolektif örgütlülüğünü dağıtarak, sermaye-emek ilişkisini yeniden tesis ettiği için, toplumsalın sonunu ifade eder (2002: 405-406). Bu anlamda, üretim ve yeniden üretim alanlarında var olan piyasa dışı dayanışma ve elbirliğine dayalı sosyalizasyon biçimleri ve sınıf disiplini ve özel mülkiyete dayalı düzenlemeler arasında bir çatışma vardır (406). Çitlemeler, mekâna gömülü bu dayanışmacı sosyalizasyon ağlarını ya da "kurumsallaşmış müşterekleştirme pratiklerini" aşındıran, parçalayan ve yukarıdan yeniden tanzim eden mekânsal stratejiler toplamıdır. Bu şekilde, piyasa dışı toplumsal ilişkilerin (gelenek, görenek ya da kentsel gündelik pratikler) parçalanarak insanların piyasa mantığına ve disiplinine tabi kılınması gerçekleştirilir.

Bu toplumsal parçalanma süreçlerinin politik etkilerini gözden kaçırmamak önemli. Fırat Genç'le birlikte yazdığımız bir yazıda belirttiğimiz gibi neoliberalizm, "kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin sermaye lehinde dönüştürülmesi için toplumun ezilen kesimlerinin geçmiş mücadelelerin dolaylı ya da dolaysız sonuçları olarak sahip oldukları sosyalizasyon ağlarının, dolayısıyla politik kapasitelerinin sistematik olarak törpülediği bir stratejiler amalgamı"dır (2014). Başka bir deyiş-

le, neoliberalizme hegemonik gücünü veren şey, sermaye birikim süreçlerinin madunların ayaklarını bastıkları toplumsal mekânsal zeminleri parçalaması ve bu kesimlerin var olan toplumsal ağlarından mülksüzleştirerek politik kapasitelerini törpülemesidir. Bu sebeple, halihazırda var olan müşterekleştirme pratiklerinin parçalanması, piyasa tabiiyeti, yalnızlaşma ve yabancılaşma süreçlerini hızlandırarak kolektif eylem kapasitesi yitimine yol açabilir ve bu toplumsal dağılma, nihayetinde faşizan bir toplumsal mobilizasyon da yaratabilir.

Bu şekilde, müşterekler kavram seti, neoliberalleşme süreçlerinin iktisadi, toplumsal ve politik düzeylerde analiz edilmesini sağlayan bir perspektif sunuyor. Kavram setinin ayrıca normatif ve etik bir düzeyi de var. Yukarıda sosyalizasyon ağları olarak nitelendirdiğim kurumsallaşmış müşterekleştirme pratikleri (bir mahalledeki dayanışmacı ilişkiler, bir meranın göreneksel kullanım biçimleri, kentsel kamusal mekânlarda gündelik hayat pratikleri vb.) kullanıcılar topluluğu içerisinde kültürel, iktisadi ve toplumsal tabakalaşmaya dayalı farklı eşitsizlik ve tahakküm ilişkilerini barındırır. Buradan devamla normatif düzeyde müşterekler perspektifinin, topluluk odaklı olduğunu, fakat topluluğu verili olarak almadığını belirtmeliyiz. Zira “müşterekler siyaseti” eşitsizliğe, hiyerarşiye ve ayrımcılığa dayalı topluluk ilişkilerini dayanışmacı, paylaşımcı, eşitlikçi bir şekilde dönüştürmeyi; topluluğun ötekiliğe ve farka açıklığını sorunsallaştırmayı merkezine alır (özellikle bkz. Stavrides, 2018). Özel mülkiyet ve metalaşma süreçlerine karşı kolektif sahiplik ve metasızlaştırma gibi ilkeleri gündeme getirir; mevcut toplumsal sömürü ve tahakküm ilişkilerini yeniden üretmeyen ve daha özgür ve eşit bir toplumsallaşmanın nüvelerini ortaya çıkaran pratiklerin dönüştürücü potansiyellerini açığa çıkarmaya dayanan alternatif toplumsal ve kültürel normlar üretir. Diğer yandan, bu siyaset tarzı, etik ve politik düzeyde “ortak bir iyi yaşamın” (*buen vivir*) ilkesel ve pratik değerlerini üretme gayretindedir. Bu nedenle, müşterekler kavramsal seti, Arturo Escobar’ın (2015) ifadesiyle bir küresel ortak “geçiş söylemi” oluşturacak potansiyele sahiptir.

Kayıp halka: Tecrübe

Özbek, Negt ve Kluge'nin kamusal alan anlayışını şu şekilde aktarır:

Onların yaklaşımı, tam da küresel ekonomik politikalar altında çalışan sınıfların örgütsüzleştirilme ve yeniden proleterleşme (mülksüzleşme ve yoksullaşma) süreci derinleşirken, gündemden düşürülen ve değersizleştirilen “üretim,” “emek” ve “sınıf mücadelesi” kavramlarının, sadece metaların maddi üretim sürecinde değil, tüm yaşam bağlamlarındaki toplumsal üretim süreçlerinde de geçerli kavramlar olarak yeniden doluşıma sokulmasını destekliyor. Negt-Kluge'nin “proleter” ya da “karşıt” kamusal alanı, kapitalizmin sömürdüğü, parçaladığı, dışladığı ya da bastırdığı, değersizleştirdiği ve tedavülünden çıkardığı toplumsal emek gücünün tecrübe, yetenek, beceri ve ilişki biçimlerinin karşı stratejiler aracılığıyla bağlantılandırılmasının ve güçlendirilmesinin taşıdığı devrimci potansiyele işaret ediyor (2004: 37).

Kamusallığın, üretim ve yeniden üretim alanını ilişkilendirecek bir şekilde düşünülmesine yapılan bu çağrıya Fırat Gençle birlikte kaleme aldığımız “Strateji Tartışmasına Katkı: Müşterekler Politikasının Güncelliği” (2014) başlıklı metinde iştirak etmeye gayret ettiğimizi düşünüyorum. Bu yazı, yukarıda kısaca değindiğim gibi, neoliberal hegemonyayı mümkün kılan şeyin, sınıf bilincini ortaya çıkaran (üretim ve yeniden üretim alanındaki) mekânsal ve zamanşal bütünlüklerin dağıtılması ve dolayısıyla bugünün proleterlerinin ayaklarını bastıkları, tanıdık ve örgütlü oldukları maddi zeminlerin parçalanması olduğunu iddia ediyor. Bu parçalanma bugün yaşam alanlarını dağıtan kentsel dönüşüm projelerinden, çalışma zaman ve mekânını bölen taşeronlaştırma ve güvencesizleştirilmeye ve kamusal mekânların militarize edilmesine kadar farklı düzeylerde deneyimleniyor. Bu süreç, sadece sınıfın parti ve sendika gibi politik ve emek örgütlenmelerini değil, modern dünyanın gündelik bir aradalık biçimlerini de yerle yeksan ediyor.

Genç'le birlikte bu "parçalayıcı" neoliberal dönüşüm süreçlere karşı yeni müşterekler üreten mücadele ve toplumsal pratiklerin³ yaygınlaştırılması, kurumlaşması ve birbirleriyle bağlantılandırılması yoluyla, üretim alanındaki fragmentasyonun politik etkilerinin tersine çevrilebileceğini, piyasalaşan yeniden üretim alanında gedikler açılabilceğini ve bu iki alan arasında geçişlilik yaratılabileceğini ileri sürüyoruz (2014). Bu pratiklerin "özüçlenme" ve "somut ütöpik uğraklar" olarak adlandırdığımız iki toplumsal/kültürel ve muhayyel uğrağı var. Özüçlenmeyi, neoliberalizmin "toplumsal hayatta yarattığı parçalanma ve güçsüzlük hissinin önüne set çekecek, farklı kişisel deneyimlerin ortaklaştırılmasını yaratacak pratiklerin sağlayacağı kolektif güççlenme olarak" tanımlıyoruz. Somut ütöpik uğrak ifadesi ile de "daha özüçür ve eşit bir toplumsallaşmanın nüvelerini ortaya çıkaran, antikapitalist bir toplumsallığın öncüllerini içinde barındıran pratiklerin" dönüştürücü potansiyellerine işaret ediyoruz (2014).

Bu iki "uğrağı" öncelikle mümkün kılan ve sonra da birbirine bağlayan şey ise "tecrübe" mefhumu. Yukarıda geliştirilen neoliberalizm okuması, yani üretim ve yeniden üretim alanlarında ortaya çıkan toplumsal parçalanma ve bu parçalanmanın sonucu olarak yitirilen sosyalizasyon ağları, bu alanlarda biriken toplumsal tecrübenin ve kültürel ifadenin de parçalanması anlamına geliyor. Diğer bir deyişle, toplumsal (proleter) tecrübeyi mümkün kılan maddi bütünlüklerin dağılmasıyla birlikte kolektif tecrübe "akamete uğruyor". Bugün, 19. yüzyılın başlarında Marx'ın atölye ve fabrikayı, Engels'in işçi sınıfı mahallelerini analiz ettiğı metinlerde aktarılandan çok da farklı sayılmayacak bir kapitalist toplumsallık içerisinde yaşıyoruz. Başka bir bağlamda Ayşe Buğra'nın bu parçalanmayı 19. yüzyılın vahşi kapitalizmiyle yakınsaması, bu sebeple, boşuna değil (2003). Bu vahşi dönemde, bildiğimiz anlamda sanayi proletaryasının örgütle-

3 Gezi sonrası ortaya çıkan mahalle dayanışmaları ve forumlar, mavi ve beyaz yakalı üretim kooperatifleri, üretici ve tüketicileri bağlantılandıracak ürün kooperatifleri, özyönetim esasına dayanan ve ticari olmayan sağlık ve eğitim merkezleri ve kreşler, spor birlikleri ya da radyolar gibi.

ri (sendika, parti) ortaya çıkmadan önce, kentli madunların tecrübelerini ortaklaştıracak, farklı toplumsal üreticilerin (zanaatkârlardan tekstil atölyelerinde çalışan kadınlara) bir araya geldikleri çeşitli “ortamlar” bulunmaktaydı. Bu minvalde, David Harvey *Paris'te* (2012) ve Kristin Ross *Ortak Lüks'te* (2015) Paris Komününü öncesinde yaygınlık kazanan, taverna, aşevi, yardımlaşma sandıkları, işçi sınıfı barları ve kulüpleri, şaraphane ve kabareleri, üretici ve tüketici kooperatifleri gibi kurumsallaşmış müşterekleştirme pratiklerinden bahsederler. Élie Reclus'nun tanımlamasına göre bu mekânların müdavimleri “o zamana kadar birbirleriyle genellikle hiç konuşmamış yurttaşlardı” (akt. Ross, 2015: 28). Kurumsallaşan bu pratikler, bugün bildiğimiz anlamda sanayi proletaryasının ortaya çıkmadığı bir dönemde, kentli madunların dayanışmacı ve paylaşımcı bir mekânda buluştukları, hasbıhal ettikleri ve birbirinden farklı yaşantılarını ortaklaştıracak bir dil geliştirdikleri yerlerdi. Bu anlamda Ross'un söylediği gibi *citoyen* ve *citoyenne* (Fransızca eril ve dişil yurttaş) kelimeleri böylesi mekânlardaki buluşmalarda icat edilmiştir; dolayısıyla madunlar kendilerini ifade edecekleri eşitlikçi bir dili böyle mekânlarda geliştirmiş ve dilin egemen temsili nizamından kopuşunu böyle mekânlarda yaratmışlardır. Benzer bir şekilde, bugünün müşterekleştirme pratikleri, sınıfın parçalanan maddi bütünlüğünü bir çırpıda geri kazanmak gibi bir iddiada olmamakla birlikte, sınıfsal bir tecrübenin dile gelebileceği, ortaklaşabileceği mekânlar olma ihtimalini taşırlar.

Müşterekleştirme pratikleri bugün, bu “zor zamanlarda” ayaklarımızı basacak birer zemin olmanın yanı sıra, nefes alarak güç biriktirmemizi sağlayacak karşılaşma alanları olarak da kritik öneme sahip. Bu pratikler, aşağıdan kurulan dayanışmacı, elbirlikçi, paylaşımcı, eşitlikçi ve demokratik kurumlar yaratma potansiyeli taşıyorlar. Müşterekleştirmenin, gıdaya ya da hizmete erişilebilirlikten ziyade, iştirakçileri fail kılan, özneleştirilen dayanışma ve karşılıklılık ilkelerine dayanan “yapabilirlik” ya da “muktedir kılma” esasında işlemesi fikrinin de altını çizmek gerekli. Bu pratikler, neoliberalizmin bilhassa kentsel ölçekte yarattığı mekânsal ve zamansal parçalanmaya karşı pi-

yasa-dışı ve demokratik bir aradalık ve toplumsallaşma biçimleri ortaya koyma potansiyelleri taşıyor.

Fakat, bu tür müşterekleştirme pratikleri, içe kapanarak bir tür yeni cemaate dönüşme tehlikesi de taşıyor. Yani, bu örgütlülüğün birbirine benzerlerin bir arada olduğu, belirli bir hayat tarzına hitap edecek şekilde biçimlenmesi riski yüksek. Toplumun mahallelere ayrıştırılarak kutuplaştırıldığı, cemaat bağlarının tek sahil toplumsal ilişki ve güven alanı olarak kabul edildiği günümüzde, dayanışma pratiklerinin de cemaatleşmesi ihtimal dahilinde. Richard Sennett'in (2010) "mahremiyetin tiranlığı" olarak adlandırdığı, yakınlık, samimiyet, sahillik ve sıcaklık gibi değerler çerçevesinde kurulan bu tür cemaatler yerine kamusalın "soğuk teması"na dayalı mesafelerin kurulması; yani Helmut Letten'in aktardığı gibi insanların "birbirlerini taciz etmeden yakınlasmalarını, yaralanmadan ayrılmasını" (2017: 13) sağlayacak pratiklerin icat edilmesi, yeniden geliştirilmesi gerekiyor.

Meral Özbek'in Negt ve Kluge'den mülhem kamusal anlayışının madunların tecrübesi ile teğellendiği yerde, "dilde, öykülerde ve bellekte taşınan bir tarihsel proleter bilinçaltını, geçmiş ve gelecek hafızası oluşturan ütöpik fantazyaları" da içeren, kolektif tahayyül kabiliyeti bulunuyor (2004: 54). Burası, tahayyül gücü ve praksisin kesiştiği, yaptığımız şeyleri başka türlü yapabileceğimizi keşfettiğimiz bir düğüm noktası –ya da ufuk– gibi görünüyor bana. Müşterekleştirme pratikleri de, bu dünyanın içerisine mümkün başka dünyaları yerleştirerek, geleceğin kurumlarının nüvelerini bugünden atıyorlar.

İşte, eski dostumuz kırılğan ve sebatkâr köstebek yine iş başında; önünü pek göremese dahi kazıyor, biriktiriyor ve yol açıyor.

KAYNAKÇA

- Bayat, A. (2016), *Siyaset Olarak Hayat*, Özgür Gökmen (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Buğra, A. (2003), "Bir Toplumsal Dönüşümü Anlama Çabalarına Katkı: Bugün Türkiye'de E.P. Thompson'u Okumak", *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* (Korkut Boratav'a Armağan), A.H. Köse, F. Şenses ve E. Yeldan (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 191-218.

- De Angelis, M. (2007), *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Londra: Pluto Press.
- (2014), "Social revolution and the commons", *South Atlantic Quarterly*, 113 (2), s. 299-311.
- Escobar, A. (2015), "Commons in the pluriverse", *Patterns of Commoning*, D. Bollier ve S. Helfrich (der.), Aınherst, MA: The Commons Strategies Group, s. 348-360.
- Federici, S. (2012), *Caliban ve Cadı*, Ö. Karakaş (çev.), İstanbul: Otonom Yayınları.
- Fırat, B. Ö. (2015), "Gezi Komünü: Ortak mülkler ve müşterekleştirme", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 567-573.
- Fırat, B.Ö. ve Genç, F. (2014), "Strateji tartışmasına katkı: Müşterekler politikasının güncelliği", *Başlangıç Dergisi*, <https://baslangicdergi.org/strateji-tartisma-sina-katki-musterekler-politikasinin-guncelligi-begum-ozden-firat-firat-genç/>
- Gough, J. (2002), "Neoliberalism and socialisation in the contemporary city: Opposites, complements and instabilities", *Antipode*, cilt 34, sayı 3, s. 405-406.
- Harvey, D. (2012), *Paris: Modernitenin Başkenti*, Berna Kılınçer (çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lethen, H. (2017), *Soğuk Temas*, Tuncay Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Linebaugh, P. (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberty and Commons for All*, Berkeley: University of California Press.
- Marx, K. (2011), *Kapital Cilt: I, Ekonomi Politikın Eleştirisi*, N. Satlıgan ve M. Selik (çev.), İstanbul: Yordam Kitap.
- Midnight Notes Collective (1990), *The New Enclosures*, New York: Autonomedia.
- Negri, A. ve Hardt, M. (2011), *Ortak Zenginlik, Efla Yıldırım* (çev.), İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Özbek, M. (2000), "Uygurlık, kültür ve romantik hareket", *İletişim*, sayı 7, s. 141-180.
- (der.) (2004), *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayınları.
- Peck, J. ve Tickell, A. (2002), "Neoliberalizing space", *Antipode*, cilt 34, sayı 3, s. 380-404.
- Ross, K. (2016), *Ortak Lüks*, Tuncay Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Sennett, R. (2013), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, S. Durak ve A. Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Sevilla-Buitrago, A. (2014), "Central park against the streets: The enclosure of public space cultures in mid-nineteenth century New York", *Social & Cultural Geography*, cilt 15, sayı 2, s. 151-171.
- Stavrides, S. (2018), *Müşterek Mekan: Müşterekler Olarak Şehir*, C. Saraçoğlu (çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lincin Sosyal Medya Hali: Aslı Tohumcu Olayı

oooooooooooo

DİLER BULUT

Giriş

Hızla gelişen yeni bilgi teknolojileri ve iletişim araçlarının yaygınlaşması, özellikle 1990'lı yılların sonlarını küresel bir dönüşüm çağı olarak değerlendirmemize yol açmıştır. Bu dönüşüm öncesi medya için geleneksel medya ifadesi kullanılmakta, birbirine bağlı olarak gelişen radyo, televizyon, gazete gibi kitle iletişim araçlarından oluşan toplumu bilgilendirme amacıyla yayın yapan organların bütünü tanımlanmaktadır. Bu iletişim araçları genellikle tekyönlü bir akışı takip eder. Bu haliyle, alıcının tüketici konumunda olduğu bir iletişim türüdür. Ana akım, eski veya geleneksel olarak nitelendirilir ve gelişen teknoloji ile birlikte bilgisayarlara (bilgi-işlem) ve iletişim araçlarına (yayın-cılık telekomünikasyon ve haberleşme) ait kavramlar gelişerek yeni medyayı oluşturmuştur (Törenli, 2005: 87). Bilgisayar tabanlı yeni medya araçları, kolay ulaşılabilir, bireylerin mekân ve zaman sınırı olmadan kendilerini ifade edebileceği, birçok bilgi kaynağına ulaşabileceği ve fiziksel bir yakınlık olmadan da bir gruba dahil olabileceği yeni iletişim imkânları yaratmıştır. Enformasyon çağı, hammaddesi bilgi olan bu yeni teknolojilerin yayılım ve etki alanının genişliğiyle birey-

sel ve kolektif her tür insan edimini etkilemiştir. Bu çağın ayırıcı özelliğinin iletişimin farklı biçimlerinin aynı sistem içinde bütünleşmesi olduğunu belirten Castells yazılı, sözlü ve görsel-işitsel bu farklı biçimlerin bir araya gelişiyle bir *hypertext* ve meta-dil oluşturduğunu ifade etmektedir (Castells, 2008: 440). Bu haliyle teknolojik dönüşümler iletişim alanında devrim yaratarak, geleneksel medyaya atfedilen kamusal alan olma niteliğini yeni medyayla paylaşmasına yol açmış, dijital dünya kamusal tartışmaların da yeni ve etkin bir mecrası olmuştur. Bu medyanın yeniliği şundandır; telekomünikasyonu, veri akışını ve kitle iletişimini tek bir medya aracılığıyla bütünleştirme-sidir (Van Dijk, 2006: 6-7). Mobil araçlarla sağlanan, herkesin her an ulaşabildiği günümüz “çevrimiçi iletişimi” bunun bir örneğidir. Ancak her iki medya türü birbiriyle etkileşim içindedir, yeni medyanın yayılım alanı ve etkinliği artmış olsa da geleneksel medya, yeni medyanın araçlarını da kullanarak varlığını korumaktadır.

Kamusal alan, içinde sekülerlik, özerklik, eleştirelilik, farklılık, çoğulluk ve özyönetim metaforlarını barındıran modern bir fenomen ve kurgudur (Özbek, 2004: 41). Habermas’ın toplumsal yaşamın bir parçası olarak tanımladığı, tüm vatandaşlara açık olma özelliği taşıyan kamusal alan (Habermas, 2004: 95), Fraser’a göre yurttaşların ortak meselelerini müzakere ettiği, kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanıdır (Fraser, 2004: 103-105). Kejanlıoğlu ise “kamuoyu” kavramı üzerinden tanımladığı kamusal alanı şöyle ifade etmektedir: “Kamuoyu, bağımsız ve eşit bireylerin katıldığı, kimsenin dışlanmadığı, rasyonel-eleştirel bir tartışma ortamında gelişir; söyleme dayanan ve sonunda uyuşma (*consensus*) varılan bir süreçtir. Kamusal alan da, hem özel ekonomik çıkarlardan, hem de kamu otoritesinden özerk, böyle bir konuşma ve tartışma etkinliğinin alanıdır” (Kejanlıoğlu, 2004: 691).

Toplumsal ve kolektif üretim sürecinin bütünü kamusal alandır (Özbek, 2004: 43-48). Özbek, müşterek yaşama da ir tüm yapıp etmelerin kamusal yaşamı oluşturduğunu, odağına da “kamusal iletişim ve kültürü” koyduğunu savunur. Kit-

lesel araçlarla kamusal iletişimi mümkün kılan medya ise bu tartışmalarda merkezî önemdedir. Ancak meseleyi teknolojik araçlarla iletişime indirgemek yerine tüm iletişim süreçlerinin toplumsal ilişki ve kurumların tümüne gömülü olduğuna ilişkin gerçeği kavramakla mümkün olduğunu vurgular. Her türlü yaşantıdan elde edilen tecrübeyle gelişen iletişim, içinde hem eleştirel akıl yürütmenin, bilginin, normun, kural ve prosedürlerin hem de ortak duyuşsal algılama, ifade, duygu, beğeni, boyun eğiş, itiraz, isyan, çatışma, anlaşma, yenilgi, tanıma, dayanışma, hatırlama ve öğrenme süreçlerini içerir. Bunların bütünü ise kültürü oluşturur (Özbek, 2004: 444-446).

Yeni sosyallik mekânları, yeni kamusal alanlar olarak değerlendirilebilecek dijital dünya, her geçen gün artan kullanıcıyla önemli bir alandır. Kamusal alana atfedilen birçok nitelik sosyal medya için de dile getirilir. Söylem üretip dolaşıma sokmak, yorum yapmak, içerik oluşturmak sosyal ağlarla dahil olunan bu dünyanın günlük rutinlerindendir. Sosyal medya değişik alanlarıyla, herkesin kolaylıkla ulaşabilme imkânı yaratması bakımından eşitlikçi ve kimseye ait olmayan bir alan olarak yeni kamuoyları yaratabilme potansiyeli barındırır. Bu çeşitlilik, ifade özgürlüğüne alan açabilecek araçları sunması açısından kamusal alanın demokratik temsil ve katılıma yönelik ilkesi açısından bir avantaj olarak düşünülebilir. Dijital aktivizm olarak adlandırılan bu yeni formda, sosyal medya ya da diğer internet tabanlı iletişim kaynakları, herhangi bir hak ihlalini, muhalif/eleştirel söylemi veya kamusal bir olayı yaygınlaştırmak, görünür kılmak amacıyla kullanılabilecek araçları sunabilmektedir. Arap Baharı ya da Gezi Parkı eylemleri sürecinde dijital platformların etkin kullanımı buna örnek oluşturur. Diğer yandan, sosyal medyanın sağladığı anonimlik, paylaşılan içeriğin kontrolünün nasıl yapılacağı konusunda problemler yaratmakta, "İfade özgürlüğünün sınırını tayin eden nedir?" sorusunu da sordurmaktadır. Zira herhangi bir paylaşım yapılan yorum, bir görsele dair değerlendirme çok kısa süre içinde ırkçı, ayrımcı ya da cinsiyetçi ifadeler içeren bir saldırıya dönüşebilmekte, kendine taraftar toplayarak yıkıcı bir söyle-

mi dolaşıma sokabilmekte, biri ya da birilerini hedef haline getirmektedir. Bu bakımdan dijital dünya, çeşitli formlarıyla nefret söylemi üretiminin önemli alanlarından biri olarak da ortaya çıkmaktadır.

Linç, hukukun yok sayılmasına vurgu yapan ve kendi adaleti kendi veren bir kitle eyleminin adıdır. Tilly'e göre bu eylemler, mevcut düzene itiraz edenlerin "kurban" edildiği bir yapıyı işaret etmesi yanında var olan eşitsizlik sistemlerini yansıtan ve pekiştiren bir işlev de taşımaktadır (Tilly, 2010: 136-140). Dijital dünyada yaşanan linçlerde ise söylem düzeyinde bir şiddet ifade edilmekte, benzer bir örüntü tekrar edilmekle birlikte eylem fiziksel bir temas olmadan zarar vermeyi hedeflemektedir. Kitlenin tepkisi çoğu zaman eleştiri, hakaret, aşağılama, dışlama şeklindedir. Bu yolla kitle, kendi sosyal grubunu inşa edip bir kimlik kazanma imkânına erişmekte, kurbanını da nedamet getirmeye veya o mecrayı terk etmeye davet etmektedir. Sonucunda dijital araçlar kullanılarak sergilenen sembolik şiddetin, bu şiddete maruz kalan açısından etkileri oldukça trajik olabilmekte; şiddet kısa sürede sembolik olmaktan çıkıp kişinin sosyal yaşamına ya da bedensel bütünlüğüne yönelebilmektedir. Okul çağındaki çocuklar için okula gitmeye mesafeli olmak, yeme bozuklukları, depresyon, kaygı bozukluğu ve intihar davranışları ortaya çıkabilmektedir (Lerner, 2013: 1-2). Keza bu tür yıkıcı etkiler yetişkinler için de geçerli olmaktadır.

* * *

Birkaç yıl öncesinin meşhur caps'lerinden biriydi şu: "Çok cahilsin keşke ölsen!" Cahil sıfatının yerine çirkin, fakir ya da aptal getirildiği örnekleri de vardı. Mizahi bir dille yapılan eleştirel görsel bu ifade, bir yandan rahatlıkla birinin ölümünü dileyebilmenin –elbette sembolik bir dilek bu– ardındaki bireysel ve toplumsal iklimi, birinin mutsuzluğundan, sıkıntısından, eksiğinden duyulan sevincin, hınç ve hasedin birikimini ortaya koymaktadır. Diğer yandan cahille öyle olmayı ayırabilecek yetiyi kendinde ya da kendi gibi olduğunu düşündüğü sanal cemaatinde gören mutlak bir iradeyi, kendini bu sıfatların

karşısında konumlandırıran, kendine bir kanaat önderi rolü biçen kişi ya da kişileri temsil etmesi açısından da önemlidir.

Kendini bir erk olarak tanımlayan ya da çoğu zaman bir erke yaslanan, onun kabulleri ya da sınırları içinde tepkilerini ortaya koyan kitle hassasiyetleriyle, nefretiyle, öfkesiyle, taşan sabrı ve coşkusuyla tanımlanır. Bu kabul dijital dünya ile ortaya çıkmadı elbette, bu dünyada kendini böyle ortaya koydu. Öz-kazanç, son dönemde benzer örneklerle karşımıza çıkan, adına “kamusal tartışmalar” dediği bu olgunun iki temel dayanağı olduğunu savunmaktadır. İlki sosyal medya etkisi denilebilecek, görüş belirtirken daha kolay ve ölçüsüzce sertleşebilmeye olanak tanıyan, yüz yüze dile getirilemeyecek sözleri söyleten bir platformun varlığıdır. İkinci dayanak ise daha genel ve kapsayıcı bir ruh haliyle ilişkilendirilmektedir. Hınç, nefret, akıldışılık, saldırganlık, fütursuz ve bencil bir dışavurumculuk ve rekabetçilik ile nitelenen tuhaf politik kültürden payımızı alıyor olmamızdır (Özkazanç, 2018).

Duyguların bu denli etkin olduğu ve dile geldiği bu zeminde bir toplumun nasıl kurulduğunu, zihniyet ve gündelik yaşamının hangi kabuller ve dışlamalarla ilerlediğini görmek açısından bu temsiller önemlidir. Duyguların ne yaptığını, nasıl hareket ettiğini ve bedenlere nasıl yapıştığını, nasıl bir kültürel politika oluşturduğunu sorgulayan Sara Ahmed, bir kolektif ya da özne hakkındaki duygusallık, “ötekiler”e anlam ve değer bahşeden iktidar ilişkilerine dayanmaktadır, der (Ahmed, 2015: 12-13). Bu bakımdan söylemde kendini gösteren bu şiddet, iktidar ilişkileri ve toplumsal hiyerarşilerden ve ideolojilerden bağımsız düşünülemez. Aslı Tohumcu’nun yazı sonrası aldığı tepkiler ve yaşadıkları, bir şiddet ve linç dalgasının kıyıcılığını bir kez daha ortaya koymuştur. Yazıya, yazara, yazarın cinsiyetine, geçmişine, politik görüşü ve ideolojisine, ait olduğu düşünülen çevreye ve onun temsil ettiklerine dair ayrımcı yaklaşım, öfke, nefret ve haset duygularıyla ve düşmanlaştırmacı söylemlerle üretilmiştir.

Çalışmanın devamında ilk olarak eleştirel söylem analizine değinilmiştir. Ardından Tohumcu’nun yankı uyandıran yazı-

sı, yazının yayımlandığı derginin konuya dair açıklamaları, yazıya dair Twitter’da verilen tepkiler ve etrafında gelişen olaylar ele alınmıştır. Yazının dördüncü bölümü linç mekanizmasının sosyal medyadaki işleyişi, diğer dijital şiddet türleriyle bağlantısı ve şiddetin söylemsel düzeyde kurgulanışındaki temel dinamikleri ele alınmıştır.

Yönteme dair

Söylem, Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde “söyleyiş, söyleniş, telaffuz” olarak tanımlanmıştır (Canpolat, 1983: 1080). Söylem yazılı ve sözlü formda olabilir, bir takım anlamlarla yüklüdür ve karşılıklı iletişimin temel unsurudur. Duyguların, düşüncelerin, tutumların, inançların ve fikirlerin ifade edilmiş biçimleridir. “Her söylemsel süreç ideolojik ilişkilere içkindir ve bu ilişkilerin baskısıyla içeriden biçimlenir. Dilin kendisi, “işçi ve burjuvanın, kadın ve erkeğin, idealist ve materyalistin aynı şekilde paylaştığı, görece özerk bir sistemdir.” (Eagleton, 2011: 257). Bu bakımdan her söylemin ardında ifade edilmek istenen temel bir düşünce, bir mesaj saklıdır. Başka bir biçimde dile getirilirse, her söylemde bir ideoloji gizlidir.

Söylem analizi, konuşma ve metinler aracılığıyla oluşan anlamla ilgilenen bir araştırma yöntemidir. Söylem bir iletinin tüm boyutlarını, sadece iletinin içeriğini değil, onu dile getireni (kim söylüyor?), otoritesini (neye dayanarak?), dinleyiciyi (kim söylüyor?) ve amacını (söyleyenler söyledikleri ile neyi başarmak istiyor?) kapsar. Söylem belirli bir zaman dilimi içinde belli insan grupları arasında olan ve diğer insan grupları ile ilişkili olarak geliştirilen fikirleri, ifadeleri ve bilgileri içerir (Çelik ve Ekşi, 2008: 100). Bu bakımdan, incelenen metnin/söylemin dayandığı toplumsal formasyon ve söylemin üretildiği “bağlam” önemlidir. Kimin, kime seslendiği, hangi amaçla, neyi söylediği ve söyleyiş biçimi bağlamın çerçevesini oluşturmaktadır.

Eleştirel söylem analizi ise güç, hâkimiyet, hegemonya, sınıf farkı, cinsiyet, ırk, ideoloji, ayrımcılık, çıkar, kazanç, yeniden oluşturma, dönüştürme, gelenek, sosyal yapı ya da sosyal dü-

zen gibi temaları ön plana çıkaran ve araştırma alanı olarak bu konuları işleyen analiz yöntemidir. Fairclough'a göre eleştirel söylem analizi, dili sosyal bir eylem biçimi olarak gören ve söylemin sosyal ve siyasi iktidar öğelerini tartışan disiplinlerarası bir çözümleme yöntemidir (Fairclough, 2001: 20). Van Dijk'a göre eleştirel söylem analizi güç ilişkileri, değerler, ideolojiler, kimlik tanımlamaları gibi çeşitli toplumsal olguların dilsel kurulumalar yoluyla bireylere ve toplumsal düzene nasıl yansıdığı ve nasıl işlendiği ile ilgilenir (Van Dijk, 2001: 354). Bu analiz yöntemi, biz ve onlar karşıtlığında kurulan bir yapıda, toplumsal grupların, grup kimliği ve aidiyetini ortaya koymada söylemin etkinliğine vurgu yapmaktadır. İktidarın toplumsal gruplar arasında ortaya çıktığını, güç ilişkilerine dayandığını ve zihinler aracılığıyla işlediğine dikkat çeker. Dilin, söylemin sunduğu olanaklarla, iktidar ilişkilerini ortaya koyma çabası bu analiz yönteminin belirleyici unsurudur (Van Dijk, 2015: 15).

Güç ilişkilerini ve toplumsal hiyerarşileri ele alan bu analiz yöntemi, söylemle şekillenen ve aynı zamanda söylemde ortaya çıkan bu karmaşık ideolojik yapının haberler aracılığıyla yeniden nasıl üretildiğiyle ilgilenir. Medyayı, iletişim araçları ile iletilen her tür söylemsel aracı toplumsal iktidarın ve kimi hâkim grupların ideolojisini anlamak için ele almaktadır. Bu bakımdan verilen her haber,

(...) varolan egemen söylemlerin bir ürünü olarak, egemen ideolojinin "biz"lik tanımı üzerinden, söylem ve ideoloji ikilisini de yanına katarak, olumsuz, alaycı ifadeleri küfür, hakaret, aşağılama kullanarak ötekileştirdiği grupları kamu güvenliğini tehdit edici "potansiyel risk ve tehdit saçı" öcüler gibi sunarak, toplumdaki "öteki"ne karşı önyargıları ve nefret suçlarını kışkırtır. Milliyetçiliği ve ırkçılığı yeniden üreten medya, özellikle kriz ve çatışma dönemlerinde nefret'i "öteki"lere yöneltilir, "cinnet" ve "linç" atmosferi yaratır (Inceoglu ve Sözeri, 2012: 24).

Geleneksel medyaya dair yapılan bu değerlendirme yeni kamusal tartışma alanları olarak var olan sosyal medya açısından

kimi farklılıklar barındırsa da işleyiş mantığı ve yarattığı atmosfer açısından benzerlikler taşımaktadır. Toplumsal yapının bileşenleri, bu bileşenleri bir araya getiren ya da karşıt konumlara koyan unsurların niteliği, sınıfsal, ırksal veya dinsel konumlar, cinsiyet kimlikleri, çıkar ilişkileri, ayrımcı yaklaşımlar, kısaca öteki'ne yönelik her tür değerlendirme, biz'i ortaya koymaya, sabitlemeye ya da tanıtmaya çalışan her açıklama artık yüz kırk karaktere sığdırılıp anlatılmaya çalışılmaktadır.

Olaya dair

“Sen de yaptın, sen de!” başlıklı yazı, *Bavul Dergi*'nin 2017 yılının Aralık ayında çıkan yirmi yedinci sayısında yer almıştır. Yazıya ilhamını veren, kadınların taciz deneyimlerini paylaştığı #MeToo hareketidir. Hareket adını, aktris Alyssa Milano'nun, “Cinsel tacize uğradıysanız bu tweete cevap olarak ‘ben de’ yazın.” şeklinde yazdığı, yapımcı Harvey Weinstein'a çok sayıda kadın ünlüyü taciz ve tecavüz ettiği suçlamasıyla fitili ateşlenen 15 Ekim 2017 tarihinde paylaştığı tweetten almıştır. Tweet hızla yayılmış ve dünyanın dört bir yanından on binlerce kadın ve erkek “#MeToo” etiketiyle kendi başlarından geçen cinsel taciz ve tecavüz hikâyelerini tüm dünyayla paylaşmışlar, ertesi gün bu başlık yarım milyondan fazla kez kullanılmıştır. Ardından seksen beş ülkeye yayılan harekete kimi ülkelerde sokak protestoları da eşlik etmiştir. Weinstein'ın yanı sıra, ünlü oyuncular Kevin Spacey ve Dustin Hoffman, yönetmen Brett Ratner da tacizle suçlanmıştır. Tacize uğrama deneyimlerinin kamusal alanda paylaşılması, tacizle suçlanan ünlü kişiye yönelik tepkiyi ve kimi zaman desteği de beraberinde getirmiştir. Tepkinin ya da desteğin icrası da çoğunlukla yine sosyal medya üzerinden yapılmış, o söylemler de kendi içinde küçük, artçı sanal linçler yaratmıştır.

Tohumcu, yazısını 5Harfliler internet sitesinde yayımlanan bir yazının çağrısına uyarak kaleme aldığını belirtmiştir. Me Too hareketinin Türkiye'deki seyrine değinen yazı, Özgecan Aslan'ın cinayetinin ardından da kadına yönelik cinsel şiddet ve tacizi kınayan benzer tepkilerin olduğunu, kimi erkeklerin bu

harekete kadınlara benzer yaklaşımlarla katıldığını, süreci desteklediklerini vurgulamıştır. Yazının talebi ise, ben de tacize uğradım diyen kadınlarınkine benzer biçimde erkeklerin kadınlara yaptığı tacizleri “Ben de taciz ettim...” şeklinde yine kendi ağızlarından ifşa etmeleridir (“Biraz da Erkekler”, 2017) .

Tohumcu, “erkeklerin ağzından, benden ‘gerçek’ hikâyelerle bir katkı” açıklamasıyla başladığı sekiz kısa taciz hikâyesini içeren yazısında otobüste, sokakta, işyerinde, evde her yaştan kadına yönelen cinsel şiddeti anlatmıştır. Hikâyelerin ilki, okul çağında bir kız çocuğunun otobüste uğradığı taciz ve sonrasında yaşadığı travma üzerinedir. Yazar, lince varan sosyal medya tepkisini de ağırlıklı olarak bu kısma almıştır.

Yazıya dair ilk tepkiler bir yanlış anlama üzerine inşa edilmiştir. Yazarın isminin kapalı olduğu ilk paylaşımın internet ortamında dolaşıma girmesiyle yazının bir erkeğin elinden çıktığı tahmini yapılmıştır. Edebî bir metin olmaktan öte bir pedofilin gerçek deneyimini aktardığı düşünülmüştür. Tepkiler, taciz ve tecavüzü meşrulaştırdığı düşünülen bu üslubun, cinsel şiddete maruz kalandan ziyade faille empati kurduğu yönündedir. Metni kaleme alanın bir kadın yazar olduğunun anlaşılmasının ardından da tepkiler daha sertleşerek ve çeşitlenerek ortaya konmuştur. Yazıya, yazıyı aşip yazara, onun kişiliğine, kadın kimliğine ve politik tercihinine yönelen söylemsel şiddet bir linç atmosferine dönüşmüştür. Bir kısım ise yazarın cinsiyet kimliğine dair yeni bilgiyi hiç dikkate almadan yorum yapmayı sürdürmüştür. Bu tartışmaların ardından yapılan kimi yorumlarda yazının amaçladığının aksine yarayacak bir metin ortaya çıkardığı iddia edilmiştir (Kıvanç, 2017). Tohumcu’nun yazısının hedefi iskaladığı, üslubunun yazının maksadıyla örtüşmediği, bu bakımdan yazarın tercihinin sorunlu ve eleştirilebilir olduğu değerlendirme yapılmıştır (Çelenk, 2017). Bu çalışmada ise yazının içeriğine dair bir değerlendirme yapılmayacak, yazıya verilen tepkilerin kapsamı ve içeriği çalışmanın ana çerçevesini oluşturacaktır.

Sosyal medyada kopan infialin ardından Tohumcu ise yine Twitter üzerinden bir açıklama yapmıştır:

Bavul Dergi aralık yazım hakkında birkaç söz söylemem şart oldu. Kendi başımdan geçen tacizleri dergiye yazarken, niyetim elbette taciz mağdurlarını incitmek, tacizi övmek ya da tacizciyi cesaretlendirmek değildi. Yazım yüzünden eli, gözü ya da kalbi yanan kadınlar olması beni de üzüyor. Bu alanda benim gibi mücadele eden ve yazımı kendi yanlış/doğrusu içinde değerlendiren, eleştiren insanlara da selam ederim. Yirmi yıldır öykü ve romanlarımda kadınların ağzından erkek şiddetini yazıyorum. Bu yazıdaysa tam tersini, yani tacizcinin dilinden yazmayı denedim ve görünen o ki, hâlâ acısını hissettiğim travmamı aktarmakta kullandığım üslup sorunlu bulundu. Bunu tartışmak gerekir elbette. Ben dilimi böyle kurdum, bu derdi böyle vahşi bir dille anlatmak istedim. Söyleyin nasıl yapmalı? Tacizin ifşası konusunda literatür, atölye önerilerinizi bekliyorum. Tacizcilere yönelik öfkelerini bana kusanları da affediyorum. Diyeceğim, bugüne kadar yazdığım her kitapta niyetimin, özellikle bu konuda berrak ve açık olduğunu düşünüyorum” (Tohumcu, 2017)

Yazarın açıklaması sanal ortamda süren şiddetin dozunu biraz daha artırmıştır. Taciz/tecavüz deneyimini paylaşırken seçilen dil ve üslubun bu şiddete maruz kalanları örseleyeceği gerekçesiyle çok dikkatli kullanılması gereği çeşitli mecralarda vurgulanmıştır. Kıvanç, Tohumcu’nun “tacizci erkeğin psikolojisini çözdüm” iddiası ve bunu karşılayamayışının yarattığı soruna dikkat çekmiştir (Kıvanç, 2017). Murat Uyurkulak ise oldukça kişisel bir dille yazdığı yazıda Tohumcu’ya destek vermiş; anlatmanın ağır ve sancılı olduğunu, değerlendirme yaparken de yazarın önceki yazdıklarına bakmak gereğini vurgulamıştır (Uyurkulak, 2017). Yazarın yazdığı yazı adına özür dilemesi beklentisi de bu süreçte dile getirilmiştir. Ancak Tohumcu’nun yazının dili ve içeriğine dair herhangi bir özeleştiri yapmaktan öte okurlarının yazıyı sorunlu bulduğuna dair tespiti ve öfkeli kalabalığı affettiğine dair söylemi de tartışmanın bir başka boyutunu oluşturmıştır.

Tepkilerin bir kısmı ise dergi ve editoryal sürece yönelmiştir.

Bir gazetecinin eleştirisi üzerine derginin Twitter hesabından paylaşılan ilk yanıt: “Eserin sahibine eleştirilerinizi yöneltmeyi de bir ara düşünebilirsiniz. Eser ilk önce yazanı bağlar” şeklindedir. Ardından bir özür metni yayımlayan dergi, yazarın kendi deneyimini paylaştığını, bu öznel sürece müdahale etmenin sansür, yüzleşme vs. tartışmalarına yol açabileceği hassasiyetiyle yaklaştıklarını savunmuş, özür açıklaması “Bir travma aktarılırken kullanılan üslup nedeniyle incittiğimiz okurlarımızdan özür dileriz” ifadesiyle son bulmuştur.

Tepkilerin bir kısmı da sanal düzeyden gerçek dünyaya aktarılmış, yazarı erkeklerin ağzından tacizi anlatılırken kadınları incitici küfür ve pornografik dil kullanıldığı, sapıklığın pedofili adı altında örtölmeye çalışıldığı, insani değerlerin aşağılandığı savunusuyla Basın Konseyi’ne şikâyetinde bulunulmuştur. Tohumcu’nun da hazır bulunduğu toplantıda yazar, kitaplarında kadına şiddet konusunu işleyen bir edebiyatçı olduğunu, bu derdi böyle bir dille anlatmak istediğini, dünyada bunun örnekleri olduğunu dile getirmiştir. Konsey, yazının edebi ağırlıklı bir metin olduğunu, “yazının niteliği” ve “yayımlandığı mecra” bakımından Basın Meslek İlkeleri’ne uygunluk değerlendirmesine tabi tutulmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle “şikâyetin yersizliğine” oy çokluğu ile karar verildiğini duyurmuştur (“Tartışma yaratan yazıya”, 2018). 4 Ocak 2018 tarihli bu açıklama, Tohumcu tarafından yine aynı gün Twitter üzerinden paylaşılmıştır.

Çalışma kapsamında yapılan söylem analizinde ilk olarak kategorik bir ayrıma gidilmeye çalışılmıştır. Araştırmada Twitter kitlesinin söz konusu yazıya karşı nasıl bir tutum sergilediği tweet, retweet, katılımcı sayısı ve önemli kişi katılımı şeklinde bölümlere yer verilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Tweetlerin beğenilme sıklığı da değerlendirmeye dahil edilmiştir. Ancak çalışma kapsamında esas önemli değerlendirme, kamusal bir tartışma biçiminde ortaya çıkan, Tohumcu’nun yazısı ve ona verilen tepkiler etrafında gelişen durumun nasıl sembolik bir lince dönüştüğünü ortaya koymaktır. Lince kalkışanın tepki vermedeki hızı, öfkesi ve saldırganlığı, nefretini örgütleyip

vereceği zararı en üst düzeyde tutma gayreti ve bunun için birlik oluşu lincin işleyiş mantığıdır. Kitle, önce linç eder, sonra suçlar, reddeder, şikâyet eder, mahkemeye gider, kendisi suçlanınca inkâr eder vs. Tohumcu olayında da benzer bir süreç yaşanmıştır. Onu kıyasıya eleştiren, ona küfreden, susmasını, artık hiç yazmamasını talep edenler en keskin ucu oluştururken, destek olanlar, onu anlamaya çalışanlar bir diğer grubu oluşturmuştur. Tarafsız olduğu iddiasındaki, “....değilim ama” ile başlayan cümlelerle kendini ifade eden üçüncü grup ise ilk gruba yakın tepkilerini dolaylı biçimde veren kitledir.

Sanal dünyada linç mekanizmasının işleyişi: Duygudan dile, nefretten lince

Literatürde saldırganlık davranışının bir alt türü olarak tanımlanan zorbalık ve ondan türeyen siber zorbalık/saldırganlık kavramı söylemsel alanda ortaya konan şiddet formlarını tanımlamada kullanılmaktadır. Zorbalık, psikoloji alanında çalışmalarda yer bulmakta, ağırlıklı olarak okul çağı çocukları ve ergenlerin şiddet içeren davranışları için kullanılmaktadır. Zorbalık, ya da geleneksel zorbalık, orantısız güç kullanarak bir başkasına zarar verme amacı taşıyan, kasıtlı saldırgan davranışlar olarak tanımlanmıştır. Şiddet uygulayanın davranışının tekrar etmesi ve şiddet uygulayan ile maruz kalan arasında belirgin bir güç dengesizliği, bu tür şiddeti tanımlayıcı unsurlardır (Lerner, 2013: 24). Siber zorbalık ise geleneksel zorbalıktan türeyen ve ondan çeşitli yönlerden farklılaşan bir zorbalık türüdür. (Akca Baştürk, 2017: 4) Bilgisayar temelli iletişim araçları kullanılarak başka birine zarar vermek ya da itibarını zedelemek için yapılan her türlü kasıtlı eylemi ifade etmektedir. Kavram ilk kez 2004 yılında kullanılmıştır. Metin mesajı, resim ya da video klip, telefon görüşmesi, e-posta, sohbet odaları, kişisel web siteleri ve sosyal medya gibi araçların kullanımı ile uygulanmaktadır (Lerner, 2013:27). Kavram, ilişkisel ve dolaylı saldırganlık türü olarak tanımlanmaktadır. Şiddetin, yöneltildiği kişiye yönelik alay, yalan söyleme, aşağılama, kaba ve genel-

leyici yorum yapma, söylentiler yayma, tehdit ya da korkutma içeren saldırgan yorumlar yapma, dışlama, siber taciz ya da siber takipte bulunma gibi çeşitli türleri bulunmaktadır.

Geleneksel zorbalıktan farklı olarak siber zorbalık, şiddet gösterenin anonimliği ve şiddet mağdurunu günde yirmi dört saat taciz edebilme imkânı vermesi ile ayrılır. Anonimlik, sorumluluğu azaltan yönüyle siber araçları kullananların düşmanca ve agresif eylemlerini artırmaktadır (Li, 2007: 1777-1791). Siber zorbalığa özgü nitelikleri dört başlık altında sıralayan Slonje ve Smith, şiddet uygulayanın bir bilgisayar ekranının ardında çoğu kez kendi kimliğini ifşa etmeden şiddete başvurması anlamında anonimliği ilk nitelik olarak tanımlamıştır. Potansiyel olarak çok sayıda seyirciye ulaşma imkânı ikinci belirleyici niteliktir. Eylemin çok sayıda kişiye ulaşabilmesi sebebiyle şiddete maruz kalanı baskı altına alma diğer niteliktir. Şiddet uygulayanın empati eksikliği de bu tür şiddetin son belirleyicisidir (aktaran Lerner, 2013:28-31).

Bu çalışmada bu şiddet biçimi için sanal /dijital linç kavramları kullanılmıştır. Maruz kalan üzerinde ciddi etkilere yol açan bu davranışlar, çoğu kez kolektif bir biçimde icra edilmektedir. İcra sonunda bizlik bilincini oluşturmayı, bir kimlik kazanmayı, bir otorite ardından kanaatini belirtmeyi ve tüm bunları bireysel sorumluluktan bağımsız yapabilmeyi sağlamaktadır. Bu bakımdan sanal ya da gerçek linçler her koşulda bir toplumsal temele, sosyopolitik çerçeveye yaslanmaktadır.

Kitle, çokluk/çoğunluk olmanın verdiği güç duygusuyla, hele “sabrımız taşı” haklılığıyla hukuki ya da başka sosyal kontrollerden azade olduğunu hisseder hale gelmişse, korkutucu bir kolaylıkla bir linç güruhuna dönüşebilir. Kendine kurban bakınır hale gelebilir. Küçük bir yanlış anlama, bir işaret, kimden geldiği bilinmeyen bir emir – ve vururlar “abalı”ya (Bora, 2014: 34-35).

Tohumcu’nun yazısı tam da Bora’nın işaret ettiği, sabrı taşıran bir söyleme verilen tepkidir; hassas noktaya dokunulmuştur. Cinsel taciz üzerine konuşmanın, yazmanın sınırlarını be-

lirleyen sosyal medya kullanıcıları Özkazanç'ın vurguladığı şekliyle bir duyarlılığı ortaya koymaya çalışırken sosyal medya yoluyla bir tür yargılama yapmaktadır. Bu yaklaşım kolayca suiistimal edilerek linç ve cadı avına dönüşmeye açık oluşuyla da kaygı yaratmaktadır (Özkazanç, 2018). Kitlenin tekinsizliğinin bir yansımasıdır linç. Kitle her yeni linçte, kurbanını itham ve ifşa eder. Van Dijk'ın söylemin kurucu misyonu olarak tanımladığı ideolojik zemin de bu zihniyettir bir bakıma. Zira grup kimliğinin edinilmesinde ideolojiler önemli bir işlev görür. Van Dijk'a göre insanları ve toplumu tipik şekilde kutuplaşmış terimlerle örgütleyen ideolojiler, söylem düzeyinde dört temel stratejiye dayanır. Söylem, biz-onlar karşıtlığı üzerine kurulan, olumlu ve olumsuz içerikle tanımlanan bir yapıdan oluşur. Yapının ana çerçevesi "Bizim hakkımıza olumlu şeyler söyle", "Onlar hakkında olumsuz şeyler söyle" talebine dayanır. "Bizim hakkımızda olumsuz şeyler vurgulama" ve tam tersi "Onlar hakkında olumlu şeyleri vurgulama" talebi ise bu yapının diğer iki ayağıdır. Bu dörtlü şema, olumlu özellikleri kendine atfeden, ötekini olumsuz temsille sınırlayan bir bakışın ifadesidir (Van Dijk, 2012: 52).

Çalışmada, yazara ve yazısına yönelmiş tepkiler üç tweet dizisi altında gruplandırılmıştır. İlki, yazarın ve yayımcının derginin yayımlandığını ve yazının bu kapsamda okurla paylaşıldığını duyuran ilk tweetleridir. Buna Twitter kullanıcıları tarafından verilen tepkiler ikinci grubu oluştururken, yazarın bu tepkilere dair yine Twitter üzerinden verdiği cevaplar ve açıklamalar ile bu açıklamaya yapılan itirazlar ise son tweet dizisini oluşturmuştur. Analiz kapsamında 12 Aralık 2017 - 04 Ocak 2018 tarihleri arasını yapılan paylaşımlar ele alınmış, toplamda 299 tweet incelenmiş, alıntılanan tweetler, kullanıcının yazdığı biçim korunarak olduğu gibi aktarılmıştır. Konuyla ilgili 675 retweet ve 1.382 beğeni yapılmıştır. Beğeniler ağırlıklı olarak Tohumcu'ya hakaret içeren söylemlere olmuştur.

Tweetlerin içeriği ele alındığında üç temel bağlam saptanmıştır. Bunlar saldırganlık, taraftarlık ve duyarlılıktır. İçinde hakareti, küfrü, aşağılamayı, itibarsızlaştırma ve değersizleş-

tirmeyi barındıran her tür söylem saldırganlık kapsamında değerlendirilmiştir. İlk verilen tepkiler hayret ve şaşkınlık nidalarını eşliğinde dile gelmiştir. Daha çok dergiye yönelen bu tweetler yazının mide bulandırıcı olduğunu, yazılanların edebî değil çöp olduğunu dile getirmiştir. Tepkilerin özeti şu tweetle betimlenebilir: *dergiyi kapatın allah belanızı versin!* Tepkiler yazarın erkek değil kadın olduğunun öğrenilmesi ardından daha da şiddetlenmiş, Tohumcu'ya yönelen nefret söylemi şu şekillerde ifade bulmuştur:

İğrençsin, ruh hastası, tedavi olman lazım senin, eski porno dergisinde editörlük mü yaptın sen?

Küfür etmek istiyorum sayfalarca. Sırf duyduğum öfkeden oluşan bir canavar yaratmak ve bu şerefsizlerin üzerine yollamak istiyorum. Emegi geçen herkesin allah belasını versin.

Yazıyı okuyunca o otobüsün içinde olup o o...u çocuğunun kafasını tekmeleye tekmeleye otobüsten indirip bir çöp kutusuna atmak geldi içimden.

Saldırı, içinde iğrenmeyi, öfkeyi, suçlamayı ve bunları şiddetle çözmenin yollarını ortaya koymaktadır.

İkinci bağlam ise taraftarlıktır. Ait olunan cemaat ya da gruba, politik görüşe ya da ideolojiye göre verilen tepkiler bu bağlamı oluşturmaktadır. Ötekinden nefret etmeyi, kendini sevmenin bir yolu olarak kurgulayan bu bakış, “birlikte nefret ediyoruz ve bu bizi bir araya getiriyor” (Ahmed, 2004: 118) görüşünün bir ifadesidir. Karşısında durulan her neyse onu düşman ilan eden bu bakış, kendi gibi düşünmeyi de bu düşman saflarına hızlıca dahil etmektedir. Son zamanlarda ülkede sıklıkla karşımıza çıkan kutuplaşmanın en belirgin örneklerinin verildiği mecra olarak sosyal medya, tarafını belli etmenin bir aracı olmuştur. Gerçek hayatta linçlerin çoğunun yöneldiği grup, toplumsal kabullerin, çoğunluğun dışında kalan, norm dışı olan, azınlıkta olan, bu bakımdan öteki addedilen kesimdir: Kürtler, solcular, LBGTİ bireyler, Aleviler, Ermeniler, son dönemde Suriyeliler... Lincin gerekçesi de genelgeçer normla-

ra saldırı yapılması, hassas noktaya dokunulması, kuralı ihlal eden bir sınır aşımının olduğu saptaması ya da bir suç işlendiği iddiasıdır. Sanal dünyadaki linç pratiği de benzer bir örüntüyü tekrar etmektedir. Bu kapsamda Tohumcu'ya verilen tepkilerin ilk kısmı yazının yayımlandığı derginin yayın politikasına yönelmiştir. Sol görüşe yakın bir çizgide yayın yapan, yazar kadrosu da eleştirel/muhafız kişilerden oluşan derginin “*çakma kâğıt parçaları yığını*” olduğu, edebiyatla ilgisi olmayan bu tür yayınların gereksiz yere itibar gördüğü, özgürlük adına bu tür aşırılıkların normal sayıldığı yönünde söylemlerdir. Yazara yönelen eleştiriler ise, yazarın yazarlığına ve kadın kimliğine yönelmiştir. Edebiyatın nitelikleri ve değerine, “gerçek” edebiyatın ne olduğuna dair kesin hükümler ve aşağılamaları da beraberinde gelmiştir.

Yazarının “*Çakma Dostoyeski*” ilan edildiği, “*siz ne ara yazar oldunuz ya!*” diye aşağılandığı, “*yazarlığı bırakır mısınız lütfen*” diye çağrıda bulunulduğu, “*senin gibi yazar olmaz olsun*” diye hayıflanıldığı söylemler neyin ne olduğunu tayin eden, haki-katin bilgisine sahip olan ve kendisi gibi olmayana izin vermeyen, sınır çizen bir iradenin sesidir. Ahmed, bu oluşun nasıl sahip oluşa döndüğünü sorguladığı çalışmasında “öteki”nin çeşitli kimliklerle ortaya çıkan, “biz olmayanlar” olduğunu ve biz olmayan sıfatıyla bizim olanları tehdit ettiğini dile getirir. “Bu ‘ötekiler’, milletin meşru öznesi ve ulusal menfaatlerinin gerçek hak sahibi olan ‘senin’ sahip olduklarını elinden alma tehlikesi arz ederler.” (Ahmed, 2015: 9-10). Neyin gerçek olduğu ve bunu kimin tayin ettiği tam bu çerçevede şekil bulmaktadır; dijital dünyada “biz”in söylemi, gerçek hayatta “biz”in eylemi, “öteki”nin yaşam alanını çeşitli biçimlerde ve çoğunlukla şiddetle sınırlamaktadır. Nefret edilen, hınçla karşılanan, kızılan, varlığı reddedilen kesimlerle ilişki ve ortaya konan tepki, bir tarafıyla “biz” olarak tanımlanan kesimin kimliğine dair de işaretler vermektedir.

Ülkede herkes kendini Bukowski sanarsa olacağı bu. Bitmeyen skandal silsilesidir. Bu tarz dergilerin kalitesini gösterme-

si açısından ibretliktir. Gına geldi. Bu tarz dergileri okumayın. Okutmayın. Önüne gelen yazar oluyor, önüne gelen dergide yazıyor. Sonra ortaya bunlar çıkıyor. Usandık. Bıktık bu saçma sapanlıklardan. Edebiyat bu değil.

Yazara yönelen saldırıların en belirginini ise yazarın politik kimliğine yönelik, konuyla ilgisi olmayan bir saptamanın dile getirilmesidir. *HDP'li ruh hastası, şaşırmadım HDP'ye destek olan organizasyonlar ile Bavul dergisine sponsorların aynı kaynaktan beslendiğine...* Linç mekanizmasının tipik şablonudur bu: genelleyici, saldırgan ve nesnel dayanaktan yoksun, konuyla ilgisi olmayan bir saptama yapıp bunu dolaşıma sokmak, herkesin üzerinde büyük oranda uzlaşacağı bir düşman seçmek ve konuyu o düşmanla ilişkilendirmek ve bu yolla safları belirlemek. Bundan sonra sadece iki taraf vardır: dostlar ve düşmanlar, bizden olanlar ve bize karşı olanlar... Bir de bu düşmanları besleyen kökü dışarıdalar, dış mihraklar, bölücüler...

Düşman olunan iç mihraklardan biri de içimizdeki kendini aydın sayan çokbilmişlerdir. Bu yönde verilen tepkiler kesif bir hıncın bir yansımasıdır. Rövanşist bir dille ifade bulan bu bakış, kendisinin o kesim tarafından aşağılandığı kabulüne dayanır ve söylemini de bu çerçevede kurar. Hak etmedikleri konumları işgal ettiğini düşündükleri "entel"lere haddini bildiren bu kitle, ülkenin asıl sahibi olarak gerçekleri de ilan etmektedir.

Entel dantel duyar kasmayın kimse. Bunlara söylenecek en güzel şey O...u Çocuklarınsınız demek olur.

Bu taciz kavramından senin gibi kadın yazar müsveddeleri çok ekmek yedi. Senin ve senin gibilerin kasık müptelâlığını edebiyat kisvesi altında pazarlamanız mide bulandırıcı. Allah'ın çomar entellektüelleri sizi.

Bu tür tepkilerin gündelik siyasetle ve iktidar anlayışıyla bağlantısı kurulmadan anlaşılması olanaklı değildir. Nefret edilen, bu nefretle kendini var eden kitleler, otoriter bir önderin örtük ya da açık liderliğinde haklı tepkisini de vermekten geri dur-

mamaktadır. İşler yolunda gitmiyorsa sebebi onlardır: “Toplumdaki bütün aksaklık ve kötülüklerin yansıtılabileceği, kendi önceliklerini toplumun genel esenliğinin üstüne yerleştirdiği varsayılan günümüz yahudisi (kendi ideolojik sistemimizin tutarsızlığını gidermenin bir yolu olarak ideolojik yahudi figürü) katına epeydir eğitilmiş seçkinler, tuzu kuru tahsilliler, batılı değerlere göre yaşayan halktan kopuk aydınlar yerleştirilmiş durumda.” (Özmen, 2018)

Tweetlere yönelik son bağlam ise duyarlılıktır. Kendini tüm duyarlılıkların tek temsilcisi olarak ilan edenlerden oluşan bu grup eleştirel olduğu kabulüyle hareket etmektedir. Diğerleri gibi linç etmem ben, linçe kalkışına müdahale ederim, dahası ve en önemlisi neyin ne olduğuna ben karar veririm diyen kesimin sesidir. Tarafsızlık, adalet ve nesnellik bu grubun iddiasıdır. İşleyiş mantığı şudur: konu yasal bir zemine çekilir, hak ve sorumluluklar hatırlatılır, yapılması gerekenin ne olduğu net bir biçimde vurgulanır, aksine kesilecek ceza da yine grup tarafından tayin edilir.

İğrenç bir yazı. Sevgili editörleri ne iş yapar bu bavuldergi(nin). Derhal bu sayı toplatılmalı hatta yakılmalı. Gerçekten iğrenç ya midem bulandı. Allah ıslah etsin sizleri.

Ardından takipçilerine yapılması gerekeni hukuk çerçevesinde açıklamaya girişir:

Çağdaş bir ülkede bu suçtur ve yargılanırsın. Rahat ol burası Yeni Türkiye!

Ülkenin hali de bu tür yazıların eseridir. *Sonra gazeteciler dergi çıkaranlar niye hapiste*, diye yazar bir Twitter kullanıcısı. Bir diğeri de *Basın özgürlüğünün zararları* diye özetler durumu. Daha sakın ve sağduyulu bir değerlendirme yaptığı düşüncesiyle kendini ifade eden bir başka kullanıcı ise yazısını hakaretle noktalamaktadır:

açıklaması şu; 12 eylül sonrası edebiyat ve sanatta önü alınmamış durağanlık, gerileme hatta bazen marjinal olacağım gü-

düsüyle iğrençleşme! bizim memlekette gerici çokluğu kadar ilerici görünümlü gerzekte çok...

Politik bir bakış açısı, ideolojik her tür değerlendirme tweetlerde kendini göstermektedir. Olumsuz olanların hepsi “biz”den olmayanın hanesine küfür, hakaret, aşağılama olarak yazılır, olumlu değerler ise bizim tarafındır. Duygular yoğunudur ve tepkiler de bu duygulara dayandırılır. Hınç ve haset lincin kardeşidir. Bastırılan, öfke uyandırır da tepki verilmeyen her şey, içeride gömülü olarak bekler, intikama, Nietzsche’nin köle ahlâkı diye tanımladığı hınca dönüşür. Sırası geldiğinde o da “haklı” tepkisini gösterecektir. Bu bazen linç edilene yönelen bir tekme olur, bazen bir tweet.

Hınç, başkalarına karşı duyulan kızgınlık, garez, intikam, haset, kötüleme ve değersizleştirme olarak da tanımlanır. Ancak hıncı karakterize eden ve onu farklı öfke biçimlerinden ayıran nokta, iktidarsızlık ve tıkanma halinin varlığı ve bu olumsuz hislerin tekrar edile edile bir düşmanlık devinimi yaratması, bilincin kendi kendini zehirlenmesidir (Scheler, 2004: 12). Nietzsche, Hıristiyan ahlâk anlayışında sıradan olanın, yığın, kölenin ahlâki başkaldırısında hıncın yaratıcı rolünden bahseder. Yaratıcı hale gelip değerler doğurmaya başlayan hınç, değer yaratma işini soylu ahlâkın evetleme üzerine kurduğu kabul yerine, dışta olana, farklıya, kendi olmayana “hayır” diyen bir reddediş üzerine kurulmuştur (Nietzsche, 2008: 51). Kendini intikamla avutanların aracı olarak ortaya çıkan hıncın en temel özelliği, değer yaratma işinde bir tersyüz olma yaratmasıdır. Bunu da kendini hep başkaları ile kıyaslayarak yapmaktadır.

Bu etkinin toplumsal dünyadaki yansıması ideolojik bir perspektife de dayanan hınçlı, intikam dolu insandır. İdeolojisi kendi gibi olmayanı dışlayan, ötekini düşman olarak yaftalayan, kendi milliyetini, çoğunluğun sesini kendine temel alan bakış açısıdır. Bu bakış açısına sahip kitle, bir nefret figürünü bulup çıkarmak, onu kötüleyerek kendini asli, yegâne, makbul hale getirmek, azınlık olana, farklı olana tepkisini yönelt-

mek, kendini oranın mutlak sahibi ve doğruların temsilcisi ilan etmekten kaçınmaz. Hassasiyetini her daim vurgulayan sanal ya da gerçek kitlelerin dayanağı da korkuyla, nefretle, öfkeyle ve kaybetme endişesiyle sınırlanan düşmanca duyguların toplamıdır. Medya, kitle iletişim araçları, gazeteler ve çağın yeni medyası olarak tanımlanan dijital dünya da bu ayrımcı ve yıkıcı söylemin yeni ifade alanını oluşturmaktadır.

Direk, sosyal medyanın günümüz dünyasında etkinliğinin, kamusal alanın özgürleştirici yönünü büyük oranda bastırıldığını, kanaatlerin olguların önüne geçtiğini; bu durumun da kamusal alanda sinizmin hâkim olmasına sebep olduğunu savunur. “Sinizm, herhangi bir şeyin doğru olduğuna inanmayı reddetme veya en olmayacak şeylerin bile doğru olduğuna hiç araştırma yapmadan inanmaktır” (Direk, 2019: 5). Bu durum, kamusal alana dair bir yanılsama yaratır ona göre. Sosyal medya insanların birbirini etkileyerek toplumsal dönüşümü oluşturmayı hedefledikleri bir ortamsa, “Nasıl yaşamalı, nasıl davranmalı, nasıl hissetmeli? Sanki bu sorulara eleştirel bir etkileşim içerisinde bulunarak birlikte karar verebileceğiz; bireyleri değiştirerek toplumsal bir değişim meydana getirebileceğiz sosyal medyada. Adeta kamusal alan diye bir şey hâlâ varmış gibi bir yanılsamaya kapılabilir insan...” (Direk, 2019: 6)

Sonuç

Kamusal alanın belirleyici yanı, farklı görüşlerin ortaya atılabildiği çeşitli ve çoksesli bir tartışma ortamı oluşturmak, herkesin bu alanda temsilini sağlamaksa, dijital dünyanın bu amaca ulaşmada etkin olduğu söylenmelidir. Geleneksel medyaya kıyasla her bir katılımcının aktif olduğu, her bireye hitap edebilecek çeşitliliği sunan bu mecra, kendine ait yeni bir dil ve anlam dünyasını hızla üretmektedir. Diğer yandan bu mecra tartışılan herhangi bir konunun nesnel bir bilgiye dayanıp dayanmadığının belirsizliği yanında herhangi bir tartışmanın kamusal bir niteliğe sahip olup olmadığı ise artık neredeyse sorgulanmamaktadır. Ortak meselelerin müzakere edildiği,

bağımsız ve eşit bireylerin katıldığı, kapsayıcı, eleştirel bir tartışma ortamı olarak tanımlanan kamusal alan, yerini herhangi bir tartışmanın kısa sürede bir yargılamaya hatta lince dönüştüğü bir hale bırakmıştır. İtibarsızlaştırmaya yönelik her söylemsel saldırı, bir düşmanlaştırma pratiği yaratmaktadır. Arka planında hıncın, hasedin, öfkenin, güvensizliğin, eşitsizliğin yattığı bu tür saldırılar, bir gündelik yaşam rutini olarak kabul edilmekte, birini hedef göstermeye, bir günah keçisi ilan etmeye, sonucunda sembolik bir lince yol açmaktadır. Şiddet, yazının, sözün imkânları ile icra edilmektedir. Tohumcu olayında, kadın bir yazarın cinsel taciz deneyimini tacizci bir erkeğin ağzından anlatışı, hassasiyetle yaklaşılmalı bu konunun çevresinde çifte linç süreçlerine yol açmıştır. Yazarla tamamen zıt politik görüşleri paylaşanların saldırgan söylemleri yanında “gerçek” edebiyat, “gerçek” kadınlık dersi verip bunu yine yazara yakın bir dünya görüşü etrafında yapanlar da söylemlerinin şiddetten uzak olmasını sağlayamamıştır. Yazara ve yazıya sahip çıkanların söylemi de benzer bir dilden nasibini almıştır. Konuşmak saldırmadan, eleştiri, hakaret ya da aşağılama olmadan mümkün olamamaktadır. Sonuçta ortaya çıkan ise herkesin kendi sanal cemaatinde kendini doğru, ilkeli ve haklı ilan ettiği, olumluysa kendi hesabına yazdığı bir taraftarlık dünyasıdır. Böyle bir ortamın varlığı ise herhangi bir kamusal tartışmanın hakkıyla yapılmasının imkânlarını en başından bertaraf etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2004), *Affective Economies, Social Text*, cilt 22, sayı 79, s. 117-139, https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117.
- (2015), *Duyguların Kültürel Politikası*, S. Komut (çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Akca, Baştürk, E. (2017), “Siber Zorbalık Kavramı, Türleri ve İlişkili Olduğu Faktörler: Mevcut Araştırmalar Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Academic Journal of Information Technology*, sayı 30, s. 2-20, doi: 10.5824/1309-1581.2017.5.001.x, http://www.ajit-e.org/?menu=pages&rp=details_of_article&rid=285
- Bora, T. (2014), *Türkiye’nin Linç Rejimi*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Castells, M. (2008), *Enformasyon Çağı: Ekonomi Kültür ve Toplum, Cilt 1: Ağ Toplumunun Yükselişi*, E. Kılıç (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Çelenk, Z. (22 Aralık 2017), "Taciz, eleştirici, özür ve linç", *Gazete Duvar*, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/12/22/taciz-elestiri-ozur-ve-linc/>
- Çelik, H. ve Ekşi, H. (2008), *Söylem Analizi*, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, sayı 27, s. 99-117.
- Direk, Z. (2019), "Utanç Politikası", *Varlık Dergisi*, sayı 1347, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 4-12.
- Eagleton, T. (2011), *İdeoloji*, M. Özcan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, N. (2004), "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştiresine Katkı", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), M. Özbek ve C. Balcı (çev.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 103-132.
- Fairclough, N. (2001), *Language ve Power*, Londra: Longman Publishing.
- Habermas, J. (2004), "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der. ve çev.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 95-102.
- Inceoglu, Y. ve Sözeri, C. (2012), "Nefret Suçlarında Medyanın Sorumluluğu: 'Ya sev ya terk et ya da...' ", *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları*, Y. Inceoglu (der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 23-37.
- Kejanlıoğlu, B. (2004), "Medya Çalışmaların Kamusal Alan Kavramı", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 689-713.
- Kıvanç, Ü. (21 Aralık 2017), "Yazar, dergi, tepki: hepimiz kusursuz", P24, https://www.google.com/url?q=http://www.platform24.org/yazarlar/2648/yazar-dergi--teпки--hepimiz-kusursuzuz&source=gmail&rust=1541094342293000&usq=AFQjCNE7sa_LnHyO_8clI7LMKhG-ccPUkg
- Lerner, D. (2013), "The Structure of Cyberand Traditional Agression: an Integrated Conceptualization", yayımlanmamış doktora tezi, ABD: Arizona State University.
- Li, Q. (2007), "New bottle but oldwine: A research of cyberbullying in schools", 1-15, <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.520.3422&rep=rep1&type=pdf>
- Nietzsche, F. (2008), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, A. Inam (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Özbek, M. (2004), "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 18-89.
- (2004), "Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 443-499.
- Özkazanç, A. (6 Eylül 2018), "Biz Feministler vs Avital Ronell: Trajik Bir Cinsel Taciz Olayı", *Viraverita*, <https://viraverita.org/yazilar/biz-feministler-vs-avital-ronell-trajik-bir-cinsel-taciz-olayi>
- Özmen, E. (11 Temmuz 2018), "Nefret Etmeyi Seviyorum, Bana Büyük Bir Güç Veriyor", *Birikim*, <http://www.birikimdergisi.com/haftalik/8988/nefret-etmeyi-seviyorum-bana-buyuk-bir-guc-veriyor#.W9n8IJMzbiU>
- Scheler, M. (2004), *Hınç*, A. Yılmaz (çev.), İstanbul: Kanat Kitap.
- Tilly, C. (2010), *Kolektif Şiddet Siyaseti*, S. Özel (çev.), Ankara: Phoenix Yayınları.
- "Tartışma Yaratın Yazıya Basın Konseyi'nden Karar" 4 Ocak 2018, *Odatv.com*, <https://odatv.com/tartisma-yaratan-yaziya-basin-konseyinden-karar> 0401181200.html

- Tohumcu, A. (20 Aralık 2017), "Aslı Tohumcu'dan Açıklama", *Gazete Duvar*, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2017/12/20/asli-tohumcudan-aciklama/>
- Törenli, N. (2005), *Yeni Medya, Yeni İletişim Ortamı*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (1983), M. Canpolat (der.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uyurkulak, M. (21 Aralık 2017), "Bırakın düzülenler anlatsın!", *Gazete Duvar*. <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2017/12/21/birakin-duzulenler-anlatsin/>
- Van Dijk, T. (2001), "Critical Discourse Analysis", *The Handbook of Discourse Analysis*, D. Tannen, H.E. Hamilton ve D. Schiffrin (der.), Oxford: Blackwell Publishing, s. 353-371.
- (2006), *The Network Society*, Londra: Sage Publications.
- (2015), "Söylem ve İdeoloji", *Söylem ve İdeoloji*, B. Çoban ve Z. Özarslan (der.), B. Çoban (çev.), İstanbul: Su Yayınları, s. 15-100.

İdam Cezası Karşıtı Bir Osmanlı Münevveri: Ahmed Midhat Efendi

EBRU AYKUT

Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) iki yüzü aşkın yayımlanmış eseri ve sayısız gazete yazısıyla Osmanlı matbuatının şüphesiz en velut kalemlerinden biridir. Yaşamöyküsüne aşina olanlar, 1873'ten itibaren ömrünün üç senesini Rodos'ta sürgünde geçirdiğini de bilir muhakkak. Ahmed Midhat otobiyografik kitabı *Menfâ*'da, sürgün edilme gerekçesinin –en azından resmî kayıtlara geçtiği haliyle– “gazetecilik ve neşriyat-ı muzırrada bulunmak” olduğunu söyler (1876: 77-78, 85).¹ Sözü edilen “muzır” neşriyat, 1872-1873'te *Dağarcık* mecmuasında kaleme aldığı “Velâdet”, “Duvardan Bir Sadâ” ve “İnsan-Dünyada İnsanın Zuhûru” başlıklı bir dizi makaledir.² İnsanın maymundan tü-

- 1 Ahmed Midhat Efendi, Yeni Osmanlılar'ın önemli isimlerinden Namık Kemal, Ebûzziya Tevfik, Nuri ve İsmail Hakkı Bey'le aynı gün tutuklanarak sürgün edilir. Ancak düşünce ve davada Yeni Osmanlılar'la bir irtibatı olmadığı için, nasıl olup da onlarla birlikte cezalandırıldığını anlayamaz. Keza Ebûzziya Tevfik de bu duruma mana veremez ve gazetecinin “Darvinizm Makalesi” ve “Duvardan Bir Sadâ” başlıklı yazılarından dolayı dinsizlikle suçlanması sürgün sebebi olabileceğini ileri sürer (1973: 511).
- 2 Ahmet Hamdi Tanpınar'ın iddiasına göre Ahmed Midhat'ın *İbret* gazetesinde yayımlanan bir yazısında kullandığı “millet-i metbûa” (tabi olunan/hâkim olan millet) ifadesi de sürgün sebeplerinden biridir. Hatta Ebûzziya Tevfik'in *Yeni Osmanlılar Tarihi*'nde naklettği bir hadiseye atıfla, bu ifadenin devlet ricalinin nasıl kızdırdığından bahseder (1956/1988: 450). Oysa “millet-i metbûa” ifadesi her ne kadar *İbret*'in kapatılma sebeplerinden biri olsa da (bkz. *Takvim*-

reyişi ve Lamarkçı evrim kuramına değinen bu makaleler, *Basiret* gazetesinde ilki imzasız yayımlanan, fakat daha sonra ulema-dan Harputlu Hoca İshak Efendi'ye (1801-1892) ait olduğu or-taya çıkan iki yazıda yerden yere vurulur.³ Dahası Ahmed Mid-hat, devletin nizamına ve İslâmiyet'in esaslarına karşı gelmek-le suçlanarak açıkça hedef gösterilir (1873a: 1-2 ve 1873b: 2).

Ahmed Midhat Efendi'nin "küfür"le itham edilmesine yol açan fikirleri yukarıda zikrettiğim üç makalede dile getirdik-leriyle sınırlı değildir aslında. Hoca İshak Efendi'nin ilk ten-kit yazısı (1873a) ve Ahmed Midhat'ın buna cevaben kaleme aldığı metinden (1873g) anlaşılacağı üzere, yazarın yine *Dağarcık*'ta yayımlanan bir başka yazısında idam cezasının lağvı-nı savunması, şahsına yönelik taarruzun üzerinde hiç durulma-yan bir diğer önemli sebebidir.⁴ "Cezâ-yı İdam" (1873b) başlık-lı bu yazının girişinde Ahmed Midhat idam cezasına karşı ol-duğunu açıkça söyler; ancak kimseyi bu fikrin doğruluğuna ik-na etmek gibi bir maksadının olmadığını da hemen ilave eder. Amacı daha ziyade kamuoyunu idam cezası lehine ve aleyhine

i *Vekâyi*, no. 1568, 6 Nisan 1873, 1), Ebûzziya Tevfik'in anlattığı olayda Ah-med Midhat'ın ismi dahi geçmemektedir. Bkz. Ebûzziya Tevfik (1973: 500-503). Ayrıca söz konusu ifadenin yer aldığı "İki İmzalı Bir Varaka" başlıklı ya-zı imzasız yayımlandığı gibi, metin içinde yazının Ahmed Midhat'a ait olduğ-u-nu gösteren bir emare de yoktur. Bkz. *İbret*, no. 130, 3 Nisan 1873, 1-2. Dolayısıyla literatürde sıkça alıntılanan Tanpınar'ın bu savına şüpheyle yaklaşmak icap ediyor. Tanpınar'ın Ahmed Midhat'ı ve eserlerini ele alış biçimini eleştiren önemli bir yazı için bkz. Köroğlu (2006: 329-337).

- 3 İshak Efendi'nin imzasız yayımlanan ilk yazısından sonra Ahmed Midhat *Basiret*'e bir mektup göndererek "molla efendi"nin isminin ilân edilmesini istemiş (bkz. *Basiret*, no. 866, 4 Mart 1873e, 2), bunun üzerine İshak Efendi ikinci ya-zısında kimliğini açıklamıştır. Hoca İshak Efendi, zamanın önemli din âlim-leri arasındadır. Meclis-i Maarif üyeliği, Isparta ve Medine kadılığı gibi devlet memuriyetlerinde bulunduktan sonra uzun süre padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerine (Huzur Dersleri) katılmış, Hristiyanlığa ve misyonerliğe karşı kitaplar yazmıştır (Kara, 2000: 531-532).
- 4 Ahmed Midhat, Hoca İshak Efendi'ye cevaben kaleme aldığı "Redd-i İtiraz ve İzah-ı Hakikat" (1873g) başlıklı metni üç bölüm halinde yazarak ilk bölümde "Velâdet" ve "Duvardan Bir Sadâ", ikinci bölümde "Dünyada İnsanın Zuhûru", üçüncü bölümde ise "Cezâ-yı İdam" başlıklı yazılarının savunusunu yapar. Buna rağmen *Dağarcık* üzerine tez yazarak dergideki tüm yazıları Latin harfle-rine aktaran Koray Sandoğan dahi "Cezâ-yı İdam"ı "yerel olmayan" bir konu-da "bilgilendirme amacıyla" kaleme alınmış bir yazı olarak değerlendirmiştir (2014: 17).

olan fikirlerle tanıştırmak, bu hususta okurları kendi kanaatlerini oluşturmaya davet etmektir. Hatta sırf bu sebeple yazısını tek bir görüşün mütalaasına hasredilen bir “bend-i mahsus” değil “muhavere” tarzında, yani idam cezasını savunan bir hâkimle bu cezaya karşı çıkan bir avukatın karşılıklı konuşmaları şeklinde kurguladığını ve her iki görüşe aynı nispette söz hakkı tanıdığını vurgular (134). Ancak bu tarafsızlık jestine rağmen, hâkime nazaran çok daha güçlü ve ikna edici bir tonla ses verdiği avukat vasıtasıyla, idam cezası lehine olanlardan ziyade aleyhine olan görüşleri öne çıkarmadan edemez. Öyle ki sonunda hâkime geri adım attırır ve avukata hitaben “Söylediğiniz sözler beni düşündürecek kadar kuvveti haizdir” dedirtir (138). Nihayet yazısını bitirirken idam cezası üzerine kamusal bir tartışma başlatma muradını dile getirerek, muhavereyi okuduktan sonra hâkimin tarafını tutan olursa *Dağarcık*’ın sayfalarının elbette bu görüşlere açık olduğunu, ancak böyle bir durumda kendisinin avukatın yanında saf tutup cevap vermekten geri durmayacağını belirtir (138).

Hukuk eğitimi görmemiş olmakla birlikte, Carter V. Findley’in ifadesiyle her şeyden biraz anlayan ve her konuda söyleyecek sözü olan “hüküm sahibi” bir gazeteci-yazar olarak Ahmed Midhat Efendi (1999: vi), tespit edebildiğim kadarıyla idam cezası aleyhine açıkça fikir beyan eden, üstelik bu cezanın lağvının şer’i hukuka rağmen Osmanlı topraklarında da mümkün olabileceğini ileri süren ilk Osmanlı münevveridir. Burada inceleyeceğim “Cezâ-yı İdam” başlıklı yazı etrafında cereyan eden polemik ise, idam cezası ve kısas üzerine Osmanlı basınında yer bulan ilk kamusal tartışmadır.⁵ Aşağıda meseleyi

5 Kamusal olmamakla birlikte idam cezası üzerine bir başka polemik, 1887 yılı Ocak ve Şubat aylarında Beşir Fuad (1852-1887) ile Selanikli Fazlı Necib (1864-1932) arasındaki özel mektuplaşmalarda cereyan etmiştir. Beşir Fuad’ın 1885’te yayımladığı Victor Hugo hakkındaki eleştirel monografinin ardından dönemin edebiyat çevrelerinde başlayan romantizm-realizm (hayaliyûn-hakikiyûn) tartışmasında Fazlı Necib, Beşir Fuad’ı destekler. Ne var ki tıpkı Hugo gibi idam cezasının lağvını savunan ancak onun bu cezaya karşı çıkarken öne sürdüğü argümanları “fen ve hakikat”e uygun bulmadığı için eleştiren Beşir Fuad’dan bu konuda farklı düşünmektedir. Mektuplarda Beşir Fuad Hugo’nun argümanlarını çürütüp bunlar yerine realist argümanlar önerirken, Fazlı Ne-

ele almadan evvel, Ahmed Midhat'ın söz konusu yazısında argümanlarını hangi hukuki ve dinî referanslara dayanarak inşa ettiğini anlayabilmek için iki husus üzerinde duracağım. Bunlardan ilki, Avrupa'da 18. yüzyılın ikinci yarısında hararetlenen ceza reformu tartışmaları içinde idam cezası aleyhine dile getirilen görüşler; ikincisiyse 1830'ların sonundan itibaren geniş çaplı merkezî reformlarla büyük bir dönüşüm geçiren Osmanlı ceza adalet sisteminde kısas ve idam cezasının yeri.

Keyfilik karşısında zaruret: Avrupa'da ceza reformu

Montesquieu (1689-1755), *Kanunların Ruhu Üzerine* (*De L'Esprit Des Lois*, 1748) adlı yapıtıyla Avrupa Aydınlanma düşüncesinde ceza reformu tartışmalarının öncüsü kabul edilir. Bu konuda sistematik bir felsefe geliştirmemiş olmakla birlikte Montesquieu, Fransız ceza hukuk sisteminin aksaklıklarından yola çıkarak hâkimlerin geniş takdir yetkilerinin standardize edilmiş kapsamlı ceza kanunlarıyla sınırlandırılması gerektiğini savunmuş, Cumhuriyet'e değil despotik rejimlere yakıştırdığı sert cezaları ve sorgu sürecinin parçası olan adli işkenceyi kıyasıya eleştirmişti (Carrithers, 1998: 213-214; Masur, 1991: 51). Ona göre zarurettten doğmayan her ceza zorbalık demektir (Montesquieu, 1748/2002: 316). İlimli hükümetlerde iyi bir yasa koyucunun hedefi, suçluyu cezalandırmaktan ziyade suçun önünü almak olmalı, bunun için cezalar suçun mahiyetiyle orantılı bir biçimde tayin edilerek lüzumsuz şiddetten kaçınılmalıydı (82 ve 189). Bu prensip doğrultusunda Montesquieu, örneğin ahlâka karşı işlenmiş suçlarda topluluktan dışlanma, teşhir ve nakdi ceza gibi müeyyidelerin yeterli olduğunu söylüyor, idam cezasını ise yalnızca yurttaşların can güvenliğini ihlal eden suçlarla sınırlı kalmak üzere doğal bir zaruret olarak nitelendiriyordu (190-191).

Kanunların Ruhu'nda öne sürülen ve pek çoğu daha sonra diğer ceza reformcularına da ilham verecek olan bu fikirler, *Ancien Régime*'in kurlsız, keyfî ve suiistimale açık yönetim ve ceza-

cib idam cezasının gerekliliğini savunur. Tartışmanın detayları hakkında bkz. Beşir Fuad (1999: 496-497, 501-504 ve 509-511).

landırma sistemine yönelik bir tepkiydi (Foucault, 1979: 78-79; Rusche ve Kirchheimer, 2003: 73). David Garland'ın belirttiği gibi, 15. ve 17. yüzyıllar arasında erken modern devletleri karakterize eden sert cezalar her şeyden önce bu devletlerin siyasi bakımdan zayıf ve istikrarsız olmasından kaynaklanıyordu. Henüz merkezileşme sürecini tamamlamamış, polis gücü, hapishane sistemi ve gelişkin bir adli teşkilattan yoksun Avrupa devletleri için ifrat derecede şiddet içeren ve bir gösteri gibi sahnelenen idam cezalarının, gerek egemenlik performansı sergilemek gerekse suçu kontrol altında tutabilmek bakımından sembolik ve pratik bir işlevi vardı (2011: 36-38). Bir başka deyişle, siyasi bir ritüel olarak anlaşılması gereken ıstıraplı ve kamuya açık infazlar, adaleti sağlamaktan çok iktidarı görünür kılmaya, egemenin suçla bir anlığına sarsılan otoritesini yeniden tesis etmeye yarıyordu (Foucault: 1979: 47-49). 17. yüzyıldan itibaren ise devlet gücünün ve istikrarının artışıyla eşzamanlı olarak bu infaz yöntemleri büyük ölçüde terk edilmeye başlandı (Garland, 1993: 228). Örneğin Amsterdam'da bir mahkûmun kazığa bağlanıp yakılarak idamı son defa 1689'da gerçekleşirken, Almanya'da boynu kılıçla vurma 18. yüzyılın başında en yaygın infaz yöntemi haline gelmiş (Ward, 2015: 6); Fransa, Savoy ve Prusya'da idam edilenlerin bedenlerini teşhir etme geleneği 18. yüzyılın ortasından itibaren yasaklanmıştı (McGowen, 2011: 109).

Pek çok tarihsel araştırmada, cezalandırma biçimlerinde yumuşama ve insanileşme olarak nitelendirilen bu dönüşümün Norbert Elias'ın teorize ettiği "uygarlaşma süreci"yle, Avrupalı seçkin zümreler arasında ortaya çıkıp uzun vadede topluma sirayet eden yeni toplumsal duyarlılıklarla –örneğin insan haysiyetine değer atfedilmeye başlanması, hayatın bedensel fonksiyonlar ve ölümü de ilgilendiren farklı alanlarının mahremleşmesi, duygular ve saldırganlık dürtüsü üzerindeki özdenetimin bir medenilik nişanesi olarak ehemmiyet kazanması ve buna paralel olarak toplumda bireysel şiddetin azalmasıyla– ilişkili olduğu ileri sürülür (Garland, 1993; Hammel, 2010; Ruff, 2011; Spierenburg, 1984). Ayrıca ağır bedenî cezalar ve idamın yerini zaman içinde kürek, kolonilere sürgün ve hapis gi-

bi mahkûmun emeğinden faydalanmaya yönelik cezalandırma biçimlerinin almasını, toplumsal ve iktisadi koşulların değişimine paralel olarak emek gücünün değer kazanmasıyla izah edenler de vardır (Rusche ve Kirchheimer, 2003). Ancak sebebi ne olursa olsun, cezalandırmada görülen bu biçimsel yumuşamanın ceza kanunlarına yansımadığını belirtmek gerekir, en azından 19. yüzyıla kadar (Ward, 2015: 3). Nitekim Fransa'da 1670'te yürürlüğe giren kraliyet emirnâmelerine bakılırsa cinayet, vatana ihanet ve şekavet gibi ağır suçların yanı sıra kundakçılık, kürtaj, intihara teşebbüs, dolandırıcılık, homoseksüellik ve bazı hırsızlık türleri dahi idam cezası gerektiriyordu. Aynı dönemde İngiltere'de "kanlı yasa" olarak bilinen Waltham Black Act (1723), ekseriyeti mülkiyete karşı işlenen suçlarla ilgili iki yüze yakın fiili, 1734 tarihli İsveç Ceza Kanunu ise altmış sekiz fiili ölüm cezasına müstahak suçlar arasında tanımlamıştı (Carrithers, 1998: 218; Ruff, 2011: 120). Dolayısıyla Montesquieu ve onu müteakip Rousseau, von Sonnenfels ve Romilly gibi Aydınlanma çağının önemli hukukçu ve düşünürleri idam cezasının mümkün mertebe sınırlandırılmasını savunurken, hem şiddetin görünürlüğünün hem de siyasi bir enstrüman olarak buna duyulan ihtiyacın halihazırda azaldığı bir tarihsel konjonktürde, ceza kanunlarında cisimleşen bu sertlik ve keyfiligi hedef alıyorlardı.⁶

"Suçlar ve cezalar hakkında"

Yukarıda zikredilen isimler bir yana, Avrupa ve Kuzey Amerika'da reform çağrılarına ivme kazandırarak idam cezası tartış-

6 Jean Jacques-Rousseau (1712-1778) *Toplum Sözleşmesi*'nde (1762) yasaları ihlal ederek suç işleyen bir yurttaşın topluma savaş açmış sayılacağını, dolayısıyla artık yurttaş değil ölüm cezasına müstahak bir düşman gibi muamele görmeyi hak edeceğini vurgular, ancak bu cümlelere şu şerhi düşerek: "Hiçbir kötü insan yoktur ki, şu ya da bu işi yapacak biçimde yararlı duruma getirilemesin. Yaşamayı tehlikeli olmayanı öldürmeye, ibret için bile olsa, kimsenin hakkı yoktur." (1762/1999: 73). Avusturyalı hukukçu Joseph von Sonnenfels (1732-1817) ve İngiliz hukukçu Sir Samuel Romilly de (1757-1818) idam cezasının yalnızca belli mücbir koşullar altında, en ciddi suçlar için uygulanmasından yanadır (Hammel, 2010: 58; 89-90).

malarına damga vuran metin, Milan'da *Yumruklar Akademisi* (*Accademia dei pugni*) adıyla bilinen küçük bir entelektüel çevrenin müdavimi, hukuk eğitimi görmüş genç bir İtalyan asilzadenin, Cesare Beccaria'nın (1738-1794) kaleminden çıkacaktı (Hammel, 2010: 55; Harcourt, 2014: 40). *Akademi*'de yürütülen tartışmalardan doğan ve 1764'te *Suçlar ve Cezalar Hakkında* (*Dei Delitti e Delle Penne*) başlığıyla ilk basımı imzasız yayımlanan bu metnin en asli meselesi, cezalandırma yetkisini elinde tutan iktidarın nasıl sınırlandırılacağını ve cezalandırmanın amacını tartışmak; Foucault'nun genel olarak tüm Aydınlanma Çağı reformcularına atfen söylediği gibi, "daha az değil, daha iyi", etkin, hesaplı ve ayrıntılı biçimde denetleyip yaptırım uygulayacak bir cezalandırma siyasetinin ana ilkelerini belirlemektir (1979: 78-82). Bu çerçevede Beccaria öncelikle mücrime bedel ödetmeye, yani işlenen suça kısasa kısas ilkesiyle misilleme yapmaya dayalı cezalandırma mantığını sorguluyor, tıpkı Montesquieu gibi cezalandırmada esas maksadın, bir suçlunun kendi yurttaşlarına daha fazla zarar vermesini önlemek ve başkalarını suç işlemekten caydırmak olduğunu söylüyordu (Beccaria, 1764/2016: 69-70). Ona göre fayda-zarar muhasebesi yapan rasyonel bir varlık olarak insanı suç işlemekten alıkoymak için "cezanın yol açtığı acının suçun sağladığı yarardan çok olması yeterli" idi (131). Aynı doğrultuda Beccaria, suç işlenmesini engelleyecek caydırıcı unsurun cezaların ağırlığı değil kaçınılmazlığı olduğunu savunuyordu (129). Kaçınılmazlık fikrinin yurttaşların zihninde yer etmesi, yani cezanın işlenen suçun zorunlu ve şaşmaz bir neticesi olarak görülmesi içinse, her cezanın suçun doğasına uygun olması, hiç gecikmeden verilmesi (101-103) ve kanunların herkesin anlayacağı şekilde sade ve açık bir dille yazılması şarttı (41). Böylelikle insanlar kendi edimlerinin sonuçlarını önceden kestirebilecek, cezanın kaçınılmazlığını da hesaba katarak suça meyletmeyeceklerdi.

Beccaria'nın idam cezasının adilliği ve yararını sorgularken öne sürdüğü argümanlar da cezalandırmanın amacı üzerine yaptığı tahlilden ve bunu çerçeveleyen faydacı (*utilitarian*) felsefe ve toplumsal sözleşme kuramından mülhemdir. Öncelikle

insan yaşamının tüm değerler içinde biricik olduğunu, hiç kimsenin bir başkasına kendi canını alma hakkını vermediğini vurgulayan Beccaria, bu sebeple öldürme hakkının genel iradeyi temsil eden egemenlik ve yasalara dayandırılmayacağını söylüyordu. Dolayısıyla ona göre ölüm cezasının hukuki bir zemini yoktu (135-136). Bunun yanı sıra idamı savunanların aksine, bu cezanın gerek potansiyel suçlular gerekse mahkûm üzerindeki caydırıcı etkisinin de gayet sınırlı ve geçici olduğu fikrindeydi. “Bir canının öldürülmesinin dehşet verici, ama geçici görünüşünden çok, özgürlükten yoksun bir insanın uzun ve acılı durumunun örnek olması, suçlara karşı çok güçlü bir dizgindir” derken (138), esas ibret verici cezanın bedeni bir seferde ortadan kaldıran, “bütün gücünü ve etkisini bir çırpıda kullanıp tüket[en]” idam değil, hükümlünün tüm ömrünü “sürgit sopa altında [...] demir kafes içinde” ve ağır çalışma koşullarında geçireceği müebbet hapis olduğunu ileri sürüyordu (139-140). Yani Beccaria ömür boyu hapis cezasını daha insani olduğu için değil, ölümden daha beter ve göz korkutucu bulduğu için öneriyordu. Öte yandan idam cezasının topluma faydadan çok zarar getiren iki yönü daha vardı ona göre: Bu ceza devletin de en az katiller kadar soğukkanlılıkla ve zalimce can alabileceğini göstererek halka kötü emsal teşkil etmekteydi (142-144). Belki bundan da mühimi, “uçsuz bucaksız bir yanılğalar denizi” olarak tarif ettiği insanlık tarihi artık kendilerinden özür dilenmesi mümkün olmayan “kurbanlar”la doluydu (144). Adalet gaflete düştüğünde, yani bir kişi masumiyetine rağmen hüküm giyip idam edildiğinde, yapılan hatayı telafi etme imkânı yoktu.

Tüm bu güçlü itirazlara rağmen Beccaria’nın idam cezasını kategorik olarak reddetmediğini belirtmek gerekir. Ona göre bir devletin kendi yurttaşının canını alması iki istisnai durumda mazur görülebilirdi: Ya o yurttaş özgürlüğü elinden alındığında dahi varlığıyla halkın ve devletin güvenliğine tehlike arz etmeyi sürdürüyorsa ya da idam cezası dışında suç işlenmesine mani olacak caydırıcılıkta başka bir yaptırım bulunamıyorsa. Yine de bu koşullardan ilkin, güçlü bir ordu ve etkin bir kamuoyu desteğine sahip olan, yurttaşların rızasıyla yö-

netilen, yasaların hüküm sürdüğü ve yetkilerin alınıp satılmadığı bir ülkede ölüm cezasının zorunluluk olmaktan çıkacağını söyleyerek; ikincisini ise bu cezanın “topluma zarar vermeye eğilimli insanları asla caydırmadığını” vurgulayarak paranteze almıştı (136-137). Böylece okuru, istisnai durumlarda dahi idam cezasının zorunluluğu ve faydasından kuşku duymaya davet ediyordu.

Yayınılandıktan sonra on sekiz ay içinde altı baskı yapan ve kısa süre zarfında yirmi iki dile çevrilen *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, Fransa’da Voltaire, İngiltere’de Bentham ve Blackstone, Rusya’da Shcherbatov ve Amerika’da Bağımsızlık Savaşı’nın önderlerinden Adams, Rush ve Jefferson gibi idam cezasının tamamen kaldırılması veya sınırlandırılmasından yana olan reformcuların manifestosu haline geldi (Harcourt, 2014: 39-41; Hostettler, 2011: 22; Lentin, 1982: 128-130; Masur, 1991: 52 ve 72). Voltaire’in kaleme aldığı övgü dolu yazı, kitabın adının duyulmasında büyük rol oynarken, Beccaria zamanın ünlü düşünürleriyle tanışması için Paris’e ve yeni bir ceza kanunu hazırlaması teklifiyle Rus Çariçesi II. Katerina tarafından St. Petersburg’a davet edildi. Daha da önemlisi, kitaptan etkilenen Toskana Büyük Dükü II. Leopold 1786’da tüm işkence aletlerini yaktırıp idam cezasını tamamen kaldırdı. Habsburg İmparatoru II. Joseph ise 1787’de devlete isyan hariç diğer bütün suçlar için ölüm cezasını ilga etti (Bessler, 2012: 46). Fakat gördüğü takdir kadar sert eleştirilere de maruz kalan kitap, Venedik Engizisyonu’nun hışmına uğrayarak daha 1766’da yasaklı yayınlar listesine girdi. Beccaria ise Venedikli keşiş Ferdinando Facchinei tarafından Tanrı’ya, Katolik Kilisesi’ne, din adamlarına ve hükümdara karşı gelmekle suçlandı, hatta “sosyalist” olmakla itham edildi (Beccaria, 1764/2016: 17; Hammel, 2010: 57; Harcourt, 2014: 41-42). Öyle ki *Yumruklar Akademisi*’nin önemli isimlerinden Pietro ve Alessandro Verri, dostlarını savunmak için bir metin kaleme almak mecburiyetinde kalacak, onun, esasında egemenin ölüm cezası verme yetkisini değil, sadece bu cezanın topluma faydası ve adillliğini sorguladığını ileri süreceklerdi (Hammel, 2010: 25).

Etkisi itibariyle Aydınlanma Çağı'nın en önemli eserleri arasında sayılan *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, 20. yüzyıl ortasına değin Türkçeye tercüme edilmedi.⁷ Ancak Beccaria, Fransızca literatürü yakından takip eden Osmanlı hukukçu ve münevverlerinin dikkatinden kaçacak bir isim değildi şüphesiz. Örneğin Mahkeme-i Temyiz azalığı da yapan Ali Şahbaz Efendi, Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'de verdiği "Usûl-i Cezâiyye" dersinde konu idam cezasına gelince Beccaria'nın fikirlerini özetliyor (1892: 233); hukukçu ve Gümülcine mebusu Mehmed Arif Bey *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavânin* mecmuasında idam cezası üzerine yazdığı oldukça kapsamlı makalede Beccaria'dan "idam cezasına ilk defa itiraz eden [...] müellif" olarak bahsediyordu (1909: 50).⁸ Bununla beraber iki hukukçunun da bu hususta Beccaria'yla hemfikir olmadığını belirtelim. Ali Şahbaz Efendi, hayatın ilahi bir ihsan olduğunu söyleyerek insanların asla veremeyecekleri bu armağanı geri almaya kalkışmalarının Allah'ın hikmetine uygun düşmediğini her ne kadar vurgulasa da, kisasın nihayet ilahi emirlerden biri olduğunu teslim ediyordu. İslâm hukukuna göre bir katilin kisasını istemek maktulün varislerinin en meşru hakkıydı elbette. Ne var ki aynı varisler sulh yoluyla belirlenecek diyet karşılığı katili affetme hakkına da sahip olduğundan, bu seçeneğin mevcudiyeti Ali Şahbaz Efendi'ye göre kisas taleplerini azaltmakta, böylece Avrupa'dan farklı olarak Osmanlı topraklarında idam cezasının bekası yahut ilgasını savunmak ehemmiyetsiz bir mesele haline gelmekteydi (1892: 234-235). Mehmed Arif Bey ise idam cezası bahsinde Montesquieu, Rousseau, Beccaria ve Guizot gibi Avrupalı mütefekkir ve siyasetçilerin argümanlarını naklediyordu nakletmesine fakat esas meramı, Nizamiye Mahkemeleri'nde ceza kanununa göre verilen idam hükümlerinin icra edilemiyor oluşuna dair pratik bir sıkıntıyı gündeme getirmekten ibaretti (1909: 51). Mehmed Arif Bey'in adalete muga-

7 Kitap Türkçeye hukukçu Muhiddin Göklü tarafından 1950'de tercüme edilmiştir.

8 Mehmed Arif Bey'in yazısını Ahmet Kılınç da bir makalesinde ele almıştır. Bkz. Kılınç (2011: 33-62).

yir addettiği bu sıkıntı, Tanzimat'ın ilanını müteakip Osmanlı ceza adalet sistemini yeni baştan yapılandıran hukuki reformlarla yakından ilgilidir. Bu yüzden, gerek Mehmed Arif Bey'in şikâyetine konu olan meseleyi gerekse Ahmed Midhat Efendi'nin idam cezası üzerine yazdığı muhaverede dile getirdiklerini anlamak için söz konusu reformların mahiyetine dair çok kısa bir özet elzem.

Osmanlı yargı sisteminde idam cezası ve kısas⁹

Malum olduğu üzere Osmanlı İmparatorluğu için 19. yüzyıl büyük değişimlere sahne olan bir reform ve modernleşme çağıydı. 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı devlet ve tebaa arasında haklar ve sorumluluklara dayalı yeni bir ilişki biçimi tarif etmiş; hukuk dahil pek çok alanda devlet bürokrasisini reorganize edip merkezileştirecek reformların zeminini hazırlarken kapsamlı bir kanunlaştırma hareketinin de miladı olmuştu. Bu çerçevede ceza hukuku alanında en önemli dönüşümlerden biri, daha evvel sadece şahsi hakların ihlali olarak görülen ve davacıların talebiyle kadı mahkemelerinde şer'î hukuka göre muhakeme edilen cinayet, yaralama ve tecavüz gibi suçların artık bir kamu güvenliği meselesi olarak devletin müdahale alanına girmesiyle yaşandı. Bu müdahalenin çerçevesi 1840, 1851 ve 1858 yıllarında neşredilen üç ceza kanunuyla çizilirken, ceza kanunlarını hayata geçirmek üzere "meclis" namıyla yeni mahkemeler kuruldu. 1864'ten itibaren ise meclis sistemi yeniden düzenlenerek Nizamiye Mahkemeleri'nin teşkilat yapısı oluşturuldu.¹⁰

Söz konusu yeniliklere paralel olarak kadı mahkemeleri Osmanlı ceza adalet sistemi içinde yüzyıllardır haiz oldukları biricik konumlarını yitirmekle birlikte, şahsi hukuku ilgilendiren konularda yargılama yetkilerini ve özerkliklerini muhafa-

9 Bu başlık altında ele aldığım meseleyi daha kapsamlı biçimde başka bir makalede tartışmıştım. Bkz. Aykut (2017: 7-29).

10 Nizamiye Mahkemeleri hakkında bkz. Aykut (2011), Bingöl (2004), Rubin (2011).

za ettiler. Bu, pratikte Şu manaya geliyordu: Bundan böyle devlet karşı işlenen ve sadece kamu güvenliğini ihlal eden suçlarda (Şekavet, yolsuzluk, kalpazanlık, siyasi suçlar vb.) yetki Nizamiye Mahkemeleri'ne ait olacak, bu davalar ceza kanununa göre görülecekti. Ancak işlenen suç Şahsi hukuku da ilgilendiriyorsa, örneğin bir cinayet söz konusuysa, ilgili dava hem kadı mahkemesinde Şer'i hukuka göre, hem de Nizamiye Mahkemeleri'nde ceza kanununa göre hükme bağlanmak zorundaydı. Böylece 1840'tan itibaren bu gibi ceza davalarında ikili bir yargılama sistemi ortaya ıktı. Ayrıca davalarda tarafların Şer'i hakları bizzat ceza kanunlarıyla garanti altına alınarak, Şahsi hukukun dokunulmazlığı ve bu doğrultuda kadı mahkemelerince verilecek ilmların Nizamiye Mahkemeleri'nce verilen hükümler üzerindeki bağlayıcılığı temel bir prensip olarak kabul edildi (Dstr, 1872: 537 ve 574).

Mehmed Arif Bey de makalesinde işte tam bu husustan kaynaklanan bir sıkıntıdan, farklı sebeplerle Şer'an kisasına hkmedilemeyen bir mücrimin nizmen de idam edilemiyor oluŐundan Őikyetiydi.¹¹ 1858 Ceza Kanunu'na göre taammüden işlendiği sabit olan katl suunun cezası idam olmakla birlikte (Dstr, 1872: 574), Islm hukukuna göre failin kisasını (idamını) istemek kadar onu affetmek de (ister sulh bedeli karşılığı isterse meccanen olsun) yalnızca suçun mağdurlarının, yani maktln varislerinin tasarrufunda olan bir haktı. Bu hak çerçevesinde infazın gerekleŐeĐi son na kadar mahkûmun canını bağışlamaları mümkündü. Hal böyle olunca varisler, daha doğrusu ortada birden çok varis varsa ilelerinden yalnızca biri, katili kısıstan affettiği takdirde Şahsi hukukun korunması prensibi icabı idam hükmü de düşmüş oluyordu (Peters, 2005: 44). Öte yandan kısas talebinde bulunabilmek, pek çok Şeyin yanı sıra, cinayetin taammüden iŐlendiĐinin ispatına bağlıydı. Ancak ispat için suçlunun itirafı ve

11 Mehmed Arif Bey, davalarını takip etmeyen ancak Şer'i haklarından da feragat etmeyen davacılar yüzünden kadı mahkemelerinden ilm alınamamasının da idam hükümlerinin icrasını engellediğini söyler. Hatta bu gibi durumlarda davanın temyizi mümkün olmadığından, beraat etme ihtimali bulunan pek çok mahkûmun yıllarca lüzumsuz yere hapis yattığını belirtir (1909: 52-53).

ya görgü tanıklarının şahadetinin yanı sıra cinayetin Hanefi mezhebince “alet-i cāriha” addedilen kesici-delici bir silah ya da yöntemle işlenmiş olması şarttı (43). Dolayısıyla cinayette taammüd unsuru nizamen sabit olsa bile şer’i ispat hukukuna göre olmazsa, örneğin maktul “alet-i cāriha” sayılmayan zehirle veya boğulmak suretiyle öldürülmüşse, varisler katilin kisasını isteyemiyor; Mehmed Arif Bey’in de belirttiği gibi “mehâkim-i cinâiyyece verilen idam cezası hükümsüz ve manasız kalıyor”du (1909: 52-53).

Velhasıl Mehmed Arif Bey, idam cezasının kaldırılmasını savunmak şöyle dursun, Nizamiye Mahkemeleri’nce verilen idam hükümlerinin boşa düşmesini eleştirmekte ve bu durumu ikili yargılama sisteminin işleyişi içinde şer’i hukukun ve şahsi hakların öncelikli konumuna bağlamaktaydı. Ondan yaklaşık kırk sene önce henüz genç bir gazeteci olan Ahmed Midhat Efendi ise idam cezasının ilgasını savunmakla kalmamış, ikili yargılama sisteminin işleyişini ve şer’i sulh müessesesini bir sıçrama tahtası olarak kullanarak ilga tartışmasını Osmanlı yerel bağlamına uyarlamıştı.

Ahmed Midhat Efendi ve “Cezâ-yı İdam”

1860’lar ve ’70’ler Avrupa’da idam cezası tartışmalarının sadece entelektüeller arasında değil yüksek siyaset düzeyinde de canlandığı bir dönemdi. Bu süreçte Portekiz, Hollanda ve İsveç’te ölüm cezası adi suçlar için kaldırılmış, İngiltere’de yapılan reformlarla bu cezayı gerektiren suçların kapsamı iyice daraltılarak kamuya açık infazlar hapisane içine alınmıştı. Prusya’da ise ilga hususunda tam da güçlü bir konsensüse varılmışken Bismarck’ın müdahalesi buna son anda mani oldu. Öte yandan Fransa’da hayata geçirilememiş olmakla birlikte idam cezasının lağvı, Cumhuriyetçilerin sürekli gündemde tuttuğu bir meseleydi (Hammel, 2010: 61-62, 91-94, 129-130). Dünyada olup bitenleri yakından izleyen dönemin Osmanlı gazeteleri de hem yeri geldikçe bu gelişmeleri haberleştiriyor, hem de sütunlarında ceza hukuku, mahkemelerin ıslahı gibi konularda makale-

lere yer veriyordu.¹² Hatta bu makalelerden biri, Ahmed Midhat'ın yazısı "Cezâ-yı İdam"ın neşrinden bir ay kadar evvel Yeni Osmanlılar'ın gazetesi *İbret*'te Namık Kemal tarafından yazılmış; Avrupa'da Beccaria'dan bu yana tartışılan idam cezasının bazı ülkelerde kaldırıldığına dikkat çeken Namık Kemal, Osmanlı hükümeti de bu yönde bir adım atmak isterse ceza kanunundan ilgili maddelerin çıkarılmasının kafi geleceğini, zira şer'i hukuka göre kısas cezasına hükmetmenin zaten "bir ölü-yü diriltmek kadar müşkül" olduğunu belirtmişti (1872: 1).¹³ Kısacası "Cezâ-yı İdam"ın arka planında, Avrupa'nın gündemi ni meşgul eden ve Osmanlı kamuoyunda da iyi kötü yankı bulan hukuki reformlar ve idam cezasıyla ilgili tartışmalar bulunuyordu. Zaten Ahmed Midhat da yazısının başında muradını izah ederken İstanbul basınının konuya ilgisinden bahsederek sekiz-on ay kadar evvel kendisinin de *Basiret* gazetesinde idam cezası üzerine yazılar yazdığını, ama artık *Dağarcık*'ın bu husustaki görüşlerini açıklama vaktinin geldiğini söyler (1873b: 133).¹⁴

Daha önce belirttiğim gibi, Ahmed Midhat Efendi, yazısını idam cezasına yaklaşımları bakımından iki ayrı kutbu temsil eden bir avukat ile hâkimin diyalogu (muhavere) şeklinde kurmuş, muhavereye geçmeden "biz cezâ-yı mezkûrun lağvı cihetini iltizam edenlerden[iz]" diyerek avukatın sözüyle kendi sesinin bir ve aynı olduğunu okurlarına bildirmişti (134). Bunu akılda tutup muhaverenin çerçevesini belirleyen üç tartışma hattı üzerinde duralım şimdi. İlki, medeniyet söylemi ve hümanist duyarlılıklarla ilgili.

Avukata göre idam cezasının lağvedilmesi her şeyden evvel "insaniyet ve medeniyet"ın gereği idi. "Uhuuvet" (kardeş-

12 Örneğin Prusya Parlamentosu'nda görüşülen idam cezasının kaldırılması tek-lifi ve Bismarck'ın buna itirazına dair bir haber 17 Mart 1870'te, İsviçre'de si-yasi suçlar için idam cezasının lağvedildiğine dair haber ise 20 Mayıs 1871'de *Basiret* gazetesinde yayımlanmıştır.

13 Namık Kemal'in "Cezâ" başlıklı bu yazısı, başmuharriri olduğu *İbret* gazetesin-de B.M., yani "başmuharrir" imzasıyla yayımlanmıştır.

14 Ahmed Midhat'ın *Basiret*'e yazdığı bu yazılardan biri kuvvetle muhtemel ga-zetenin no. 593, 9 Nisan 1872 tarihli nüshasında çıkan imzasız yazıdır. Ayrıca Ahmed Midhat *Dağarcık*'ın 4. nüshasında yer alan "Medeniyet-Bedeviyet" baş-lıklı yazısının sonunda da idam cezasını eleştirmektedir. Bkz. 1873a: 128.

lik) prensibini düstur edinmiş medeni dünyada mücrimi yakma, kazığa vurma gibi eziyet verici infaz yöntemlerinin çoktan terk edildiğini belirten avukat, idam cezasının hâlâ baki kalmasını eleştiriyor, kendi tabiriyle “bir mücrimin kıvrana kıvrana asılması veya çabalana çabalana kesilmesini pek kerih [iğrenç]” buluyordu (134). Ahmed Midhat Efendi’nin burada kullandığı “iğrenç” sıfatının hiç de alelade bir sözcük olmadığını belirtelim. Zira bu sözcük, idam cezasını medeni duyarlılıklarla bağdaşmayan bir barbarlık numunesi olarak nitelendirip bu cezanın tarihsel ilerleme sürecinde tıpkı işkence gibi tamamen rafa kalkacağını düşünen Batılı aydınların sözlüğünde önemli bir yere sahipti (McGowen, 2011: 108-111). Andrew Hammel’in Eliasçı ve Bourdieucü bir okumayla dikkat çektiği üzere, Hugo, Thackeray ve Dostoyevski gibi yazarların da dahil olduğu pek çok kamu entelektüeli, ölüme mahkûm edilen bir insanın maruz kaldığı gereksiz ıstırapın utanç verici, iğrenç ve katlanılmaz olduğunu vurguluyor, bu cezaya mahkûmla kurdukları duygudaşlık üzerinden muhalefet ediyordu.¹⁵ Yani Aydınlanma Çağı reformcularının idam cezasının irrasyonelliği ve faydasızlığına yaptığı vurguya 19. yüzyılda duyguları harekete geçirmeyi hedefleyen yeni bir söylemsel katman daha eklenmişti artık. Bu çerçevede medenileşmenin göstergesi rafineleşmiş duyarlılıkları temsil iddiasında olan entelektüeller için idama karşı çıkmak, kendilerini eğitimsiz ve duyarsız kitlelerden ayırmanın vasıtalarından biriydi (Hammel, 2010: 152-157). Dolayısıyla Ahmed Midhat da idam cezasını medeniyet ve insaniyete aykırı ve iğrenç bulup lanetlerken, bir yandan okurları bu duygudan türeyecek rahatsızlık, öfke ve kınamada ortaklaşmaya çağırıyor, diğer yandansa kendini Avrupalı reformcularla akran, onlarla aynı zihniyet ve hissiyat dünyasını paylaşan bir kamu entelektüeli olarak konumlandırıyordu. Elbette bu dünya hâkimin dünyasından farklıydı. Muarızına kıyasla

15 Richard A. Posner’in tarifiyle bir entelektüeli kamu entelektüeli yapan şey, kamuoyunu ilgilendiren bir mesele hakkında görüşlerini o konuda uzman olmayan bir kitleye ulaştırmayı, bu şekilde hem kamuoyunu hem de siyasetçileri etkilemeyi amaçlamasıdır (2001: 23-24).

davasını ispat hususunda muhavere boyunca eli zayıf kalan hâkim, “siyaset”te (idam cezasında) tiksindirici bir yan görmediğini söyleyerek bu farkı daha en baştan aşikâr eder.¹⁶ Ona göre eziyetli infaz yöntemlerinin yasaklanması da tamamen cezalandırmanın amacıyla ilgili bir meseleydi. “Bir mücrimi idamdan maksat ona eziyet vermek olmayıp mücerred [sadece] vücudunun ortadan kaldırılması” olduğundan bu yöntemler terk edilmiş, geriye onlardan “daha ehven” görülen “asmak ve kesmek” kalmıştı (1873b: 134).

Bu noktada avukatın, hâkimin bıraktığı yerden sözü devralarak cezalandırmanın amaçları çerçevesinde idam cezasının faydası ve lüzumunu sorgulamaya başladığını ve böylece tartışmanın ikinci hattının açıldığını görürüz: Avukata göre bir suçlunun yaşamına son vermeyi “ceza” olarak nitelendirmek mümkün değildi. Zira cezalandırmada maksat, “müttehemî [suçluyu] terbiye etmek”, “ona verilen terbiye ile halka ibret vermek” (135) ve “cemiyet-i medeniyye azasını onun [suçlunun] şer ve mazarratından emin tutmak” ise eğer (136), bu amaçların hasıl olması için idam cezasına gerek yoktu. Birincisi, bir mahkûm idam edildiğinde ortada terbiye edilecek bir vücut kalmadığından ilk amaç boşa düşüyordu. İkincisi, bu cezanın caydırıcılığı gayet geçiciydi. Ömür boyu hapis cezasının idamdan daha caydırıcı olduğunu ileri süren avukat, Beccaria’yı yankıarcasına “[Idam cezasındaki] ibret gayet bir gün devam eder” diyordu, oysa “Mücrim müebbeden hapsedilecek olsa âhir-i ömrüne [ömrünün sonuna] kadar halka ibret verir durur.” (136). Üstelik müebbet hapis bir kimsenin hareket özgürlüğünü elinden aldığından mahkûm için de ölümden beter bir cezaydı. Hürriyetten mahrum kaldıktan sonra “mezarda yatmak ile mahbeste oturmak” arasında bir fark olmadığını söylerken (138), hürriyetin tıpkı yaşam hakkı gibi tüm insanların eşit biçimde malik olduğu evrensel bir değer, hayata anlam veren en temel insanlık durumu olduğu yönündeki Aydınlanma öğretisini tek-

16 “Siyaset” en geniş manasıyla “ceza” demektir ancak Osmanlı hukuk terminolojisinde bu sözcük ağırlıklı olarak idama ve ağır bedeni cezalara karşılık gelir (Heyd, 1973: 259-260).

rar ediyordu. Üçüncü olaraksa hürriyeti elinden alınan bir kişi tüm iktidarını kaybedeceğinden, müebbet hapis, toplumu suçlunun şerrinden korumak açısından da işlevseldi. Hatta avukat, kapatılmanın bu vafına istinaden siyasi suçlar için dahi idam cezasının kaldırılmasını savunuyordu (138).

Yine de hâkim idam cezasıyla halka verilen ibretin hapis cezasıyla kıyaslanamaz olduğu hususunda ısrar ettiğinden, bu iddiayı çürütmek için avukat iki meselenin daha altını çizmeyi gerekli görmüştü. “Adaletin bilge yargıçlarının ve akıllı uslu kutsal görevlilerinin, din adamlarının vurdumduymaz bir serinkanlılıkla suçluyu [...] ölüme sürüklediklerini gördükleri zaman, insanlar acaba neyi düşünmek zorunda kalmaktadırlar?” diye soran Beccaria’ya cevap verir gibi (1764/2016: 143), hükümetin soğukkanlılıkla bir mahkûmun canını almasının adam öldürmeyi meşrulaştırdığını, yani idam cezasının ahaliye ibret vermekten çok ahlâken kötü örnek olduğunu ileri sürüyordu (1873b: 136). Ayrıca bu cezanın halk nazarında mahkûmu kahramanlaştıran bir tarafı da vardı. Yine, “Ölüm cezası, yerine getirilmesi sırasında hazır bulunanların çoğu için bir gösteri, bir seyir; öbürleri için ise öfkeyle karışık bir acıma konusudur,” diyen Beccaria’ya paralel biçimde (1764/2016: 138), idam günü gelip çatığında kamuoyunda mahkûm lehine merhamet duygularının hasıl olduğunu söylüyor, her “idamdan sonra mâdumun üzerine nur yağdığı”na dair söylentilerin yayılmasını, ayrıca vazifesi hükümetin emrini yerine getirmekten ibaret olan cellatlara dünyanın her yerinde nefretle bakılıyor olmasını buna delil gösteriyordu (1873b: 137).¹⁷

Görüldüğü gibi Ahmed Midhat muhaverede yürüttüğü tartışmanın ikinci eksenini Beccaria’nın savları üzerine kurmuş, yalnız ondan farklı olarak idam cezasının her koşulda kaldırılması gerektiğini savunmuştu. Tartışmanın üçüncü ve esas can alıcı noktası ise şer’î hukukun alanına giren ve şahsi hakları il-

17 Beccaria ise şöyle der: “Öyleyse her birimizin ölüm cezası konusundaki duygularımız acaba nelerdir? Her birimizin cellada baktığında sergilediği öfke ve aşağılama davranışlarında bu duyguları okuyoruz aslında. Oysa cellat, genel iradenin buyruğunu yerine getiren masum biridir.” (1764/2016: 143).

gilendiren kısas meselesidir. 1840 Ceza Kanunu'nun neşrin-den itibaren şahıslara karşı işlenen suçlarla ilgili davalara dev-letin kamu adına müdahil olduğunu, bu müdahaleyle ortaya çıkan ikili yargılama sisteminde şer'i hakların yine bizzat dev-let tarafından ceza kanunlarıyla garanti altına alındığını yukarı-da belirtmiştim. Şer'i hakların dokunulmazlığı gereği, taammü-den bir cinayet işlendiğinde gerek failin kısasını istemek gerek-se onu affetmek sadece maktulün varislerinin salahiyetindeydi. İşte hâkim de avukata bu hususu hatırlatıyor, idam cezası kal-dırıldığı takdirde kadı mahkemesinde kan dava edip kısas tale-binde bulunan maktul yakınlarının şahsi haklarına ne olacağı-nı soruyordu (136-137).

Buna cevaben, "Katil adam öldürmek gibi bir hatayı nasıl irtikâb etmiş ise verese [varisler] dahi diğer bir adamı yani kati-li öldürmek [kısas istemek] hatasını irtikâb etmek ister. Ancak hükümet verese yi bu davadan vazgeçirebilir. Ve vazgeçirmeli-dir," diyen avukata göre, işin sırrı sulh müessesesinde gizliydi. Bu önerisini, kısas davalarında failin affedilmesi için Osman-lı Hükümeti'nin zaten çaba gösteriyor oluşuyla meşrulaştırı-yor, ayrıca kısasa müsaade etmemenin de her zaman hüküme-tin yetkisi dahilinde olduğunu ileri sürüyordu (137). Kısas da-valarında mücrimi affettirmek, diğer dava veya anlaşmazlıklar-da ise tarafları kimi zaman mahkeme huzurunda kimi zamansa mahkeme dışında *muslihûn* denilen arabulucular vasıtasıyla uz-laştırmak manasına gelen ve şer'i bir müessese olan sulh yön-temine Osmanlı toplumunda sıkça başvurulduğunu biliyoruz (Aykut, 2017: 17-18; Coşgel ve Ergene, 2016: 134-143; Peters, 2005: 79). Dolayısıyla avukat, maktul yakınlarının kısas tale-binden vazgeçmeleri için hükümetin arabuluculuğu teşvik etti-ğini belirtirken, mevcut durumu tarifle doğru bir noktaya par-mak basıyordu kuşkusuz. Bununla birlikte, kısas talebine hü-kümetin müsaade etmeme hakkı olduğunu söyleyerek önem-li bir hususu, sulhun her şeyden önce hem davacı hem de da-valının karşılıklı rızasını gerektiren bir prosedür olduğunu göz ardı ediyordu. Devlete karşı işlenen ve idam cezası gerektiren suçlarda padişahın iradesiyle mücrim affedilebilir, idam daha

hafif bir cezaya tebdil edilebilirdi. Lakin şahıslara karşı işlenen suçlarda şahsi hakların korunması öncelikli olduğundan, sulh teşebbüsü akim kalıp maktulün varisleri affa razı gelmiyorsa, hükümetin ya da bir başka kimsenin onları bu haklarından feragat etmeye zorlayarak kisasın icrasını engellemesi mümkün değildi.¹⁸ Halbuki avukat, sulh yoluyla affın devlet tarafından zorunlu hale getirilmesi gerektiğini söyleyerek imkânsız olanı, yani şeriatın dokunulmaz prensiplerinden birinin askıya alınmasını önermiş oluyordu.

Tam da bu sebepten *Basiret* gazetesine yazdığı tenkit yazısında Hoca İshak Efendi avukatın sözlerini “kisas-ı şer’iyyeyi iptal” maksatlı bir öneri olarak değerlendirecek, Ahmed Midhat’ı “hâkim-i şer’i”yi küçük düşürmek ve İslâm dinini aşağılamakla suçlayacaktı. Ayrıca ithamlarının dinî olduğu kadar son derece siyasi bir veçhesi de vardı. Zira muhaverede hürriyetin kıymetine vurgu yapan avukatın hürriyetten mahrum kalmayı ölümle eş tutması ve buradan yola çıkarak siyasi suçlar için de idam cezasının ilgasını savunması dikkatinden kaçmamış, hatta ona Paris Komünü’ne katılan “eşhâs-ı muzırâ”yı hatırlatmıştı.¹⁹ “Hükûmetsizlik” davası güdüp vatanlarını kargaşaya sürükleyen bu gibi şahıslardan pek çok Avrupa ülkesinin ya onları memleketten sürmek ya da idam etmek suretiyle kurtulduğunu söyleyen İshak Efendi’ye göre, Osmanlı Devleti şeriat sayesinde neyse ki bu kargaşadan etkilenmemişti. Ancak yine de zararlı addettiği söz konusu fikirleri medeniyet zanneden bazı zayıf ve cahil adamların zihinleri bulandırdığını belirtiyordu (1873a: 2).

18 Ancak tersi mümkündür. Ortada cürmü ağırlaştırıcı koşullar varsa kısıstan affedilen bir mücrimi hükümetin siyaseten idam etme yetkisi vardı. Hatta temelî örfî hukuka dayanan bu yetki 1858 Ceza Kanunu’yla da düzenlenmişti. Bkz. *Düstur* (1872: 574). Bu durumda, yani bir mücrim sulh yoluyla bir bedel (diyet) karşılığı kısıstan affedildiği halde siyaseten idam edilirse, devlet varislerin şahsi haklarının zarar görmemesi için sulh bedelini tazmin etmekle mükellefti.

19 Bunda Ahmed Midhat’ın *Bedir* gazetesinde tefrika edip daha sonra *Dağarcık*’ta yayımladığı “hürriyet” üzerine bir makalesinin de rolü olmalı. Ahmed Midhat bu makalede Osmanlı basınında gerek Paris Komünü’nü lanetleyenler gerekse onu ifrat derecede savunularla arasına mesafe koysa da, nihayetinde Komün’ün “hürriyet taraftarları”na kurulduğunu söyler (1873c: 157).

Fransa'da binlerce kişinin idam edildiği Terör Dönemi'nin simgesi iki giyotinin "Kahrolsun ölüm cezası" sloganlarıyla Paris komünarları tarafından yakılmasından tam iki yıl sonra (Johnson, 1996: 1) Ahmed Midhat Efendi'nin idam cezasının lağvını savunması, belli ki Hoca İshak Efendi için Komün'ün hayaletinin Osmanlı topraklarına çağırılması demekti. Üstelik bu hayalet, Namık Kemal ve Reşad Bey'in *İbret* gazetesinde kaleme aldıkları Komün'ü ve Cumhuriyetçiliği destekleyen kimi yazılarda da geziniyordu.²⁰ Belki de bu yüzden İshak Efendi *Basiret*'te çıkan iki yazısında da sadece Ahmed Midhat'ı eleştirmekle kalmamış, isimlerini zikretmemekle birlikte "bizim yarım filozoflar" dediği bir grubu, muhtemelen *İbret* gazetesi yazarlarını da hedef tahtasına koymuştu (1873b: 2).²¹

Bu ciddi ithamlar karşısında Ahmed Midhat Efendi sessiz kalmayacaktı. *Menfâ*'dan öğrendiğimize göre, İshak Efendi'ye vereceği cevaba hazırlanmak üzere Sahaflar Çarşısı'ndan hemen birkaç düzine tefsir kitabı sipariş etti (1876: 63). Sonra Namık Kemal'e hitaben yazdığı bir yazıyla *İbret* gazetesini "İslâmiyet" ve "Osmanlılık"ı ilgilendiren bu meseleye müdahil olmaya davet etti ama çağrısı karşılık bulmadı (1873d: 3). Nihayet *Dağarcık*'ta kaleme aldığı itiraz yazısıyla İshak Efendi'nin hemen hemen her iddiasını tek tek çürütmeye girişti (1873g).²² Ahmed Midhat elbette İslâm'ı inkâr ettiği ve şer'i hâkimi küçük

20 Osmanlı basınında Paris Komün'ünün bir fesat hareketi olarak ele alınması karşısında Namık Kemal ve Reşad Bey'in Komün'ü savunan yazılarının bir değerlendirmesi ve Paris Komün'üne katılmış "Üç Türkler" olarak efsaneleşen Mehmed, Reşad ve Nuri Bey üzerine tarih yazımının eleştirisi için bkz. Onaran (2019: 195-199).

21 M. Alper Yalçinkaya geç dönem Osmanlı entelektüel tarihine bakışımızı zenginleştiren kitabı *Learned Patriots*'ta Ahmed Midhat ve Hoca İshak Efendi arasındaki tartışmayı ele alırken, İshak Efendi'nin derdinin sadece Ahmed Midhat'ın görüşleri değil onun temsil ettiği bir zihniyet olduğunu söyleyerek bu tartışmadaki siyasi boyutu isabetle vurgular. Öte yandan tüm dikkatini Ahmed Midhat'ın bu yazının girişinde zikrettiğim üç makalesine verip "Cezâ-yı İdam"ı ve kısas bahsini tamamen göz ardı ettiğinden, bu tartışmada dinin önemini hafife alır. Bkz. Yalçinkaya (2015: 114-119).

22 Ahmed Midhat, İshak Efendi'nin ikinci yazısına (1873b) *İbret*'te yayımladığı "Redd-i Müteriz" başlıklı bir diğer yazıyla cevap vermiş, küfürle suçlanmasına rağmen esas davasının tıpkı İshak Efendi gibi İslâmiyet'i savunmak olduğunu söylemiştir (1873f: 3).

düşürdüğü yönündeki suçlamaları yersiz buluyordu. Her şeyden önce muhaveredeki hâkim İshak Efendi'nin anladığının aksine "hâkim-i şer'i" (kadı/naib) değil "hâkim-i nizâmî", hatta "Avrupa hâkim-i nizâmîsi" idi. Ona göre bu husus aslında gayet açıktı, zira şer'î hâkim bir avukatla böyle karşılıklı tartışmaya girmeyeceği gibi, Nizamiye Mahkemeleri'nde görevli hâkimlerden farklı olarak ceza tayiniyle uğraşmaz, şeriat ne gerektiriyorsa sadece ona hükmederdi (1873g: 247-248). Öte yandan İshak Efendi'nin atladığı ikinci husus ise idam cezası ile kısas arasındaki farktı. Ahmed Midhat muhaverede kısasın değil sadece idam cezasının lağvını savunduğunu söylüyor, kısasa dair söylediklerinin ise şeriata asla mugayir olmadığını belirtiyordu. Hatta bu iddiasını kanıtlamak için Bakara Suresi'nin ilgili ayetlerinden ve tefsir kitaplarından uzun uzadıya alıntılar yapmış, Kur'an'ın kısas karşısında affı tavsiye ettiğine, ölüm karşısında yaşamı yücelttiğine dikkat çekmişti. Muhaveredeki avukatın amacı da zaten şer'an meşru ve makbul görülen bu imkâna, yani mücrimlerin sulh yoluyla affedilerek kısastan kurtarılabilmesine işaret etmekten ibaretti (248). Ahmed Midhat, bu tartışmada esas tehlikeli noktanın işin dinî veçhesi olduğunu düşünüyordu besbelli. "[...] bizim kalemimizden çıkan bir muhaverede can kıymak ve kan akıtmak bahsinde ortada diyetle ve sulhen işi bitirmek yolu [...] var iken nasıl dilimiz varır da diyetle hiçbir ehemmiyet vermeyerek 'hayır katili mutlaka öldürmeli' deriz. Biz müslümanız! İnsanınız!!" diye vurgulayarak son bir hamle yaparken, İshak Efendi'nin eleştirilerinin siyasi boyutuna cevap vermeyi dahi lüzumsuz görmüştü. Öyle ki yazısını bitirirken hürriyetin İslâm açısından mukaddes olduğunu söylemekle yetiniyor, "hürriyet taraftarı" gibi sözlerle itham edilmesinin ise nezdinde "beş para etme[diğini]" belirtiyordu (250).

9 Mart 1873'te *Dağarcık*'ta çıkan bu itiraz yazısından sonra tartışmanın daha da alevleneceği ortadayken, ertesi gün Matbuat İdaresi polemiğe müdahale ederek bütün gazeteleri konuyla ilgili yazı yayımlamaktan men etti (*İbret*, 1873: 2). Dolayısıyla İshak Efendi Ahmed Midhat'a cevap verme fırsatı bulamadığı gibi olası bir müzakere imkânının kapısı da "yukarı-

dan” kapatılmış oldu. Ancak meselenin bu haliyle noktalanmadığını daha sonra olanlardan biliyoruz. 5 Nisan’da *Sirâc* ve *Ruznâme-i Ceride-i Havadis* gazetelerinde, Arapça yayımlanan *El-Cevâib* gazetesinden tercüme edilmiş bir haber çıktı.²³ Ahmed Midhat’ın gerek kısas gerekse insanın maymundan türeyişiyle ilgili sözleri yüzünden İshak Efendi ile arasında cereyan eden münakaşanın Bâb-ı Meşhat’ı (Şeyhülislamlık makamını) harekete geçirdiğinden bahseden bu haberde, ulemanın İshak Efendi’yi desteklediği ve Ahmed Midhat’ın muhtemelen sürgün edileceği yazıyordu (Sağlam, 2017: 41-42).²⁴ Nitekim, belli ki sağlam bir duyuma dayanan bu öngörü doğru çıkacaktı. Haberin kamuoyuna yansımalarından bir gün sonra Ahmed Midhat Efendi tutuklandı ve 9 Nisan’da Namık Kemal, Ebüzziya Tevfik, Nuri ve İsmail Hakkı Bey’le birlikte İstanbul’dan sürgün edildi (Basiret, 1873a: 1 ve 1873b: 1).

* * *

Osmanlı İmparatorluğu’nda idam cezası ve kısas, bir yanıyla sultanın egemenlik hakkını, diğer yanıyla şahsi hukuku ilgilendirdiği için daima hassas bir mesele olarak kaldı. Öyle ki idam cezası üzerine kalem oynatanlar, ya Ali Şahbaz Efendi gibi bir İslâm devletinde bunu tartışmanın yersiz ve ehemmiyetsiz olduğunu ya da 1908 yılı sonlarında Fransız parlamentosunda idam aleyhtarı sosyalist vekillerle bu cezayı savunan muhafazakâr kanat arasındaki hararetli tartışmaları naklederken *İkdam* gazetesi başmuharriri Ali Kemal’in yaptığı gibi, idam karşıtı görüşlere yakınlığını belli ederken dahi bu konuda asla taraf tutmadığını vurgulama ihtiyacı duydu (1908: 1; Aykut, 2017: 27-28).²⁵ Taraf tutmayı göze alıp idam cezasının kaldırılmasını bir vaat olarak parti programlarına dahil edenler ise 1910’larda ancak sos-

23 *Sirâc* gazetesindeki haber için bkz. *Sirâc*, no. 1568, 5 Nisan 1873, 2. *Ruznâme-i Ceride-i Havadis*’in ilgili sayısına ulaşamadım.

24 Ahmed Midhat *Menfâ*’da bu olaya dair hatırladıklarını naklederken, İshak Efendi’nin kendisini Meşhat’a şikâyet ettiğine ve terbiye edilmesini istediğine dair rivayetlerin o vakitler kulağına geldiğini söyler (1876: 64; 69).

25 Fransız Parlamentosu’ndaki tartışmanın detayları hakkında bkz. Nye (2003: 213-221).

yalistler olacaktı (Bora, 2017: 627; Erdal, 2014: 280-282, 314). Bu bakımdan Ahmed Midhat, sadece *Felâatun Bey ile Rakım Efendi* (1875) gibi çok okunan kitapların popüler yazarı yahut Rodos sürgünü dönüşünde Sultan II. Abdülhamid'in yörüngesine girmiş bir gazeteci olarak değil; basın üzerindeki yoğun baskı sebebiyle politik kamusal alanın iyice daraldığı,²⁶ pek çok gazetenin ömrünün birkaç sayıyı geçemediği ve Davison'ın tabiriyle tam da "koyu İslâmi tutuculuğun" şahlandığı bir dönemde (2015: 282), idam cezası ve kısas gibi Osmanlı toplumu açısından son derece nazik iki konuda fikirlerini kaleme alma cesareti göstermiş bir kamu entelektüeli olarak da hatırlanmayı hak ediyord.

KAYNAKÇA

- Ahmed Midhat (1288 [1873a]), "Medeniyet-Bedeviyet", *Dağarcık*, sayı 4, s. 125-128.
— (1288 [1873b]), "Ceza-yı İdam", *Dağarcık*, sayı 5, s. 133-138.
— (1288 [1873c]), "Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hükemânın Hülâsa-i Efkân", *Dağarcık*, sayı 5, s. 155-160.
— (24 Şubat 1288 [8 Mart 1873d]), "İbret Başmuharriri Kemal Bey Efendi'ye", *İbret*, sayı 111, s. 3.
— (20 Şubat 1288 [4 Mart 1873e]), [başlıksız], *Basiret*, sayı 866, s. 2.
— (12 Şubat 1288 [10 Mart 1873f]), "Redd-i Mûteriz", *İbret*, sayı 112, s. 2-4.
— (1288 [1873g]), "Redd-i İtiraz ve İzah-ı Hakikat", *Dağarcık*, sayı 8, s. 234-250.
— (1293 [1876]), *Menfa*, İstanbul: Kırk Anbar Matbaası.
Ali Kemal (7 Teşrinisani 1324, [20 Kasım 1908]), "Ceza-yı İdam", *İkdam*, sayı 5204, s. 1.
Ali Şahbaz Efendi (1310 [1892]), *Usûl-i Cezâiyye* (Atufetlu Ali Şahbaz Efendi Hazretlerinin Mekteb-i Hukuk-ı Şahane ikinci sınıfına tahrir buyurdıkları dersin zabıtnâmesidir), İstanbul: Matbaa-i Amire.
Aykut, E. (2011), "Alternative Claims on Justice and Law: Rural Arson and Poison Murder in the 19th Century Ottoman Empire", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

26 Burada, Meral Özbek'in Habermas'tan yola çıkarak vurguladığı mühim bir noktayı, "demokratik katılım ve eleştirel söylem alanı" ile "kamu erkinin (otôritesinin) alanı" arasındaki ayrımı gözden kaçırmamak adına, "kamusal alan" yerine "politik kamusal alan" kavramını kullanmayı tercih ettim. Bkz. Özbek (2015: 33-35). Elbette tüm mutlakiyetçi monarşilerde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da demokratik katılım imkânından bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan, 1860'ların başından 1870'lerin ortalarına kadar, patronaj ilişkilerini reddeden bir gazeteciliğin yükselişi ve gazete sayısındaki artışa paralel olarak, tüm kırılma noktasına rağmen devlet erkinden görece bağımsız bir eleştirel söylem alanı mevcuttu. Bkz. Şiviloğlu (2018: 192-195).

- (2017), “Judicial Reforms, Sharia Law, and the Death Penalty in the Late Ottoman Empire”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, cilt 4, sayı 1, s. 7-29.
- Basiret (5 Mart 1286 [17 Mart 1870]), sayı 37, s. 6.
- (8 Mayıs 1287 [20 Mayıs 1871]), sayı 369, s. 4.
- (28 Mart 1288 [9 Nisan 1872]), sayı 593, s. 2-3.
- (28 Mart 1289 [9 Nisan 1873a]), sayı 897, s. 1.
- (29 Mart 1289 [10 Nisan 1873b]), sayı 898, s. 1.
- Beccaria, C. (2016), *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, S. Selçuk (çev.), Ankara: İmge Kitabevi (orijinal eserin yayın tarihi 1764).
- Bessler, J.D. (2012), *Cruel and Unusual. The American Death Penalty and the Founders' Eighth Amendment*, Boston: Northeastern University Press.
- Beşir Fuad (1999), *Şiir ve Hakikat*, H. İnci (yay.haz.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bingöl, S. (2004), *Tanzimat Devrinde Osmanlı'da Yargı Reformu: Nizamiye Mahkemelerinin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bora, T. (2017), *Cereyanlar: Türkiye'de Siyast İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carrithers, D.W. (1998), “Montesquieu's Philosophy of Punishment”, *History of Political Thought*, cilt 19, sayı 2, s. 213-240.
- Coşgel, M. ve Ergene, B. (2016), *The Economics of Ottoman Justice. Settlement and Trial in the Sharia Courts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davison, R. H. (2015), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, O. Akınhay (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Düstur Tertib 1* (1289 [1872]), İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Ebüzziya Tefvik (1973), *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Ş. Kutlu (trans.), İstanbul: Hürriyet Yayınları (orijinal eser 1909'dan itibaren iki yılı aşkın bir süre boyunca *Tasvir-i Efkar* gazetesinde tefrika edilmiştir).
- Erdal, S. (2014), “Osmanlı Devleti'nde Sosyalist Faaliyetler Üzerine Bazı Örnek İncelemeler”, yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Findley, C.V. (1999), *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, A. Anadol (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Foucault, M. (1979), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books [Hapishanenin Doğuşu (2001), Mehmet Ali Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi].
- Garland, D. (1993), *Punishment and Modern Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (2011), “Modes of Capital Punishment. The Death Penalty in Historical Perspective”, *America's Death Penalty*, D. Garland, R. McGowen ve M. Meranze (der.), New York, Londra: New York University Press, s. 30-71.
- Hammel, A. (2010), *Ending the Death Penalty. The European Experience in Global Perspective*, New York: Palgrave Macmillan.
- Harcourt, B.E. (2014), “Beccaria's *On Crimes and Punishments*: A Mirror on the History of the Foundations of Modern Criminal Law”, *Foundational Texts in Modern Criminal Law*, M.D. Dubber (der.), Oxford: Oxford University Press, s. 39-59.

- Heyd, U. (1973), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, V.L. Ménage (yay.haz.), Oxford: Clarendon Press.
- Hoca İshak Efendi (19 Şubat 1288 [3 Mart 1873a]), "Mevâliden bir Zat Tarafından Gazetemize Vürud Eden Varakadır", *Basiret*, sayı 865, s. 1-2.
- (24 Şubat 1288 [8 Mart 1873b]), "Varaka-i Cevabiyye", *Basiret*, sayı 870, s. 2.
- Hostettler, J. (2011), *Cesare Beccaria. The Genius of 'On Crimes and Punishments'*, Hampshire, UK: Waterside Press.
- İbret* (27 Şubat 1288 [11 Mart 1873]), sayı 113, s. 2.
- (22 Mart 1289 [3 Nisan 1873]), "İki İmzalı Bir Varaka", sayı 130, s. 1-2.
- Johnson, M.P. (1996), *The Paradise of Association. Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kara, M. (2000), "İshak Efendi, Harputlu", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 531-532.
- Kılınç, A. (2011), "İdam Cezasının Tanzimat Dönemi Osmanlı Hukukundaki Görünümüne İlişkin Birkaç Kaynak ve Bu Kaynakların Tahlili", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sayı 11, s. 33-62.
- Köroğlu, E. (2006), "Tanpınar'a Göre Ahmet Mithat: Esere Hayattan Girmek Yahut Eseri Hayatla Yargılamak", *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, N. Esen ve E. Köroğlu (der.), İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yayınları, s. 329-337.
- Lentin, A. (1982), "Beccaria, Shcherbatov, and the Question of Capital Punishment in Eighteenth-century Russia", *Canadian Slavonic Papers*, cilt 24, sayı 2, s. 128-137.
- Masur, L.P. (1991), *Rites of Execution. Capital Punishment and the Transformation of American Culture, 1776-1865*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- McGowen, R. (2011), "Through the Wrong End of the Telescope. History, the Death Penalty, and the American Experience", *America's Death Penalty*, D. Garland, R. McGowen ve M. Meranze (der.), New York, London: New York University Press, s. 106-128.
- Mehmet Arif Bey (1909 [1325]), "İdam Cezası - Tarihçesi - Bizde İcrâ Edilememesi Esbabı", *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavânin Mecmuası*, cilt 1, sayı 1, s. 49-53.
- Montesquieu (2002), *The Spirit of the Laws*, A.M. Cohler, B.C. Miller ve H.S. Stone (çev. ve yay.haz.), Cambridge: Cambridge University Press (orijinal eserin yayını tarihi 1748).
- Namık Kemal (19 Kevvel 1288 [31 Aralık 1872]), "Ceza", *İbret*, sayı 83, s. 1-2.
- Nye, R. (2003), "Two Capital Punishment Debates in France: 1908 and 1981", *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, cilt 29, sayı 2, s. 211-228.
- Onaran, B. (2019), "Les Échos de la Commune chez les Ottomans: Une Étude Préliminaire", *La Commune de 1871-Une Relecture*, M. César ve L. Godineau (der.), Grâne: Creaphis, s. 187-199.
- Özbek, M. (2015), "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 21-90.
- Peters, R. (2005), *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York: Cambridge University Press.

- Posner, R.A. (2001), *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rousseau, J.J. (1999), *Toplum Sözleşmesi*, A. Erenuluğ (çev.), Ankara: Öteki Yayınevi (orijinal eserin yayın tarihi 1762).
- Rubin, A. (2011), *Ottoman Nizamiye Courts. Law and Modernity*, New York: Palgrave Macmillan.
- Ruff, J.R. (2011), *Erken Modern Avrupa'da Şiddet (1500-1800)*, D. Türkoglu (çev.), İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Rusche, G. ve Kirchheimer, O. (2003), *Punishment and Social Structure*, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers (orijinal eserin yayın tarihi 1939).
- Sağlam, N. (2017), *Ahmed Midhat Efendi ve Yeryüzünde Bir Melek Romanına Yönelik Eleştiriler*, İstanbul: Erdem Yayınları.
- Sarıdoğan, K. (2014), "Dağarcık Dergisinin Çeviri Yazısı, Sistematik İndeksi ve Tahlili", 1. cilt, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Sirâc (7 Safer 1290 [5 Nisan 1873]), "El-Cevâib'de Görülen Bir Fıkranın Tercümesidir", sayı 16, s. 2.
- Spierenburg, P. (1984), *The Spectacle of Suffering*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Şiviloğlu, M.R. (2018), *The Emergence of Public Opinion. State and Society in the Late Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Takvim-i Vekâyi (8 Safer 1290 [6 Nisan 1873]), sayı 1568, s. 1.
- Tanpınar, A.H. (1988), *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi (orijinal eserin yayın tarihi 1942).
- Ward, R. (2015), "Introduction: A Global History of Execution and the Criminal Corpse", *A Global History of Execution and the Criminal Corpse*, R. Ward (der.), New York: Palgrave Macmillan, s. 1-36.
- Yalçınkaya, M.A. (2015), *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth-Century Ottoman Empire*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Arendt-Heidegger İlişkinin İzdüşümünde Bağışlama, Dostluk ve Aşk

FATMAGÜL BERKTAY

*Her şeyi anlayan ve her şeyin
kıymetini bilen Meral'e... **

Heidegger'in Nazizm ile flörtü birçok kitap ve makalenin konusu oldu, hele 1930'ların sonu ve '40'lardaki düşüncelerini içeren *Kara Defterler*'in (*Black Notebooks*) 2014'te yayımlanmasından sonra bu ilişkinin flörtün epey ötesinde olduğu da anlaşıldı. Buna karşılık Arendt'in Heidegger'e ve düşüncesine olan hayranlık ve saygısını ömür boyu sürdürmüş olması, "Nasıl bağışlayabildi?" sorusunun hep gündemde kalmasına yol açıyor. Sorunun cevabını kimi yazar Arendt'in düşüncesinde buluyor, kimisi yaşamöyküsünde veya her ikisinde birden. Bunların hepsi –benimkisi de dahil– yorum elbette, çünkü Arendt'in kendisi buna açık seçik bir cevap vermiş değil. Aslında Arendt'in yaşamına ve hayata bakışına ilişkin en önemli ipuçları, çeşitli dostlarıyla ve Heidegger'le mektuplaşmalarında ve *Düşünme Günlükleri*'nde (*Denktagebuch*)¹ yer alıyor.

(*) Tarihe not düşmek açısından eklemek istediğim bir şey var. Yayımlanmış ilk kitabım olan *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*'ın (Pencere Yayınları, 1991) "ön-sözündeki" "teşekkürler" meyanında "alçakgönüllü kişiliğinden ve pırıltılı aklından" çok şey öğrendiğim Meral Özbek'e de teşekkür var. Yakın dostluğumuzun başladığı 1980'den itibaren Meral'den hem çok şey öğrendim hem de sayesinde gerçek dostluğun güvenli sığınağına sahip oldum.

1 *Düşünme Günlükleri*'nin Almanca özgün baskısının künyesi şöyle: Arendt, H. (2002). *Denktagebuch, 1950-73 ve 1973-75*, Münih: Piper Verlag. Benim okumam Roger Berkowitz ve Ian Storey'in derledikleri *Artifacts of Thinking: Reading Arendt's Denktagebuch* adlı kitap üzerinden.

Heidegger-Arendt mektuplaşmalarını okumasına izin verilen ilk kişi olan ve bunlardan son derece yüzeysel bir sonuç çıkaran Elzbieta Ettinger'in *Hannah Arendt/Martin Heidegger* kitabı² 1995 yılında yayımlandığında büyük gürültü koparmıştı. Aslında Elisabeth Young-Bruehl'in Arendt biyografisinde (1982) ikili arasındaki ilişki açığa çıkmıştı ama bu daha geniş bir yaşam anlatısı içinde yer aldığı ve Arendt'in entelektüel gelişimini ve siyasal düşünceye yaptığı önemli katkıyı içerdiği için herhangi bir "sansasyon" yaratmamıştı. Ettinger ise zavallı ve dünyadan habersiz bir genç kadın ile çekici ama kötücül kurt arasındaki bir öykü olarak sunduğu ve düşünsel açıdan bir felaket olan kitabında, Arendt'in düşüncesinin özgünlüğünü tümüyle arka plana itip ikili arasındaki ilişkiyi ve ilişkinin sansasyonel yönlerini öne çıkarır. İlk bakışta gayet "kadıncı" ve feminist gibi görünse de, aslında kadını nesne olarak gören Batı felsefe geleneğinin cinsiyetçi yaklaşımını tekrarladığının farkında değildir.³ Aynı şekilde, bu kitabı okuyup da Alman entelektüel tarihi hakkında ancak orada yazılanlar kadarını bilen okuyucu, Heidegger'in 20. yüzyılın en büyük düşünürlerini derinden etkilemesini sadece bir baştan çıkarma ve gösteri ustalığına bağlayabilir (Ryan, 1996).⁴ Oysa Heidegger'in düşüncesinin yalnızca Sartre üzerindeki etkisi bile, *Varlık ve Zaman*'ın önce-

- 2 Benim atıflarımın kaynağı olan *Mektuplaşmalar*, İngilizce olarak 2004'te yayımlandı (Arendt ve Heidegger, 2004). Richard Wolin de, Ettinger'in iddialarını paylaştı ve güçlendiren bir yorum yapıyor (Wolin, 1995).
- 3 Ettinger (1995), mektuplardan bazı bölümleri seçip afaki yorumlarla birleştirir ve karşımıza "kötü kurt" Heidegger, feci bir karakter olarak çıkar. Gerçi Heidegger'in karakterinin kötü olmadığını söylemek kolay değildir ama Arendt'in yorumu daha derinliklidir: 1949'da Jaspers'e yazdığı mektupta, "Senin saflıktan yoksunluk (*impurity*) dediğin şeye ben karakter yoksunluğu adını veriyorum, ama mutlaka kötü bir karakter anlamında değil, *tümüyle karakter yokluğu* anlamında" (aktaran Heller, 2015; Arendt ve Jaspers, 1992: 142, Arendt'ten Jaspers'e Ağustos 1949 tarihli mektup).
- 4 Gerçi Heidegger'in eşi Elfriede, onun bütün kadın öğrencilerini baştan çıkardığından şüpheleniyordu. Heidegger'in, bütün öğrencileriyle olmasa bile, başta sonradan evlendiği Elfriede olmak üzere, bazılarıyla aşk yaşadığı biliniyor. Ancak, Elfriede'nin de Heidegger'in yokluğunda yaşadığı bir ilişkiden doğan oğlu Hermann'ın Heidegger tarafından benimsendiği, hatta ölümünden sonra entelektüel mirasının yönetimini ona bıraktığı da biliniyor. İnsan ilişkileri, şemalara sığmayacak kadar karmaşık ve çetrefil!

ki felsefeyi derinden altüst ettiğini düşünmek için Alman, milliyetçi, muhafazakâr ya da etkilenmeye açık saf bir genç kadın olmak gerekmediğini ortaya koyar.⁵ Arendt-Heidegger ilişkisi bağlamında biyografik unsurlar kadar tarihsel dönem ve Almanya'nın zihinsel iklimi önemlidir.⁶

Almanya ve felsefenin araçsal kullanımı

Birinci Dünya Savaşı yenilgisi sonrasında birçok Alman filozofu ve yazarı "otantik bir Alman felsefesi" oluşturmak peşindeydi; Almanya'nın bir kültürel çöküş içinde olduğunu düşünüyorlar ve Heidegger gibi pre-sokratik Yunan düşüncesinde bir çıkış yolu arıyorlardı.⁷ Heidegger'in kendi düşünsel birikimini politik amaçlar için kullanmak ve bu açıdan "tavizler" vermek kararı da gene birçok Alman düşünürü tarafından paylaşılıyordu. Nitekim birçok Alman filozofu nasyonal sosyalizmin yol arkadaşı haline gelmişti.⁸ Alman Felsefe Topluluğu'nun (*Deuts-*

5 Aynı şekilde, "Yahudilerin kendilerine güvensizliği"nin bir göstergesi olmadığı da Levinas, George Steiner vb. örneklerden anlaşılabileceği gibi çok açık. Herbert Marcuse *Der Spiegel*'e yazdığı mektupta (7 Mart, 1966), "Hiç kimse onun Hitler için yaptığı propagandayı savunamaz. Hiçbir fanatik onun çağ açıcı *Varlık ve Zaman*'ını yıkamaz," diyordu. Alain Badiou ise şöyle diyor: "Alman milliyetçiliği ve Yahudi düşmanlığı konusunda Heidegger'in bayağılığından söz edilebilir, katılıyorum. Gerçekten de Yahudi düşmanı sıradan bir Almandı. Fakat Hitler'in, Almanya ve dolayısıyla Profesör Heidegger için ancak Parmenides'in Antik Yunan'ıyla karşılaştırılabilecek bir yazgı hazırladığına birkaç yıl boyunca inanmış bu Yahudi düşmanı küçük taşra profesörünün toplumsal ve siyasal şahsiyeti karşısında, büyük teorik hamlesini, yani varlık sorusunu çağdaş bir şekilde ileri sürmesini silip atamam" (Badiou ve Nancy, 2017: 61).

6 Alan Ryan bu konuda şu tespiti yapıyor: "Eğer Heidegger'in, insanlığın Varlık ile ilişkisini kaybetmesi konusundaki yarı teolojik saplantısına benim kadar sağırsanız [Arendt'in] onun felsefi dehasını abarttığını ve 1933'ten sonra onu unutmaya gerektiğini düşünürsünüz. Sıkı bir Heideggerci iseniz, onun büyük adamın önemsiz bir yorumcusu olduğunu düşünebilirsiniz, ama 1950 sonrasında yeniden ilişki kurmasına kesinlikle sempatiyle bakarsınız. Kısacası Arendt'in Heidegger ile ilişkileri, 20. yüzyıl Alman entelektüel kültürünün küçük bir köşesini kapsar ve bunu nasıl anlamlandırdığınız, nihayetinde, bu daha büyük tarihi nasıl yorumladığınıza bağlıdır" (Ryan, 1996).

7 Weimar Cumhuriyeti'nin özellikle son dönemlerde içine düştüğü politik, entelektüel ve kültürel hercümerç için bkz. Gay (2001).

8 Bu konuda geniş bir araştırma için bkz. Sluga (1993).

che Philosophische Gesellschaft - DPG) etkili üyeleri Hitler'i desteklediler. Derneğin amacının "Felsefe alanında, Kant tarafından kurulan ve Fichte tarafından daha da ilerletilen Alman idealizmi ruhunu izleyerek *Alman karakterinin* geliştirilmesini, derinleştirilmesini ve korunmasını sağlamak" olarak belirlenmiş olması başlı başına bir göstergeydi (Zimmerman, 1990: 38). 1933'te Hitler, derneğe çektiği telgrafta, "Gerçek Alman felsefesinin gücünün, Alman ideolojisinin oluşturulmasına ve pekiştirilmesine katkıda bulunmasını diliyorum," diyor ve derneğin dergisi de 1934 tarihli bir yazıda bu talimata gayet net bir yanıt veriyordu:

"Amaçladığımız ve uğrunda çaba harcadığımız birçok şey, milli devrim sayesinde gerçekleşme yolundadır. Ne var ki bu bizi görevimizden alıkoymak şöyle dursun, *Alman felsefesinin gücünü Alman ideolojisinin oluşturulması için kullanma görevimizi* bugün daha da acil hale getiriyor. Alman ruhunun tüm hayatında işbirliği yapmaya zorunluyuz ve bunu yapmak istiyoruz; bu hayat, *halkımızın misyonunun* ebedi ve ezeli içeriğini somut biçime kavuşturmuş ve ona tarihsel gerçekliğini kazandırmıştır" (Zimmerman, 1990: 39).

Başta Platon olmak üzere birçok entelektüelin, kendisini dev aynasında görüp iktidar odaklarına "doğruları" öğretmeyi başarabilirlerse işleri yoluna koyabilecekleri zehabına kapıldıklarını biliyoruz. Heidegger'in de nasyonal sosyalizmi kendi felsefesinin aracına dönüştürebileceğine inandığı anlaşıyor. Zaten karakterinin ne kadar narsistik ve *hubris'e* yatkın olduğu bilinmiyor değil. Ne ki "felsefenin gizli kralı" olarak ününü inşa ettiği dönemin, Birinci Dünya Savaşı yenilgisinin ardından kurulan Weimar Cumhuriyeti'nin vaatlerini tutamayıp giderek çöküşe gittiği ve liberalizm, demokrasi gibi değerlerin sönmeye yüz tuttuğu bir dönem olduğunu hatırlamak gerek. Bu dönemde "Alman karakteri"ne ve Alman milletinin "dünya misyonu"na ilişkin özcü yaklaşımlar kol gezmekteydi; nitekim Heidegger'in yapıtlarında da Almanlığı yücelten bu özcü anlayışın izlerini sürmek fazlasıyla mümkün. Dolayısıyla bu tarihsel ve felsefi çerçeve, düşünme ile maddi gerçeklik arasın-

daki ilişkiyi de yeniden gündeme getiriyor ve düşüncelerin salt tefekkürün soylu ve ulaşılmasız burçlarından “düşmediği”ni bir kez daha hatırlamamıza yol açıyor. Heidegger’i aklamamanın ya da karalamamanın ötesinde, olayı anlamak açısından bu bağlam önemli.⁹ Ancak bu konuda, örneğin Ettinger’in ve başkalarının düşüştüğü, Nazizmin salt Almanlara özgü, Alman karakterinin ve düşüncesinin “doğal” bir sonucu olduğu ve totalitarizmin yol açtığı felaketlerin de sadece “Almanların yapabileceği” şeyler olduğu hatasına karşı dikkatli olmak gerek.¹⁰

Heidegger Marburg’da felsefe öğretmeye başladığında öğrencileri ona “Messkirch’li küçük büyücü” adını takarlar.¹¹ 20. yüzyılın en tanınmış düşünürlerinin hocası olan Heidegger, söz ve düşünme ustalığıyla gerçekten hepsini büyülemiş-

- 9 Heidegger değerlendirmesine ilişkin olarak genelde birbirine karşıt iki yorum var: Birincisi, düşünürün düşüncesi ile kişiliğinin ayrı şeyler olduğu ve Heidegger’in felsefesini onun hatalarından ayrı tutmak gerektiği; ikincisi ise Heidegger’in politik, ahlaki ve entelektüel tutumunun onun yapıtını da değersiz kıldığı. Gerçek herhalde gene bu iki uç arasında. Bu konuda en kapsamlı analizi Dana R. Villa’nın *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* adlı kitabında bulmak mümkün. Villa ayrıca *Politics, Philosophy, Terror, Essays in the Thought of Hannah Arendt*’de, özellikle “The Anxiety of Influence: On Arendt’s Relationship to Heidegger” bölümünde konuyu etraflıca ele alıyor. Arendt’in 1950 sonrasında Heidegger’in yapıtına haklı bir saygı göstermekle birlikte onun insani zaaflarının ve “politik aptallığı”nın derinden farkında olduğunu savunuyor (Villa, 1999: 63).
- 10 Ettinger’in, “Almanya’da olup bitenler beklenen bir şeydi. Hitler sadece teknolojiyi ekledi,” demesi bu anlayışın tipik örneği. Ettinger’in, Nazizmin ayırt edici biçimde Alman olduğunu ve Arendt’in Heidegger’e bağlılığında kendini ortaya koyan “Almanlığı”nın da onun kimliğinin bir parçasını değil, temel bir ihaneti yansıttığını savunması, başlı başına ırkçı ve özcü bir yaklaşım (aktaran Jones, 2013: 387, dn. 217).
- 11 Gerçek anlamda düşünmeyi ondan öğrendiğini söyleyen Gadamer, Heidegger’i şöyle anlatıyor: “Gözlerine şöyle bir baktığınız anda onun kim olduğunu anladınız: Bir vizyoner. ‘Gören’ ve bizim de ‘görmemizi sağlayan’ bir düşünür” (Gadamer, 1994: 17-18). Gadamer, 1999 yılındaki Heidegger belgeseli bağlamında, düşünürün doğduğu Messkirch’teki ilkokul arkadaşlarından biriyle konuşur ve ona, “Heidegger’i hatırlıyor musunuz?” diye sorar. Cevap: “Martin’i mi? Nasıl hatırlamam, hepimizden küçük, cılız, çelimsizin tekiydi ama hepimiz onun kumandası altındaydık” şeklindedir (aktaran Bakewell, 2016: 50-73). Burada, psikiyatr Anthony Storr’un tespitini hatırlıyorum ister istemez: “Hem sadece kendileriyle ilgilenenler hem de aynı zamanda otoriter olan kişilere güvenmemeliyiz, çünkü kendinden emin olma karizması hepimizin içindeki çocuğu tuzaga düşüren bir kapandır” (Storr, 2001).

tir. Arendt de “bir hoca gelmiş, insana düşünmeyi öğretiyormuş” diye duyar¹² ve “düşünmeyi öğrenmek” için on sekiz yaşında Berlin’den Marburg’a gider, Heidegger’in felsefe derslerine katılır ve hocasıyla tutkulu bir aşk yaşamaya başlar. Heidegger o sıralarda *Varlık ve Zaman* üzerinde çalışmaktadır; daha sonra eşi Elfriede’ye bu dönemdeki “tutkulu düşünme” sürecinin ardındaki “itici gücün” Arendt olduğunu itiraf edecektir (Young-Bruehl, 2004: 50). 1929’da tezini bitirip Berlin’e taşınincaya kadar Heidegger’le buluşabilmek uğruna her türlü fedakârlığa katlanan genç Hannah Arendt, 1930’larda onun nasional sosyalizme olan ilgisinin kanıtlarını görmeye başladıkça ilişkisini keser. Ancak kendi düşüncesi yer yer Heidegger’in kinin tam karşıtı olsa bile öğretmenine olan düşünsel minnet borcunu hiç unutmaz.¹³

12 Bu duyumu, o sıradaki erkek arkadaşı Ernst Grumach’tan almıştır. Heidegger, duygu yoğunluğuyla, inanılmaz birikimiyle ve fizikselliliğiyle başka birçokları gibi Arendt’i de hemen etkilemiştir ama Arendt’in de onu ve kendi sınıf arkadaşlarını olağanüstü etkilediğini biliyoruz. Sınıf arkadaşı Hans Jonas, bu etkiyi şöyle dile getiriyor: “Elbette onu hemen fark ettim, kim etmezdi ki? Öylesine harikulade, çekici, büyüleyici bir insan... Bunu görmek için olağanüstü bir algıya sahip olmanız olması şart değildi, gözlerinde ve ifadesinde apaçıktı. Üstelik o kadar çekiciydi ki” (aktaran Thomson, 2017). Arendt’in bu ünlü çekiciliğini sonradan da kaybetmediğini aktaran çok sayıda tanık var. Örneğin Mary McCarthy, 1940’ların ortasında onu “olağanüstü bir sahne divası” olarak tarif ediyor (aktaran Thomson, 2017).

Heidegger’in öğrencileriyle olan ilişkiler dizisi ise Arendt’ten önce (eşi Elfriede de öğrencisidir) ve sonra devam ederek entelektüel kibir, karizma ve cinsiyetçilik karışımı ilginç bir örüntü oluşturur. Heidegger’in kadın ve erkek doğasına ve rollerine ilişkin görüşleri de son derece geleneksel, özcü ve cinsiyetçidir. Arendt’e, erken dönemde yazdığı mektuplarda açıkça kendini gösteren ve zaten dönemin yaygın ideolojisi olan bu anlayışın Arendt’i de etkilemiş olması muhtemeldir. Yaşamı tam tersini ortaya koysa da, en azından söylemsel olarak özcü sayılabilecek bir “kadın” anlayışını devam ettirir. Young-Bruehl (2004: 238), “Onun için yol gösterici ilke, *vive la petite différence*’tı (yaşasın küçük farklılık)” der. Arendt’in bir yandan böyle derken bir yandan da çevresindeki genç kadınları hep bağımsızlık yönünde teşvik ettiği de biliniyor. Dolayısıyla bu tutum, bugün feminizmin savunduğu “farklılığımızı koruyarak eşitlik” talebinden o kadar da uzak değil. Feminizm için farklılığın ve tekilliğin ortaya çıkarılmasının önemli olduğunu hatırlamak gerekir. Tekil hayatları kamusal-siyasal gibi değerlendirmek soyut genelleştirme ve ilkeselleştirmeye yol açar. Bu konuda bkz. Berktaş (2012: 193-246).

13 Heidegger ve Arendt’in düşüncesinin karşılaştırmalı bir analizini yapan Dana Villa (1996: 173), Arendt’in, Heidegger’in özellikle “dünyanın dünyasızlaş-

Heidegger bilmecesi

Gerçi Heidegger bilmecisini çözmek Arendt için de zordur. Bazen hocası ve gençlik aşkını yerer, bazen insanların onu anlamasını sağlamaya çalışır. 1933'ten sonra araya giren on beş yıllık bir sessizliğin ardından savaş sonrasında (1949) Avrupa'ya gidişinde Heidegger ile görüştüğü gibi, *Varlık ve Zaman*'ın Amerika'da yayımlanması için de çaba harcar. "Heidegger 80 Yaşında" makalesinde onun düşünmeye çağrısının 1920'lerde Marburg'da yarattığı heyecanı aktarırken "düşünmenin cisimleşmiş hali" olan Heidegger'in aynı zamanda 1933 ve sonrasında nasıl olup da "kendisi için doğru dürüst düşünemediğini" sorar (Arendt, 1971). Ama bu soruya açık seçik bir yanıt verdiği söylenemez. Heidegger'i, Sokrates'in Thales'le ilgili olarak anlattığı öyküdeki gibi dünyevi işlerle uğraşmayıp yıldızları seyredirken kuyuya düşen filozofa benzetir. Filozof Heidegger de, hiç anlamadığı politikaya, dünyevi işlere bulaşmış ve kendisini kuyuda bulmuştur."¹⁴

Peki, Hannah Arendt'in kendisi, filozofla alay ederken aslında kendisiyle alay edilen "Trakyalı genç kız" mıdır? (Platon, 1952: 529).¹⁵ Bir anlamda evet, bir anlamda hayır. Arendt, felsefenin değerini bilmeyen cahil bir köylü kızı değildir, ama "tefekür"ü her şeyin üzerinde tutan ve onu politik pratikten –ve Heidegger'in yaşamının tanıklık ettiği gibi politik sorumluluktan– koparan geleneğin içinde de değildir. Gelenekle olan ilişkisin-

ması" gibi bazı temel ontolojik kaygılarını eylem ve politika alanına uyarlayan bir modernite eleştirmeni olduğu düşüncesindedir. Ancak, Heidegger modern dünyanın Varlık'ı unutarak "yersiz yurtsuzlaşma"sı konusunda kaygılanırken Arendt, "dünyasızlaşma"nın veya "dünyaya yabancılaşma"nın kaynağını istikrarlı yapıların bozularak akışkan süreçlere dönüşmesinde bulur.

- 14 Aslında bu öyküden çok, Siraküza tiranına akıl hocalığı yapmaya giden Platon'un uğradığı hüsrana daha iyi bir benzetme olabilir. Heidegger'in geç dönem felsefesinde, iradenin içerdiği "iktidar iradesi"ni "keşfedip" "olmaya bırakmak" (*letting be*) kavrayışına yönelmesi, belki talihsiz dünyevi deneyiminden ders çıkardığı anlamına gelebilirse de, geçmiş hatalarına ilişkin olarak açıkça hiç özür dilemediğini unutmamak gerekir.
- 15 Sokrates bu öykünün bütün filozoflar için geçerli olduğunu, "onların kapı komşularını bile tanımadıklarını, sadece ne yaptıklarını değil, insan mı yoksa hayvan mı olduklarını bile bilmediklerini" söyler (Platon, 1952: 529).

de Arendt, “hem içinde hem dışında” olma konumundadır ve bu konum, eleştirel olabilme açısından bir olanaktır.¹⁶ Svetlana Boym’un dediği gibi (2016: 285), Arendt ikili bir perspektiften konuşur: Hayranlık duyan bir felsefeci meslektaş perspektifinden ve kahkaha atan bir “Trakyalı kız” perspektifinden.”

Peki Arendt’in Heidegger’i bağışlaması, genç kızlık aşkının üstesinden gelememesi yüzünden miydi? Ya da Ettinger’in iddia ettiği gibi, psikolojik güvensizlikleri, özellikle de bir Alman Yahudisi olarak içine işlemiş asimilasyon isteği miydi bunun nedeni? Arendt’in kendisi, *İnsanlık Durumu*’nun da *Totalitarizmin Kaynakları*’nın de Heidegger’in düşüncesine çok şey borçlu olduğunu, hatta o olmasaydı bunların yazılmış olamayacağını söyler.¹⁷ Düşünce tarihinin, düşünürler arasındaki bir “büyük diyalog” ya da felsefenin, Adorno’nun deyişiyle, “eleştirdiği metinlere dayalı bir uğraş” olduğu hatırlandığında, bu hiç de şaşırtıcı değil. Gene de Arendt söz konusu olunca, Heidegger’le ilişkisinin öne çıkarılıp düşüncesinin özgünlüğünün göz ardı edilmesi eğilimi yaygın. Bu tutumun felsefe tarihiyle ilgili olmayan nedenlerini bir yana bırakarak,¹⁸ Arendt’i yal-

16 Hannah Arendt, Heidegger’e verdiği, “Gölgeler” adını taşıyan yazısında “hiçbir zaman, hiçbir yere ait olmadığını” yazmıştı (Arendt ve Heidegger, 2004: 15). Yirmi yıl sonra Heidegger ile Freiburg’da ilk kez yeniden görüşükten sonra yazdığı mektupta ise, “Ne Alman ne de Yahudi gibi (çoktan vazgeçtim) hissediyorum, sadece gerçekten olduğum gibi, yani ‘başka diyardan gelen bir kız gibiyim’ diyordu. (Arendt ve Heidegger, 2004: 50). Schiller’in bir şiirinin başlığını (“The Maiden from Afar”) kullanarak yabancılığı ya da “ne içeride ne de dışarıda olma” konumunu vurgulayan Arendt, herhalde bunun acılı olmakla birlikte eleştirelilik yetisi açısından bir avantaj olduğunun farkındaydı. Bura-ya, Heidegger’in buna cevap olarak aynı başlığı kullanarak yazdığı şiirden alıntı yapmadan geçemeyeceğim: “Yabancı, kendisine bile / O, sevinç dağı, hüzün denizi, / arzu çölü, / kavuşmanın şafağı. / Yabancı, dünyanın başladığı / o biricik bakişın yuvası.” (Arendt ve Heidegger, 2004: 63) (dizeleri ben çevirdim).

17 Gerçi, Jacques Taminiaux’ya göre, özellikle bu iki temel felsefi yapıtta Heidegger’e bağlılıktan çok, onunla ironi dozu giderek artan bir tartışma söz konusudur. Bu konu, Taminiaux’un kitabında (2000) etraflı olarak ele alınıyor. Burada “Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası” adlı kendi makaleminden alıntı yapıyorum (Berktaş, 2003: 178-191).

18 Örneğin Elzbieta Ettinger, kitabında, iki düşünür arasındaki özel ilişkinin, “poetik trajedinin konusu” olduğunu söylüyor ve Arendt’in düşünsel verimini neredeyse hiç görmüyor. Arendt’in felsefeye özgün katkısının göz ardı edilip Heidegger’le olan ilişkisinin ön plana çıkarılması eğiliminin, elbette Batı felse-

nızca Heidegger'in tilmizi saymanın, onun düşüncesinde gerçekten yeni ve özgün olanı görmeyi önlediğini söylemek mümkün. Üstelik bu özgün yönler, kimi zaman tam da iki düşünür arasındaki belirgin kesişme noktalarında odaklaşıyor. Düşünen varlık ile eyleyen varlığı birleştiren kamusal alan, Batı felsefesinde Arendt'in var olduğunu öne sürdüğü –ve karşı çıktığı– *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki geleneksel ayrımı sona erdirmeye çabasının gerçekleşeceği yerdir. Burada, Arendt ile Heidegger arasındaki kopuş iyice belirginleşir: Hocasından farklı olarak “tilmiz”in çabası, düşünme üzerine düşünen kişi (filozof) ile “sıradan insan”ı (Trakyalı kız) ayıran duvarı yıkmaya yönündedir.

Arendt'in Heidegger'in düşüncelerini Heideggerci olmayan amaçlar için kullanmış olması,¹⁹ aralarındaki “konuşma”nın vazgeçilmez önemini ortadan kaldırmadığı gibi Arendt'in hocasına olan düşünsel minnet borcunu da açıklar. Heidegger'i bağışlamasında²⁰ bence dünya sevgisinin (*amor mundi*) ve dünyaya duyulan minnettinden de önemli payı var. Dolayısıyla hem Heidegger'le olan “konuşması”nın bazı noktalarına, hem de dünyanın varlığının sürdürülmesini ve yenilenmesini sağlayan doğumluluk, söz verme ve bağışlama kavramlarına daha yakından bakmak gerekir.

Dünyaya mucizeyi geri getirmek

Kierkegaard ve Nietzsche ile başlayan Varoluşçu okul, dünyada anlamlı biçimde var olma sorununu ele alır. Ancak varoluşçu felsefede önemli ölçüde saçmalık, yalnızlaşma ve kaygıyla

fe tarihi içindeki daha genel ve içkin cinsiyetçi yönsemeyle ilişkisi var. Bu konuda bkz. Berktaş (1996) ve Berktaş (2010).

19 Heidegger'in, *İnsanlık Durumu*'nun (1959) Arendt'in yolladığı kopyasını aldıktan sonra buz gibi bir sessizliğe gömülmesi, bu karşıtlığın tamamen farkında olduğunu gösteriyor.

20 Bazı düşünürler, burada söz konusu olanın bağışlama (*forgiveness*) değil, uzlaşma (*reconciliation*) olduğunu savunuyorlar. “Bağışlama” Arendt'te de eşit olmayan bir ilişkiyi imlediği için belki bu yorum daha doğru. Ancak ben, çok yaygın olan “Nasıl oldu da bağışlayabildi?” sorusu üzerinde durduğum için “bağışlama”yı tercih ettim.

yüz yüze olan modern birey, dünyayı otantik bir varoluş açısından engel engel olarak görür. Arendt'in düşüncesinde ise, birey ve dünya karşıtlık içinde olmaktan çok tamamlayıcılık ilişkisi içindedir. Dünya, her şeye rağmen önemlidir ve önemli olması gerekir. Arendt, "modernite içindeki yıkıcılığa teslim olmak yerine yaratıcılığı öne çıkarır: İlk önce modern çağda görülen dünyasızlık –bunu Hristiyan düşüncesindeki *ötedünya*-cılıkla karıştırmamak gerekir– koşullarından Leibniz, Schelling ve Heidegger'in sorusu doğar: Neden hiçbir şey yok da bir şeyler var?" (Kattago, 2013: 2).

Arendt'in yeni başlangıçlar felsefesinin temelini de bu ilksel ve masum hayret oluşturur. Onunki, insan varoluşunun dünyadaki kırılganlığı ve çoğulluk durumu karşısında duyulan hayrettir; ama bu, dünyadan kaçma arzusunu ya da onu hor görmeyi içermez. Ancak son yapıtı *Zihnin Yaşamı*'nda felsefenin başlangıcı olarak Sokrates'e atfen Aşk'ı da (Eros ya da arzulayan sevgi) göstermesi dikkate değerdir.²¹ Arendt, bütün zaaf-

21 "Arzulayan aşk olarak Eros, elinde olmayanı arzu eder. İnsanlar bilgeligi severler ve ona sahip olmadıkları için felsefe yaparlar (anlam peşinde koşarlar ve düşünürler)" (Arendt, 1978: 178-179). Arendt, Augustinus üzerine yazdığı tezde Hristiyan öğretisindeki, başkalarının insanın benliği üzerindeki etkisine odaklanan "komşu sevgisi"ni (*neighborly love/caritas*) ele alır. Birçok yazar, böyle bir kaygının *Varlık ve Zaman*'da yer bulmamış olmasını Heidegger'in yapıtının ahlaki zaafına işaret ettiğini ve Arendt'in Jaspers'in gözetimi altında 1928'de yazdığı tezin ("Love and St. Augustine") örtük olarak Heidegger eleştirisi içerdiğini savunur (İngilizceye 1996'da çevrilmiş). Örneğin Karl Jaspers, *Varlık ve Zaman*'da sevgi olmadığı için, yapıtın üslubunun da sevilesi olmadığını söylüyor (aktaran Maier-Katkin, 2010: 45). Ne var ki, Giorgio Agamben, bu noktada eleştirmenlerin haksız olduğunu öne sürer (aktaran Thomson, 2017: 453).

Iain Thomson bu makalede Heidegger'in aşk'ı açığa çıkarıcı (*disclosive*) bir olaya sadık kalmak olarak ele alınışının Arendt'i son derece etkilediğini, hatta bu kavrayışın onun kendilik algısında merkezî bir rol oynadığını savunuyor. Nitekim Arendt, 1950'de Heidegger ile buluşmak konusunda çok tereddüt ettikten sonra son dakikada "ani bir hisle" bunu yapmış olmasının onu "yegâne gerçekten bağışlanamaz sadakatsizlik ediminden" kurtardığını yazıyor (Arendt ve Heidegger, 2004). Thomson'a göre Arendt ile Heidegger arasındaki bu nihai aşk modeli (ontolojik bir olaya duyulan sadakat) ya da "ontolojik bir olay olarak düşünen aşk, koşulsuz olarak sevmeyi içerse de keyfilik problemini dışlar. Çünkü koşulsuz bir biçimde sevilen şey salt bir gizem değil, tersine, sevilenin zamanla *benzersiz tikelliği* içinde kendisini açığa vuran ama hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecek varoluşudur." Dolayısıyla ontolojik bir olay olarak "düşünen aşk", sevilenin kendisini tam anlamıyla ortaya koymasını teş-

larına, felaketlerine ve kötülüklerine rağmen dünyanın önemli olduğunu savunmaktan yorulmaz. Modernitenin içerdiği yıkıcılık eğilimine kapılmaksızın bizi yaratıcılığa, eyleme ve sorumluluğa çağırır. Bu çağrının içeriği, aynı zamanda, onun üzerinde en çok etkisi olan iki düşünürle, Augustinus ve Heidegger ile –bazen onlarla birlikte, bazen onlara karşı– sürdürdüğü felsefi konuşmaya ışık tutar. Julia Kristeva’nın dikkat çektiği gibi, Arendt metafiziğin yapısökümünün Heideggerci eleştirisini ve onun insan özgürlüğünün içsel yapıları olarak sonsuluk, olumsuzluk, dünyasızlık üzerindeki ısrarını benimser, fakat bunları kendi varoluşsal bağlamlarından kopararak politik bir bağlama yerleştirir (Kristeva, 2018: 18). Avrupa felsefe tarihinin gerçek “inci avcısı” olarak çeşitli düşünürlerden, en çok da Augustinus ile Heidegger’den “inciler” alırken bunları yalnızca dünyadan kopup tefekkür ufkuna dalmanın eleştirisini yapmak için değil, bütün zaaflarına ve kötülüklerine rağmen gündelik yaşamın, dünyanın neden önemli olduğunu anlatan bir dokuya dahil etmek için kullanır.²² Felsefe, dünyaya ilişkin mucizevi hayretle başladıktan sonra soyut tefekküre dalmıştır ama Arendt politik görünüm alanına, kanaatlerin ve çoğulluğun hüküm sürdüğü kamusal alana “mucize”yi geri getirir.

vik eder ama sevilenin kendisini gerçekleştirmesinin biçimini önceden belirlemeye kalkmadığı için olumsuzluk ve sabitleme tuzağına da düşmez (Thomson, 2017: 277, 278 ve *her yerde*). Thomson, bu aşk biçiminin, Arendt-Heidegger aşk ilişkisinden alınabilecek belki de en önemli ders olduğunu savunuyor. Heidegger bir mektubunda “Augustinus bir keresinde ‘*Amo* (aşk), *volo*, *ut sis* (senin olmanı istiyorum) demektir’, demişti; seni seviyorum – senin olduğun gibi olmanı istiyorum” (Arendt ve Heidegger, 2004: 21; 13 Mayıs 1925 tarihli mektup). Sevilenin tüm varlığının koşulsuz kabulü anlamına gelen bu cümleyi Arendt’in hayatı boyunca tekrarladığı biliniyor (ayrıca bkz. Paine, 2013 ve Tommel, 2017).

- 22 (Bkz. Berktaş, 2010a). Görüldüğü gibi, Arendt’in “dünya sevgisi” kavramı alışkın olduğumuz sevgi anlayışına benzemiyor; bütün felaketlerine rağmen dünyayı sevmek ve ona ihtimam göstermek düşüncesi kolay kabullenilir bir meydan okuma değil. Hele farklılıklarımıza rağmen birbirimizi sırf insan olduğumuz için kabullenmek düşüncesi ve daha fazla alışkın olduğumuz çoğulluğu ve farklılığı dışlayan sevgi biçimlerine (“kabileye sadakat”) yönelik eleştirisi iyice zorlayıcı. Sonuçta, *amor mundi*, rahatlatıcı bir kavram değil, meydan okuyucu bir kavram; var olan kötülüklerle sahiden yüzleşmeyi, ama onlarda aşkın ya da örtük bir anlam bularak rahatlamayı değil, onları değiştirmek için çaba harcamayı içeriyor.

Augustinus'tan yaşamın sadece ölümle sınırlandırılmış olmayıp doğumla mümkün kılındığı düşüncesini alan Arendt, Augustinus'taki sevgi kavramı üzerine yazdığı tezden itibaren Heidegger'in dünya, *Dasein* ve ihtimam anlayışından uzaklaşmaya başlar. Ancak hiçbir zaman onunla düşünsel bağını tümüyle koparmaz ve son yapıtı *Zihnin Yaşamı*'nda (Arendt, 2018) her iki düşünüre de geri döner. Heidegger'le birlikte ölüm bilincinin insan benliği üzerindeki etkisini kabul etse de solipsist (tekbenci) biçimde benliğe yönelik yerine benliğin başkalarıyla olan ilişkisini vurgular. "What is Existential Philosophy?" (1946) makalesinde, Heidegger'in Ben'inin "mutlak yalıtılmışlık" içinde olduğunu, bununsa "insana tümünden karşıt" olduğunu söyler (Arendt, 1994a: 181).²³ Heideggerci benlik, başkalarıyla birlikte yaşamaktan çok rahatsızdır ve gündelik hayatın bıkırtıcı çoğulluğundan, "onlar"dan (*they*) ve onların boş "gevezeliği"nden hiç hazzetmez.

Heidegger için anlamın gerçek kaynağı açıktır ki başkaları (topluluk/"onlar") değil, benliğin kendisidir; özellikle de ölüm gibi temel yaşam deneyimlerinin anlamını araştırdığı zaman. Benlik, hiçbir zaman başkasının ölümünü gerçekten deneyimleyemeyeceği için, ölümü sarsıcı bir kopuş ve kayıp olarak yaşar. Başkalarının ölümü, benliğin başkalarından kopuşunu, mutlak benlik durumunu onaylayan bir olaydır. Oysa Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda (1994) benliğin ölümünü, bir yaşamın anlamını ait olduğu topluluğa geri veren bir olay olarak görür; topluluk, kişinin ölümünden sonra onun yaşamını tutarlı bir öyküye dönüştürebilir.²⁴

Dünyada birlikte olma ya da yaratıcı bir alımlama

Arendt'e göre varoluş, doğası itibariyle, hiçbir zaman yalıtılmış değildir. Sadece başkalarının varlığıyla iletişim halinde ve onların varlığının bilincinde var olur. Başka insanlar, Heidegger'in

23 Bu kitabın çok ustalıkla bir Türkçe çevirisi (Arendt, 2014) var.

24 Bkz. *İnsanlık Durumu*'nun (Arendt, 1994) 2. ve 3. bölümleri. Burada kendi kitabımdan (Berktaş, 2012: 244-245) alıntı yapıyorum.

işaret ettiği gibi yapısal olarak gerekli bir varoluş unsurudurlar ama onun öne sürdüğü gibi Benliğin Varlığı konusunda bir engel değildirler; tam tersine, varoluş ancak insanlar hepsine ortak olan dünyayı birlikte paylaştıklarında gelişebilir.

Heidegger'e göre, insan bireyi, insanın sonlu olma niteliği dolayısıyla dünyaya "fırlatılmıştır" ve buradan kendi nihai imkânı olarak ölümü öngören bir "projeksiyon"la kurtulmaya çalışır.²⁵ Arendt'in Heidegger'in Ben'ine yönelik eleştirisi, insanın kendi ölümüyle yüzleşmesinin yol açtığı mutlaklığa yöneliktir. Heidegger, insan bireyinin ancak bu mutlaklık sayesinde onu sahiçilikten (otantiklikten) sürekli alıkoyan "onlar"dan ("they") kendini uzaklaştırabildiğini düşünür: "Ben'in esas karakteri onun mutlak Ben-liği, bütün diğer insanlardan radikal kopuş içinde oluşudur" (Arendt, 1994a: 181). Burada Arendt'in Heidegger'in başkasıyla-birlikte-varlık (*mitdasein*) anlayışını göz ardı ettiği düşünülebilir. Ancak Arendt, Heideggerci Ben'in dünyasal ve intersübjektif boyutlarının "otantik olmayış" a veya "düşmüşlük" (*Verfallenheit*) durumuna özgülenmiş olmasına vurgu yapmaktadır. Ona göre, Polis'e yönelik geleneksel felsefi düşmanlık, Heidegger örneğinde "Onlar"ın (*das Mann*) ve kamusal varlığın, varlığın "düşmüş" fenomenolojik biçimleri olarak tanımlanmasında kendisini açığa vurmaktadır. Dolayısıyla *İnsanlık Durumu*'nda açımlandığı üzere, Heidegger'in düşüncesi daha dünyasal bir özgürlük anlayışına ulaşılmasını mümkün kılrsa da insan kavramını otantik olan-olmayan ayrımına tabi tutması ve otantik olmayışın esas yerini kamusal dünya olarak görmesi, bu kavrayışın politik önemini sınırlandırmıştır (Villa, 1999: 66, 72).

Arendt için insanın doğumluluk özelliği, eylem ve politikanın ardındaki itici güçtür. Bu, filozofun deneyiminin ancak insani olaylar alanının ve insan çoğulluğunun dışında yer alabileceğini öngören klasik Yunan düşüncesinden farklıdır (Arendt, 1959: 20). Bu bağlamda Platon'un mağara örneğini işaret eder: Filozof,

25 "Heidegger, Varlık ve Zaman'da ölüm beklentisini, insanın otantik bir benliğe erişmesi ve Onlar'ın otantik olmayanlığından özgürleşmesinde belirleyici deneyim olarak görmüştür" (Arendt, 2018: 101, 193 dn. 93).

onu diğer insanlara bağlayan zincirlerden kurtularak mağarayı tam bir “tekillik” içinde terk eder. “Politik anlamda, eğer ölmek ‘insanlar arasında olmaktan çıkmak’sa, ebedi olanı deneyimlemek bir tür ölümdür ve onu ölümden ayıran biricik şey nihai olmamasıdır, çünkü hiçbir yaşayan varlık buna uzun süre dayanamaz. Her birey, şu ya da bu şekilde ölümle yüzleşmek durumundadır, ama insan toplulukları, topluluğun sürdürülebilirliğini sağlayan ve tekil bireylerin ölümünün ötesine geçen türün devamıyla, yani ölümle değil, yaşamak ve yaşatmakla ilgilidir” (abç). Bu anlamda, filozofun kaygısı ile politik aktörün kaygısı zorunlu olarak birbiriyle uzlaşmaz. Arendt bu ayrımı da gene Eski Yunan’a, Platon’un tefekkür ile politikayı ayırmasına ve tefekküre politik eylemden daha yüksek bir statü tanınmasına bağlar.²⁶

Ölüm gelecek yönelimlidir, doğum ise kökünü hafızada ve varoluşun kökeninde bulur. Arendt için ölümlülük insan yaşamının temel bir koşulu olmakla birlikte doğumluluk daha temeldir, çünkü eylem ve özgürlük ile ilişkilidir. Bireysel özgürlüğü ölümlülük bilincine bağlayan Heidegger’in aksine Arendt için özgürlük, doğumluluğa ve doğmuş olma mucizesine bağlıdır (Arendt: 1959: 178).²⁷ Stoiklerde ve Augustinus’ta da var olan iç ve dış özgürlük kavramları arasındaki ayrımı Arendt derinleştirir ve dış özgürlüğün, ortak bir dünyayı paylaşan çoğul bireylerin varlığını gerektiren kamusal alan açısından önemini vurgular. Modern toplumda kamusal alanın giderek karartılmasından duyduğu derin kaygıya rağmen insanın politik olayların gidişatını kesintiye uğratabilecek olan yeni eylemler süreci başlatma yetisini öne çıkarır. Doğumluluk, bireysel yaşamların sınırlı/sonlu olmasına karşılık, tür olarak insanın sonsuz biçimde geçmişe ve geleceğe yayılmasını sağlar; o, “dünyayı, insan ilişkileri alanını, ‘doğal’ yıkımından kurtaran mucizedir” (Arendt, 1959: 247).

İnsanın bu dünyada kendisini evinde hissetmesi ancak onun bir parçası olmakla, başka insanlarla birlikte olmakla ve başkaları için gerçekten dertlenmekle mümkündür. Böylelikle Arendt, Heidegger’in fenomenolojik, “dünyada-olmak” sezgisini

26 Bu konuda bkz. Arendt (2005) ve Berktaş (2012a).

27 Bu konuda bkz. Berktaş (2012).

çok daha ileri götürmekte ve ölüme yönelik olmak yerine Augustinus üzerinden geçmişe, kökenlere, başlangıca dönmektedir. Dana Villa'nın vurguladığı gibi, burada "yaratıcı bir alımlama" söz konusu.²⁸ Bu, Arendt'in hiçbir zaman inkâr etmediği, tersine ömür boyu minnet duyduğu bir "alımlama"dır.

Arendt'in Heidegger'deki ölüme yönelik olma düşüncesine ve Varlık'a ilişkin kaygıya karşı doğumluluk kavramını öne çıkararak yaşamın ve düşüncenin bir ve tek olduğunu vurgulamasında ve düşüncesinin merkezine yaşamı oturtmasında, gerçekten de, "bizi kadınlara özgü bir şeyler görmek için kışkırtan bir yan" var (Kristeva, 2018: 10).²⁹ Arendt, Heidegger'in dünyaya "fırlatılmışlığı"nı, dünyada *birlikte olmaya* dönüştürüyor ve insanlık durumunun çoğulluk özelliğine sıkıca bağlı olan doğumluluk da, sırtımıza, yeni insan varlığının gelecekte eyleme yetisine sahip olmasını ve yaratıcı potansiyelinin engellenmemesini güvence altına alma sorumluluğunu yüklüyor. Dolayısıyla, eylemlerimize yol gösteren, *yaşam hakkına saygı* ilkesi olmak zorundadır. Totaliter devletin en karanlık özelliğinin, insan varlıklarının vazgeçilebilir kılınıp insan yaşamının hiçe sayılması oluşu tesadüf değil.³⁰ Leah Bradshaw'un dediği gibi, Arendt'in düşüncesinden çıkarabileceğimiz en önemli "tavsiye", doğumluluğa, yeni başlangıçlar yapma kapasitesine ve onun devamını sağlama sorumluluğuna öncelik vermek (Bradshaw, 1989: 113).

Bağışlamak ve söz vermek: Ortak yaşamın güvenceleri

Arendt, Augustinus'un "başlangıç" ilkesini Kant'ın özerklik, özgürlük ve kendiliğindenlik kavramlarıyla bağdaştırır. Politik

28 "Heidegger'in Dasein'ı, hem dünyada-varlık hem de başkalarıyla-birlikte varlık olarak kavrayışı Arendt'in dünyasallık ve insan çoğulluğunu uçlar yerine insan özgürlüğünün merkezine koymasına yardımcı olmuştur" (Villa, 1999: 76).

29 Ben de aynı görüşü *Dünyayı Bugünde Sevmek* kitabımın "Kadınların Arendt'i" bölümünde öne sürmüştüm.

30 "Terör... doğanın ya da tarihin hareketinin itaatkâr hizmetkârı olarak süreçten sadece herhangi bir spesifik anlamda özgürlüğü değil, aynı zamanda insanın doğarlığı dolayısıyla verilmiş olan ve yeni bir başlangıç yapma özelliğinde yatan özgürlüğün kaynağını yok etmek zorundadır" (Arendt, 1976: 466).

değişim meydana getirme kapasitesi, geçmişi ve geleceği içine alarak geçmiş kötülükleri daha iyi bir gelecek umuduyla düzeltme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla, yeni bir şeyler başlatma kapasitemizden kaynaklanan özgürlüğün olağanüstü politik önemi, yalnızca belirli bireylerin değil, dünyanın ve onu oluşturan ilişkiler ağının, yani çoğulluğun önemli olmasını getirir (Arendt, 2005: 126). *Her birey, değişebilen ve hatalarından ders alabilen bir yeni başlandıdır.* Her insanın sürekli değişme olanağına sahip yeni bir başlangıç olması özgürlüğünü, bireyselliğe ve çoğulluğa bağlar.

Anlam peşinde koşan, değişebilen ve değişen, bilinç ve irade sahibi bir varlık olarak insan eylemde bulunduğunda, başlangıçtaki niyeti ile eyleminin sonucu arasında daima bir boşluk bulunur. Bir eylemde bulunduğunuzda, birçok kişinin katıldığı eylemler ve olaylar ağının içine girmiş olursunuz ve sonuçta ortaya çıkan, sizin başlangıçtaki niyetinizden çok farklı bir şey olabilir. İnsan eyleminin iki kaçınılmaz özelliği olan geri çevrilemezlik ve tahmin edilemezlik, dünyada tek başımıza değil de kendi özgül niyetleri ve iradeleri olan birçok başkası ile birlikte yaşamak durumunda olmamızın ve girdiğimiz her eylemin başkalarının karşı-tepkilerine yol açarak neredeyse sonsuz bir süreçler zincirini başlatmasının sonucudur. Eylemin çoğulluğa tabi ve sonuçları bakımından tahmin edilemez olması aynı zamanda ortak yaşamı tehlikeye atabilecek şeylerdir. Dolayısıyla, onlarla baş etmenin bir yolunun bulunması gerekir. Arendt bunun yolunu yeni başlangıçların yolunu açan söz verme ve bağışlamada bulur (Kattago, 2013: 13).

Bireyler bugün birbirlerine yeni bir şeyler başlatma sözü verdiklerinde ve bu eylemi gelecekte de devam ettirdiklerinde ortak çıkarlarla birbirlerine bağlanmış olurlar. Verilen sözler, birçok açıdan, bu dünyada *başkalarıyla birlikte yaşamayı mümkün kılan temeldir.* Verilen bir söz umutla doludur, geleceğe yöneliktir ve yeni ve bilinmeyen bir şeyi başlatma kapasitesine sahiptir. Tıpkı “söz verme”nin ve sözünü tutmanın, “tahmin edilemezlik okyanusu içinde süreklilik ve güvenlik adacıkları” oluşturmaları gibi, “bağışlama” da hatalar ve adaletsizlikler deni-

zinde yaşayan insanlar için yeni başlangıç fırsatları yaratabilir. Geri çevrilemezliğin politik yaşamla uyumlu çaresi “bağışlama”, tahmin edilemezliğin çaresi ise “söz verme” ve verilen sözü tutabilme yetisidir. Bu iki yeti birbiriyle ilişkilidir, çünkü bağışlama, geçmişin “günahları”nın yeni kuşaklar üzerindeki gölgesini kaldırabilir; söz verme yoluyla kendini bağlama ise, tahmin edilemezlik yüzünden geleceğin belirsizliği içinde tutunabileceğimiz bir dal olabilir.

Geçmiş hataların, geçmiş eylemlerin yükünden kurtulmanın ve yeni bir başlangıç yapmanın yolu olan “bağışlama”, *her şeyin unutulması ve geçmişte yaşananlar hiç olmamış gibi davranarak yepyeni bir beyaz sayfa açılması anlamına gelmez*. Tam tersine bağışlama, “*hakikati dile getirme*”nin gerekli ve mümkün olduğu bir alan yaratır. Geçmiş yokmuş, hiç olmamış saymak yerine hakikatle yüzleşmek ve yüzleşmenin *getirdiği acıları araçşallaştırmaksızın aşabilmek* için bir fırsat sunar.³¹ Ama elbette böyle bir olasılığı bilinçli olarak seçip onu politik mücadelenin konusu yapabilenler için! Belirli koşullarda, bağışlama, bizzat politikayı mümkün kılan eylemdir: Kamusal alana bağımlı olduğu kadar onun oluşmasına da yol açabilir, çünkü politik yaşam özgü ve onun için vazgeçilmez olan bir ahlâki tutumun parçasıdır.³² Aksi halde, insanlar arasındaki ilişkilerde süreklilik

31 Burada Nietzsche'nin “ebedi geri dönüş” kavramını hatırlamamak mümkün değil.

32 Arendt'in kavrayışının, politika ve bağışlamayı genelde bağdaşmaz gören olağan düşünme tarzından çok farklı olduğu açık. Tam da bu nedenle, siyaset teorisinin çok önemli bir özelliği üzerinde bir kez daha düşünmemize yol açıyor. Siyaset teorisi, verili kavramları ve varsayımları sorgulayan, onları eleştirel biçimde ele alan bir disiplin ve pratiktir ve ancak bu niteliğiyle kavramları berraklaştırıp “zihnimizi genişletebilir”. Politika dendiğinde akla ilk gelen, ahlâkın yerinin olmadığı bir iktidar alanıdır. Oysa Arendt'in yaklaşımı, politikayı “başka türlü” kavramanın yolunu açmakla, tam da siyaset teorisinin yapması gereken şeyi, yani gündelik eylemlerimizin ve politik kurumlarımızın ardında yatan varsayımları, değerleri, ilişkileri eleştirel bir incelemeye tabi tutmamızı, çevremizdeki olaylara eleştirel bir mesafe kazanarak bakabilmemizi ve değerlendirmemizi mümkün kılıyor. Böylece daha önce doğal, normal, verili gibi görünen şeylerin sorgulanabilir, tartışılabilir olduğunu, hiç de kaçınılmaz olmadıklarını görebiliyoruz. Siyaset teorisi, ancak bu şekilde, olayların ve olguların farklı, çoğul yorumları olabileceğini gösterebildiği zaman, bizim onlara ilişkin değerlerimizin, bakışımızın değişmesine yol açabilir. Böylelikle bi-

şöyle dursun, herhangi bir dayanak noktası bile kalmaz (Arendt, 1959: 213).³³

Bağışlama, insanların birbirlerine yaptıkları haksızlıkların ve ya yanlışların –kasıtlı olarak işlenen suçların değil!– yükünden birbirlerini kurtarmalarıdır. Çünkü en masumca görünen tek bir eylem bile tahmin edilemez sonuçlara yol açarak kişiye ağır bir sorumluluk yükü getirebilir. Bu yükün dehşetini, Yunan trajediyaları çarpıcı bir biçimde ortaya koyar: Bazen tek bir kişinin tek bir eylemi, bütün bir ailenin, kuşaklar boyunca mahvına neden olabilir! Yapılan her eylem birbirine karşı iradeler ve niyetler ağı içine düşer ve tek bir eylemin başlattığı süreçler zinciri ebediyen devam edebilir. Eylem riskinden kaçınamayacağımıza göre (başka türlü, ortak bir dünyayı var edemeyiz), bağışlama olmazsa hiçbirimiz sonsuz bir yanlışlar ve intikamlar döngüsünden kurtulamaz ve tıpkı “büyüyü bozacak formülü bilmeyen büyücü çırağı” gibi, başkasına karşı işlediğimiz hataya yol açan o bir tek eyleme zincirlenmiş olarak sonsuza dek bir intikam döngüsüne mahkûm kalırız (Arendt, 1959: 213).

Sadece “hak eden” mi bağışlanır?

Toplumsal gerçekliğin hepimiz için farklı bir anlamı olsa da –gerçeklik bize kendisini farklı biçimlerde sunsa da– onu ortak bir biçimde algıladığımızın farkındayızdır ve dünyaya ilişkin bu “ortak duyu”dan doğan “biz” kırılığandır. Çünkü ortaya çıkabilmesi, kamusal alanda bizim konuşmamıza ve eylemde bulunmamıza, onu sürekli kılabilmek için birbirimize sözler verip bu sözleri tutmamıza bağlıdır. Arendt’e göre, bağışlamanın gerekçesi, haklar ve sorumluluklarda bulunamaz. Eğer sadece “hak eden” bağışlarım dersiniz ve bağışlamayı bu koşula bağlarsanız bağışlamak için bir nedeniniz olmaz – çünkü hak etmemiştir. Bağışlanmayı hak eden bağışlamak gerçek bir ba-

zim de yeni ilişkiler, yeni bağlar kurmamız, yeni başlangıçlar yapmamız mümkün olur.

33 Arendt’in “bağışlama” ile ilgili düşünceleri, esas olarak *The Human Condition*’da (1959: 212-219) yer alır; ama *Eichmann in Jerusalem* (Arendt, 1964) ve *Men in Dark Times* (Arendt, 1974) adlı yapıtlarında da konuyla ilgili yerler vardır.

gişlama eylemi değil, hak edene hak ettiğini tanımaktır. Bağışlamanın anlamlı olabilmesi için özgürce, karşılık beklemeden, koşula bağlamadan gerçekleşmesi gerekir. Yani, ancak, haklı olarak öfke duyduğumuz birisini bağışladığımız zaman, bağışlamanın bir anlamı olabilir. Bağışlama bir görev ya da hak konusu olmadığı gibi, hiçbir zaman zorla elde edilemez. Ve tıpkı politik eylem gibi cesaret gerektirir, yüce gönüllülük gerektirir. Bağışlamaya politik alanda vazgeçilmez bir yer veren Arendtçi politika anlayışında insanlar, Hobbescu yaklaşımın tersine sadece kendilerini karşılıklı olarak güvence altına almak için değil, anlam üretmek ve deneyimlemek için politik birliklere muhtaçtırlar.³⁴

Söz verme ve bağışlama, öç ve kin duygularından arınmış olarak birlikte yaşamaya devam etmenin ve yeni bir şeylere başlayabilmenin politik ilkeleri ve eylemleridir. Arendt, genelde teolojinin alanında olduğu varsayılan bağışlamayı, böylece tümüyle dünyevi alana indirmiş olur.³⁵ Bağışlamayı politik olarak anlayan ve kabul eden için, mağdur olma konumunu ahlâki bir üstünlük vesilesi saymak mümkün değildir. Bu bağlamda kötülüğün, metafizik değil, dünyevi bir olgu olarak görülmesini gerektirir: Kırılğan ortak dünyamız uğruna ötekini bağışlamak, “akıl sahibi varlıklar” (Kantçı gerekçe) ya da “Tanrı’nın yarattığı varlıklar” (teolojik gerekçe) olarak paylaştığımız bir ahlâki statü yüzünden değil, öteki ile dostluk ilişkimizi ön plana çıkardığımız içindir (Schaap, 2005).

34 Türkiye’de “özür” üzerinde o kadar durulurken “bağışlama”nın politik yaşamımızda ve gündemimizde neredeyse hiç yer almaması gerçekten dikkat çekicidir ve ayrıca tartışılması gereken bir konudur (Tülin Ural’a hatırlattığı için teşekkür ederim).

35 Derrida da Arendt’deki bağışlama kavramının salt insan deneyimine, dünyaya ve eyleme ilişkin olduğunu kabul eder, ancak bunun “basitleştirici” bir kavrayış olduğu eleştirisini yapar. Bağışlamanın ne politik ne de hukuksal alana ait olduğunu düşünen Derrida, bağışlama yetkisinin, bir insan tarafından uygulanırsa bile, daima özünde ilahi olduğu kanısındadır. Ona göre ancak *bağışlanamaz olan bağışlanabilir*: “Bağışlama, yapabilirse eğer, bağışlanamaz olanı bağışlayarak sadece bağışlamanın saf çağrısına yanıt vermelidir; böylelikle bağışlama, kendisini yasanın ve her türlü belirlenebilir cezanın üzerinde konumlandırır” (Derrida, 2000: 104 vd.). Gene de bağışlamanın, olayların akışını sekteye uğratma gücüne sahip olduğu noktasında Arendt ile hemfikirdir.

Politikada bağışlama ihtiyacı, özgürlüğün egemenlik olarak anlaşılmamasıyla da ilgilidir. Her doğumun dünyada yeni bir başlangıç olması gibi, insanlar da eylemde bulunurken sadece verili olan sonuçlar arasında seçim yapmak zorunda değildirler, tümüyle yeni bir şeylere başlama özgürlükleri vardır. Ancak bu özgürlük, egemen bir özgürlük değildir; daima bir çoğulluk durumu içinde başkalarıyla birlikte yaşadığımız ve o başkaları da daima yeni başlangıçlar yapma yetisine sahip oldukları için, eylemlerimizin sonuçlarına egemen olamayız. İnsan eyleminin sonuçlarını tahmin edemediğimiz ve bu sonuçları geri çeviremediğimiz için geçmiş kuşakların hataları, adaletsizlikleri ve suçları sonraki kuşaklar üzerinde hep karanlık bir gölge olarak kalır. “Ecdadımızın” suçlarının sorumluluğunu, istesek de istemesek de, kimliklerimizle birlikte tevarüs ederiz. Geçmişin yükü, üzerimizdeki olanca ağırlığıyla, bizi yeni bir gelecek inşa etmekten alıkoyar.

Eğer tarihi olduğu gibi, yani “geçmişte olmuş olanlar” biçiminde anlıyorsak, geçmişi tarihten silmek imkânsızdır. Ama onu geçmişin “görelî bir anlatısı” olarak kavrayanlar da az değildir ve o zaman elbette “tarihi yeniden yazarak” –bu, yazının ilk icat edildiği andan itibaren egemenlerin sıkça başvurduğu bir şeydir–, arşivleri ve belgeleri tahrif ederek, üstünü örterek geçmişi yok etmeye çalışmak mümkündür. Ne var ki bu durumda bile geçmiş, bir şekilde geri gelip yakamıza yapışarak hakkını talep eder. Bu hak ya da adalet talebi, özellikle kendi içinde ve başkalarıyla çatışmalı toplumlarda intikam, öç alma –dişe diş, göze göz– isteği biçimini alır. Oysa öç, adaletin gerçekleşmesine değil, yeni kötülüklerin sarmal döngüsüne yol açmaktan başka bir şeye yaramaz.

Bağışlama, cezalandırma gibi, yapılmış olan haksızlıkların ve yanlışların yaratabileceği kısırdöngüden kurtulmayı sağlar; ama cezalandırmadan farklı olarak bağışlamanın sonuçlarını tahmin etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Bağışlama, beklenmedik sonuçları olan bir tepki olduğu içindir ki hem bağışlayanı, hem de bağışlananı özgürleştirebilir ve sonu olmayan bir öç isteği ve nefret psikolojisi içinde ilk ihlali sürekli kı-

lan döngüyü başlatan intikamın tersine, insanların birbirleriyle ilişkilerinde yeni bir sayfa açılmasını mümkün kılar. Ne bir pazarlık ne de alışveriş içeren bu yaklaşım, hepimizin hata yapabilen faniler, başkalarıyla aramızdaki dünyanın ise kırılğan olduğu ve bugün bağışlayanın, yarın kendisinin bağışlanmaya muhtaç olabileceği gerçeğine dayanır.

Görüldüğü gibi burada, bağışlama ile politikanın birbirine karşıt ve uyumsuz olduğu konusunda günümüzdeki yaygın “antipolitik” anlayışa yönelik olağanüstü bir meydan okuma söz konusu.³⁶ Kişi, ilk eyleminin sonuçlarının yükünü sürekli taşıdığı zaman, yeni bir şey başlatma yetisi kısıtlanır. Bağışlama ise, bağışlanan kişiyi yaptığı hatanın yükünden kurtararak onun yeniden dünyaya “geri dönmesi”ni sağlar. Böylece bağışlama, dünyanın kırılğanlığına bir çare ve öteki’nin doğumluluk niteliğine bir yanıt olarak bir etkileşimler sürecini sonlan-

36 Meydan okuma, aynı zamanda, Antik Yunan düşüncesine ve Hristiyanlığa karşı da söz konusu. Yunan felsefesi –özellikle Platon– adalet, ahlak, doğruyanlış gibi kavramları kişinin ruhuyla bağdaştırır. Platon’a göre doğru ve ahlâklı davranış, ruhun rasyonel yönü olan zihnin daha aşağı yönleri, yani arzuları, tutkuları, bedensel iştahları bastırmasıyla ortaya çıkar. Böylece, başkalarına karşı doğru ve ahlâklı davranmak, kişinin kendisi üzerinde egemenlik kurmasıyla gerçekleşir ve ben ile kendim arasındaki bir ilişkiye dönüşür. Ruhun doğru davranışa ulaşması için gerekli olan düzenleme, devlet için de geçerli örnektir. Platon’a göre, ruhlarında iştah ve arzu bölümü egemen olan üreticilerin (çalışan alt sınıfların), rasyonel zihnin egemenliğini cisimleştiren filozof-kralın yönetimi altında olmaları –ruhlarında cesaretin ağır bastığı koruyucuların yardımıyla– hem doğal hem de gereklidir. Böylece kamusal alanın tümü, yani polis, insan bedeninin bir imgesine –siyasal organizmaya– dönüşür ve insanın bireysel zihinsel ve bedensel yetilerinin doğru düzenlenişine bağlanmış olur. Oysa ne insan ruhu ne de polis böyle düzenlenmiş değildir!

Hristiyanlık da Arendt için aynı derecede problemlidir ve günümüzdeki, tümüyle antipolitik bağışlama anlayışının esas sorumlusudur. Hristiyanlık, bağışlamayı sevgiye dayandırır, oysa Arendt için sevgi ve aşk yoğun bir biçimde özeldir ve kamusal alana sırt çevirir. Ayrıca İsa da ahlâksal bir bireydir, yani o da Platon gibi ahlâki esas olarak kişinin kendisi ile ruhu arasındaki bir ilişki olarak görülür. Ancak Arendt, bizzat İsa’nın, insanların Tanrı’nın bağışına ulaşmak için öncelikle birbirlerini bağışlamaları gerektiği sözünden yola çıkarak bağışlamanın ilahi değil, insani bir edim olduğunu öne sürer. Yani Derri-da’nın tersine, kişi bağışladığı zaman ilahi bir yetkinin kullanılmasına aracılık etmez. Ancak burada Arendt’in, Platon’un ve Hristiyan düşüncesinin metafizik önermeleriyle tartışmadığını hatırlamak gerekir. Onun amacı, bu yaklaşımların antipolitik varsayımlarını ve içerimlerini açığa çıkarmak ve bağışlamayı politik bir zemine oturtmaktır.

dırır ve yeni bir başlangıç fırsatı yaratır. Kendiliğinden, mucizevi bir biçimde yeni bir başlangıç yapabilme niteliğiyle eyleme benzer, çünkü dişe diş, göze göz anlayışını içeren ve sonucu belli olan “aynıyla mukabele”nin aksine, tahmin edilebilir bir reaksiyon değildir.

Suçlunun doğumluluk niteliğinden dolayı onu bağışlamak, reel politikanın savunduğu “haydi geçmişi unutalım” tutumundan farklıdır. Bağışlayarak, öyküye tümüyle son vermek yerine, “*ötekini düşman olarak kabul eden öyküye*” son vermek mümkün olur ve böylece onunla aramızda söz ve eylemin geçerli olduğu politik bir uzam yaratılabilir. Dolayısıyla bir tür politik alçakgönüllülük ve ılımlılık gerektiren bağışlama, “dünya”ya ve “öteki”ne karşı bir “ihtimam” uğrağını temsil eder. Bağışlarız, çünkü günün birinde bağışlanmaya ihtiyaç duyacağımızı biliriz. Ancak *hubris*’in doruğundaki birisi, bağışlamanın olmadığı bir dünyada yaşamak isteyebilir. Çünkü o, insan eyleminin tahmin edilmezlik niteliğini reddettiği ve tarihin ve toplumun “yasaları”nı zaten “kesinlikle bildiği” için hata yapma ihtimali de yoktur. Nasıl olsa her edimini bir “yasa” gereği olarak açıklayabilir, dolayısıyla hiçbir hata konusunda hesap vermesi ya da özür dilemesi gerekmez. Nitekim dünyamızdaki *führer*’lerin hataları yoktur, yasa yerine geçen iradeleri vardır!

Kim bağışlanır, kim bağışlanmaz?

Ya da *Kara Defterler*’in yazarı bağışlanabilir mi?

Arendt’e göre kamusal alanda, yani yurttaşlar arasındaki ilişkilerde kişi, yaptığı şey için değil, *kim* olduğu göz önünde tutularak bağışlanır; yani aslında edimi değil, kişiyi bağışlarız. Yasa önünde yurttaşlar eşittir ve soyut anlamda eşitleştirici yasa karşısında yaptıkları dikkate alınır, kendileri, kim oldukları değil. Bağışlamanın yolu ise başka bir yerden geçer: Yasadan farklı olarak eşitsizliğin, yani bizi olduğumuz kişi yapan farklılığın ve benzersizliğin zemininden... Birisini hatasından ötürü bağışladığımız zaman, onun hatasından daha fazla bir şey olduğunu kabul ediyoruzdur; bizim için o kişinin ne yaptığı değil, *kim ol-*

duğu önemlidir. Kim olduğumuz, yani kimliğimiz ise başkalarının varlığına muhtaçtır (Arendt, 1970: 248).

Tıpkı kim olduğumun ortaya çıkabilmesi için başkalarının varlığına muhtaç olduğum gibi, bağışlama da, benim kim olduğumu bilen ve dolayısıyla işlediğim hataya rağmen beni bağışlamaya hazır olan ötekilerin varlığına muhtaçtır. Bağışlama, kişinin, yanlış yapmış olan hakkındaki haklı adalet talebinden vazgeçmesini gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda “bana haksızlık etti” duygusunun yarattığı öç isteğinden de vazgeçmesini gerektirir. Öç alma isteği ve öfke, bize karşı yapılan haksızlığın düzeltilmesini talep etmekle ilgilidir ve bunda da haklıyızdır. Öfke duymamak ve haksızlığı protesto etmemek özsaygı yokluğuna, ilişkiyi devam ettirmek uğruna tavizkâr bir tavır almaya işaret edebilir. Ancak karşımızdakinin “kim” olduğunu göz önünde tutarak bu isteğin üstesinden gelebilirsek, o kişiyi salt bize karşı yaptığı yanlışla ya da haksızlıkla ilişkilendirmenin ötesine geçip onu “ne yaptığıyla” değil, daha geniş bir biçimde “kim olduğuyla” değerlendirmenin yolunu açmış oluruz.

Sorun, geçmişteki eylemin ne kadar haksız olduğunun unutulması ya da hakkında yargıda bulunulmaması değil, *bu yargı nedeniyle o kişiyi düşman olarak görmekten vazgeçmeye karar vermektir*. Bu elbette kolay değildir ama artık düşman olmadığımızı kabul etmekle, birbirimizi karşılıklı olarak ortak bir dünyayı inşa eden kişiler olarak görebilir ve böylece yeni bir ilişki başlatabiliriz. Politik bağışlamanın temeli olan bu anlayış, Kantçı anlamda, “evrensel akıl yetisine sahip özerk varlıklar” olarak bütün bireylere gösterilmesi gereken saygıdan farklıdır. Tersine, belirli bir dünyayı paylaşan ve paylaşmaya devam etmek isteyen bireyler olarak sadece güvenlik açısından değil, *gerçekliği ve anlamı yaratma* açısından da birbirimize karşılıklı olarak bağımlı ve muhtaç olduğumuzun bilgisi üzerine kurulu bir saygıdır, bu.

Burada, kiminle birlikte olmak istiyorum, dünyayı kiminle paylaşmak istiyorum sorusu tayin edici hale gelir. Arendt’in de buna bağlı olarak hangi eylemlerin bağışlanabilir olduğu konusunda belirli bir sıralaması olduğu anlaşılıyor. Örneğin Eichmann’ın eylemlerinin bağışlanamaz olduğunu düşün-

mesine karşılık, bunlar ile Heidegger'inki gibi "yanlış davranışlar" arasında ayırım yaptığını görüyoruz. 1964'teki bir röportajında Arendt, Nazi döneminin başlangıcında Alman yurttaşlarının önemli bir kısmının sadece birkaç ay veya en fazla birkaç yıl için Nazizme bağlı olduklarını, katil ya da muhbir olmadıklarını söyler. Bunlar, Hitler hakkında olmadık yanlış hayallere kapılmış insanlardır (Arendt, 1994c: 14).³⁷

Arendt'in Heidegger hakkında benzer bir yargıya sahip olduğu ve onu da bir süre için Hitler'i destekleme hatası işleyen milyonlarca Alman arasında gördüğü anlaşıyor. En yakın olduğu hocası Karl Jaspers'e ve kendi eşi Heinrich Blücher'e, Heidegger'in dürüst olmadığını (hatta bir yalancı olduğunu) ama aynı zamanda da politik açıdan naif ve kör olduğunu, filozoflara özgü bir mesleki deformasyon içinde olduğunu savunuyor: "Platon'un ve Heidegger'in dünyevi işlerle uğraşmaya giriştiklerinde tiranlara ve Führerlere yanaşmaları ne kadar çarpıcı ve umut kırıcı" (Arendt, 1971). Buna karşılık Arendt'e göre Nazi rejiminin "emir eri" olan Eichmann'ın kasıtlı olarak, bilerek işlediği suçlar bağışlanamazdır. Eichmann kimseyi bizzat öldürmediğini, kendi tutumunun "sadece emirlere uymak" olduğunu söylese de sayısız insanın ölüm kamplarına gönderilmesinden sorumludur ve oralarda neler olup bittiğinin bilincindedir. O bu dünyayı başkalarıyla paylaşmak istemediği için, başkalarının da onunla dünyayı paylaşmamak istemesinde haksız bir taraf yoktur (Arendt, 2009: 284).

Gerçi *Kara Defterler*'in yayımlanmasından sonra Arendt'in Heidegger'e ilişkin yargısının daha fazla sorgulanır olmasına şaşkınlık gerekmez. *Kara Defterler* Heidegger'in antisemitizmini açıkça ortaya koyuyor ve bunları "birkaç cümle, işte" diye yok saymak mümkün değil.³⁸ 1930'lar boyunca Heidegger, kamuya

37 Bu noktada, 1930 Seçimleri'nde Nazi Partisi'ne 6,5 milyon kişinin oy verdiği hatırlanmalı.

38 Bu konuda bkz. Nancy (2017). Bu makale, bir Heidegger değerlendirmesi değil ama Jean-Luc Nancy'nin yorumunun epey açıklayıcı olduğu kanısındayım. Heidegger'in açıkça antisemitik ifadelerinin yer aldığı *Kara Defterler*'inin yayımlanmasından sonra yazdığı kitapta Nancy, bazılarının bu ifadeleri "ne olacak canım, birkaç cümle işte" diye yok saymasına karşı çıkarken onun düşün-

yansıtmadığı biçimde, dünyadaki Varlık'ın belirli bir ulusun topraklarında kök salmış olduğunu ve sadece bazı insanların soy ve dil dolayısıyla bu ulusa mensup oldukları, bazılarınınınsa olmadığı fikrini genişletti.³⁹ Heidegger, nasyonal sosyalizmle olan bağlantısı konusunda hiç özür dilemedi. 1933'teki kısa Freiburg Üniversitesi Rektörlüğü'nden sonra araya mesafe koyduysa da parti üyeliğinden istifa etmedi. *Der Spiegel*'e verdiği (ölümünden sonra yayımlanan) röportajda da gerçek bir özeleştirici yapmadığı gibi, kendisinin mağdur konumda olduğunu savundu. Ama yaşarken de Nazizmle olan bağlantısı bilindiği halde Batı felsefesinin önemli bir yıldızı olarak görülmeye devam etti.

Hayatının sonuna dek Heidegger'le ilişki kurmayı reddeden eski dostu Jaspers'in, 1945'te Freiburg Üniversitesi Nazizmden Arındırma Komitesi'ne verdiği yazılı görüş bu bakımdan açıklayıcı. Jaspers, Heidegger'in çok önemli bir filozof olduğunu ve çalışmalarını devam ettirebilmesi için ona her türlü üniversiter desteğin sağlanması gerektiğini, ancak henüz öğretmenliğe başlamasına izin verilmemesi görüşünde olduğunu belirtir: "Olağanüstü entelektüel başarı, akademik çalışmanın devamının kolaylaştırılması için haklı bir temel olarak kabul edilebilse bile, mesleki pozisyonunun ve öğretim görevlerinin geri verilmesi için meşru görülemez (aktaran Maier-Katkin, 2010: 173). Fransızlar tarafından oluşturulan komite de bu yorumu uygun biçimde Heidegger'in 1945'te ders vermesini yasaklar ama 1949'da yeniden izin verir. Onlara göre de Heidegger, bir "yol arkadaşıdır. Ceza alması gerekmez." (aktaran Heller, 2015: 96). 1950'lerde, rehabilite edildikten sonra Almanya'da her yerde gene Heidegger okutulmaya başlanır!

cesinin önemine de işaret ediyor. Ancak haklı olarak bizihi düşüncesinin ve yapısının kendisinde felsefi anlamda antisemitizm işaretlerinin bulunduğunu belirtiyor.

- 39 George Steiner'in (1979: 82-85) dikkat çektiği gibi, Arendt de yaşıyor olmanın "bir yerde" yaşamak anlamına geldiğini söyler ama toprak ve kan bağına dayalı ulus-devlet fikrinin tehlikelerinin fazlasıyla farkındadır. Ben Heidegger'in politik ("dünyevi işler"e ilişkin) tutumu ile felsefesi arasında önemli bağlar bulunduğunu savunanlara katılıyorum; ancak bu yazının konusu bu değil.

Görüldüğü gibi Jaspers, Heidegger'in yapıtları ve düşüncesi ile kişinin kendisi arasında ayrım yapıyor. Bu noktada akla, bağışlamanın gerçekleşmesi için aktörün kendi tutumunu açıkça kabullenmesinin gerekli olup olmadığı sorusu geliyor. Arendt açısından cevabın anahtarı, aktörün yaptıkları için değil, "kim" olduğu için bağışlanmasında bulunabilir. Hataları işleyen, hatalarından daha fazla bir şeydir. Arendt'in Heidegger'e minnet borcu vardır, ona düşünmeyi öğrettiği için ve ilk aşkı olmasa da derinlemesine etkilendiği gençlik aşkı olduğu için... Arendt gibi, düşüncesiyle yaşamını bir arada tutan birisi için bunların her ikisi de değerlidir.

Dostluk: Kamusal ile özel arasındaki mekân

Arendt, savaş sonrasındaki ilk ziyaretinin ardından Heidegger'e mektubunda, bu ziyaretin kendisini "gerçekten bağışlanamaz tek sadakatsizliği işlemekten kurtardığı"nı yazar. Burada kas-tı, dostluğa sadakattir. Kendisine "düşünmeyi öğreten kişi"ye duyduğu minneti göstermese, baştaki dostluğa bağlı kalmasa kendisini ahlâken tutarsız hissedeceği anlaşıyor; bu sadakat, ahlâken tutarsız bir filozofa yönelik olsa bile...

Dostluk Arendt için ve belki de çoğumuz için, ömür boyu sürecek bir öğrenme deneyimidir; birlikte yaşamayı öğrenmenin deneyimi... Gadamer'in deyişiyle (2009), dostluk ve dayanışma bağlamındaki görevlerimiz kendi kendimizle tutarlı olmak ve başkalarıyla birlik içinde kalmaktır. Bunları bizim için yerine getirecek doğal bir yetimiz de olmadığından, öz farkındalığa olduğu kadar başkalarından öğrenmeye de ihtiyacımız vardır. Arendt'in dostluğa ve kendisine bir şeyler öğretenlere duyduğu sadakat ve minnetin boyutlarını, *Menorah Journal*'da yazdığı "Zionism Reconsidered" (Siyonizmi Yeniden Düşünmek) makalesi sonrasında yaşadıkları çarpıcı biçimde ortaya koyar. Bu makalede dile getirdiği siyonizm eleştirisi karşısında demediğini bırakmayan ("tümüyle kayıtsız, kalpsiz bir insan"... "bu makale bana Hannah'daki psikopatik yanı açıkça gösterdi", vb.) eski dostu Kurt Blumenfeld'e karşı, "giderek da-

ha da gayriinsani hale gelen dünyamızda sadakatin bir çift eski pabuç gibi atılacak bir şey olmadığını görmüyor musun?” diye sorar: “Dostluk zaten yeterince az bulunan bir şeydir ve bizim gibi usturanın ağzında yaşayanlar için daha da az bulunur... sana yazmak istediğim şey, sadece, senin için daima kaygı duyacağımı bilmen... Kısacası, belirli bir nedeni olmayan bir genel sevgi bildirimi” (Grunenberg, 2017: 184).

Arendt dostluk deyince sürekli bir şeyi, politik çatışmaların ötesinde bir şeyi, hatta onun dışındaki bir şeyi anlıyordu. Sonraki yıllarda Blumenfeld onunla yeniden ilişki kurduğunda ona, “Yahudilerin durumunu anlamamı sağladığın için sana ne kadar minnet borçlu olduğumu hep yazmak istemişimdir,” diye seslenir. Dünyaya minnet duymak, dünyayı oluşturan dostlara duyulan minnetten bağımsız değildir, o dostlar insanın canını çok acıtmış olsa da. Arendt’in totalitarizm tecrübesinden kurtarabildiği şeyler tam da totalitarizmin yok etmeye çalıştığı, onun ise en değer verdiği şeylerdir ve burada dostluk baş sırayı alır; çünkü farklılıklarla bölünmüş bir dünyada çoğulluğu koruyabilmek, kırılgan dünyamızda bize birlikte yaşamayı öğreten dostluk sayesinde mümkündür.

Dostluk ancak özgür olan ve karşısındakinin de özgür olduğunu kabul eden kişiler arasında gerçekleşebilir. Kendiliği teslim etmeyi değil, kendiliğin tanınmasını içerir. Yargılarımızı, düşüncelerimizi “kamunun acımasız ışığı”na sunmadan önce dostlara açarak onları sınamamıza ve gerekirse değiştirmemize yol açar. Bu yönüyle dostluk, özel alan ile kamusal alan arasındaki bir ara mekân gibidir. O mekânda dostlarımızla görüşlerimizi, sezgilerimizi, yargılarımızı paylaşarak, tartışarak dünyayı birlikte anlama çabasına gireriz ve dünyayı insanileştiririz:

Çünkü dünya sırf insanlar tarafından oluşturulduğu için, sırf içinde insan sesi yankılandığı için insani olmaz, sadece söylemin nesnesi olduğu zaman insanileşir. Dünyadaki şeyler bizi ne kadar etkilese de, bizi ne kadar derinden sarssa ve harekete geçirse de, bunlar ancak onları arkadaşlarımızla tartışabildiğimiz zaman insani bir nitelik kazanırlar. Dünyada ve kendimiz-

de olup bitenleri ancak onlar hakkında konuşarak insanileştiririz ve bu konuşma sürecinde kendimiz de insan olmayı öğreniriz (Arendt, 1970: 24-25).

Hem özel, mahrem alanın hem de kamusal alanın tehlikeye girdiği ve giderek insanilikten uzaklaştığı bir dünyada dostluk gerçekten daha da önemli hale geliyor. Kamusal olan birçok şey küresel kapitalizmin özelleştirme saldırısı altında ve aynı zamanda özel, mahrem olan şeyler fazlasıyla seyirlik bir nitelik kazanıyor, “reality show”ların malzemesine dönüşüyor. Dostluk ise birçok sınırı aştığı için önemli. Arendt, dostluğun kendi başına politik bir şey olduğunu söylemez. Tersine dostluk bir sığınak olabilir; insanın kendisini ve yargılarını sınıadığı, eleştirilmekten korkmak şöyle dursun eleştiriyiyle güç bulduğu, çünkü dostunun kendi iyiliğini istediğini bildiği güvenli bir sığınak... Bu sığınaktan kamusal ortak dünyaya güçlenmiş olarak çıkarız ve her şeyin çabucak tüketildiği bir dünyada sürekliliğin ve sadakatin varlığını duyumsarız. Dostlara sadakat, kendimize ve dünyaya duyduğumuz güveni ve umudu pekiştirir.

Aşkın dostluğa dönüşmesi: Kırılıp dökülmüş parçaları toplamak

Bir şeyin devam etmiş olması, başlangıçta var olanın son da var olduğu anlamına gelir (Arendt ve Heidegger, 2004: 129).⁴⁰

Arendt'in, doktora hocası Jaspers ile ömür boyu süren ilişkisi erken bir dönemden itibaren dostluk biçimini aldı (araların-

40 Arendt'in Heidegger'e mektubunda Goethe'yi zikreden cümlesi 1966 tarihli bir mektuptandır. Ama Heidegger'in de, Arendt'in kendisini Schiller'in ünlü şiirinin başlığına atfen “başka diyarlardan gelen bir kız” gibi hissettğini söylemesi üzerine yazdığı şiirde, “başka diyardan gelen yabancı, sen/hep başlangıçta yaşıyorsun” derken bu “başlangıçta olanın son da olduğu” imgesini kullanması dikkat çekici. Nitekim Arendt'e yazdığı ilk mektubunda da Heidegger “Sana hiçbir zaman benimsin diyemeyeceğim ama şu andan itibaren sen benim hayatıma ait olacaksın ve hayatım seninle birlikte büyüyecek” diyordu (Arendt ve Heidegger, 2004: 3; 21 Şubat 1925 tarihli mektup). George Steiner (1999), ikisi arasındaki mektuplaşmaları içeren kitabı, içindeki şiirlere yaraşan biçimde, “düşünen yüreğin kozmografyası” olarak nitelendiriyor.

daki eşitliğin, öğrencinin hocanın yeni yayımlanmış bir kitabına eleştiri yöneltmesinin ardından sağlanmış olması, Jaspers'in kişiliğinin Heidegger'den ne kadar farklı olduğunu bir kez daha gösteriyor). İkinci kocası Heinrich Blücher ise hem sevgilisi, hem de en iyi dostu oldu (Arendt ona, "Sen benim dört duvarımsın" diyordu). Blücher'in ölümünden sonra Heidegger'e yazdığı mektupta ifade ettiği gibi, "ev ya da yurt", Blücher'le ikisinin olduğu yerd: "Bazen, çok ender olarak, iki kişi arasında bir dünya gelişir. İşte o zaman orası insanın anayurdu olur; en azından biz ikimizin tanıdığı tek anayurt oydu" (Arendt ve Heidegger, 2004: 173; Arendt'ten Heidegger'e 27 Kasım 1970 tarihli mektup).⁴¹ Blücher'le olan ve hem *eros*'u hem de *philia*'yı (dostluk) içeren bu ilişki, her ikisinin güvenle gelişmesini sağladı.

Ancak Arendt'in Heidegger'le ilişkisi dostlukla başlamadı. Yaşça ve statüce büyük bir erkek akademisyenin kendinden on yedi yaş küçük bir lisans öğrencisi ile yaşadığı ve bugünkü terimlerimizle bir cinsel istismar öyküsü olarak nitelendireceğimiz bir aşk ilişkisiyle başladı. Öğrenci, hocanın karizmatik akademik ve fiziksel varlığı karşısında kendisinden geçmiş gibiy-

41 Ancak Blücher'le ilişkisi de sorunsuz değildi. Özellikle kocasının cinsel sadakatsizliklerinin Arendt'in canını acıttığı biliniyor, ama onu "olduğu gibi" kabul etmeye karar vermiştir: "Heinrich bizim evliliğimizin mahpusu değil" (aktaran Jones, 2013: s. 38). Heidegger'in Arendt'le ilişkisinin başladığı dönemde dile getirdiği (Arendt ve Heidegger, 2004: 21; Mayıs 1925 tarihli mektup) ve Arendt'in de hayatı boyunca tekrarladığı, Augustinus'tan alınmış sevgi tarifinin – *amo: volo ut sis* (seni seviyorum – senin [olduğun gibi] var olmanı istiyorum) bunda payı olsa gerek. 1952'de *Düşünme Günlükleri*'ne *volo ut sis*'in kişinin özüne, otantik varlığına ilişkin olabileceğini yazıyor. Yani sevmek gerekçesi altında sevilenin özünün sevenin iradesine tabi olmaması gerektiğini, nihayetinde olduğumuz kişi olarak sevilmemiz gereğini vurguluyor. Burada Tatjana Nöemi Tömmel'in (2017: 116) saptaması ilginç: "Bu, orta dönemdeki, sevgiyi tümüyle dünyasız bir tutku olarak tanımlamasının değiştiğini gösteriyor. Sonuçta Arendt, sevgiyi istem ve yargılama bağlamında tartışır hale gelmiş ve aşka onaylanmanın en üst biçimini keşfetmiştir."

Bireysel aşkın dünyasal ve ilişkisel niteliğini Gramsci, eşi Giulia'ya 1924'te, henüz hapse girmeden yazdığı mektupta ne güzel ifade ediyor: "Hayatta başka birisini hiç sevmemiş olan birinin kendisini bir kitleye bağlı hissetmesinin mümkün olup olmadığını kendime kaç kere sordum... bazı tekil insan varlıklarını derin bir şekilde sevmeyen bir kolektifi sevip sevmeyeceğini... Böyle bir şey benim bir devrimci olarak niteliklerimi çoraklaştırmaz mıydı; bu nitelikleri salt bir entelektüel olguya, salt matematiksel bir hesaplama indirgemez miydi?" (aktaran de Lauretis, 1987: 87).

di. Ne var ki aralarındaki fiziksel ilişki bittikten sonra Arendt, Heidegger'i geçmişe itip hayatının o dönemini yok saymayı kabul etmedi. Ondan öğrendiklerinin kendi düşüncesinin nasıl kurucu bir ögesi olduğunu biliyoruz, ama gerek mektuplarından gerekse 1950 sonrası tutumundan, birlikte yaşadıklarının da bunu yapmasını önleyecek kadar büyük ve derin olduğu anlaşılıyor.⁴² Ayrıca Heidegger'in mektuplarından ve Arendt'e yazdığı şiirlerden bu aşkın onu da ne kadar etkilemiş olduğu görülüyor. Burada, Svetlana Boym'la birlikte, "aşkın da, özgürlük gibi, sınırların ve yöntemlerin ötesinde bir varoluş tarzı" olduğunu hatırlamakta yarar var (Boym, 2016: 259).

Heidegger, Arendt'e ilk mektuplarından birinde şöyle diyor: Aşk, "varoluşun en içine girmek için kestirme bir yoldur; bildik burjuva mahremiyeti ya da evlilik kurumu değil. Böyle bir felsefi aşkta mahrem yakınlaşma sadece içsellığe değil, sonsuzluğa da ilişkindir. En içlerden sonsuzluğa, aradaki her şeyi atlayarak hareket eder" (Boym, 2016: 259). Ancak mektupları okurken Boym'un kapıldığı melankoliye bizim de kapılmamamız zor. Çünkü "felsefi ve şiirsel coşku şimşeklerine rağmen mektuplar, bu az bulunur insani karşılaşmanın eşsiz tekiliğinden kaçınıyor. Aşk ilişkisi, [Heidegger'de] felsefi ve teolojik ifşaatın mazeretine dönüşüyor" (Boym, 2016: 262). Arendt ise bence tüm hayatı boyunca bu tekiliği muhafaza etmiş ve sonunda da başlangıcı bulduğunu söyleyerek kendisi için çok önemli olan bir aşkı ve dostluğu onurlandırmış oldu. Gerçekten de, "aşkın yolları ve defalarca başkalaşımı öngörülemez bir nitelik taşıyor" (Boym, 2016: 288).

Arendt-Heidegger ilişkisini "kendi dili içinde, aydınlıklar ve gölgeler arasında takip eden" Svetlana Boym'un deyişiyle,

42 Arendt-Heidegger öyküsünü "farklı biçimde ve her iki düşünürün düşünsellerinin ve duygularının karmaşıklığına daha duyarlı olarak" anlatmayı denediğini söyleyen Maier-Katkin, Arendt'in sonuçta Heidegger'le uzlaşmasını, onun güvenilmez ve sadakatsiz bir insan olduğunu çok iyi bildiği halde, kaybolmuş bir aşka duyulan ömür boyu yakınlığa, Heidegger'in düşüncesine olan hayranlığına ve kendi entelektüel gelişimine yaptığı katkıya duyduğu minnete bağlar (Maier-Katkin, 2010). Ben, kendi kendisiyle ve düşüncesiyle tutarlı olma ve hayatımızda bize onun deyişiyle *Fortuna*'nın (talih ve şans tanrıçası) bağışladığı şeylerle karşı minnetini gösterme isteğini de görüyorum, Arendt'in tutumunda.

“dostluklarının sonbaharında” bu iki eski âşık “birbirlerine son derece dürüst davranırlar” (Boym, 2016: 282). Üstelik Arendt’in Heidegger’le 1950 sonrasında sürdürdüğü ilişki, kendi koşullarıyla ve etkisi giderek artan özgün bir kamusal aydın konumuyla gerçekleşir. Ve sonuçta, inanılmaz bir narsisist olan Heidegger’in kendisine saygı göstermesini sağlayarak bir istismar ilişkisini dostluğa dönüştürmeyi başarır. Bence bu, Arendt’in “trajedisini” olmak şöyle dursun, hayatındaki trajik bir unsurun üstesinden gelmesi anlamını taşıyor.⁴³ Dostluk, bağışlama, minnet ve yeni başlangıçlara duyduğu inancın, Arendt’in düşüncesinde olduğu kadar karakterinde ve yaşamında da belirleyici bir rol oynadığını biliyoruz. Özellikle bir felaketten sonra “kırılıp dökülmüş parçaları” toplayıp yeniden daha iyi bir dünya kurma, yıkılmış aşkları ve dostlukları onarma isteği, dünyayı *her şeye rağmen* sevmek istemenin gereği gibi geliyor bana.

Bunun hiç de kolay bir şey olmadığı açık. Zaten Arendt’in kendisi, “Dünya sevgisi – dünyayı sevmek niye bu kadar zor?” diye yazmış *Düşünme Günlükleri*’ne (*Denktagebuch*). Arendt’in teslim ettiği gibi onu sevmeyi zorlaştıran bütün fecaatlerine rağmen dünyaya sevgi duymak gereği, dünya için kaygılanmanın, ona ihtimam göstermenin ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye bir çağrı. Arendtçi dünya sevgisinin ne “dünyayı sevgi kurtaracak” banalliliğiyle ne de kendisinden, yakın çevresinden ve sadece kendisinden saydığı şeylerden/kişilerden başkasına aldırmayan bir kabilecilik ile ilgisi var. Öte yandan, tüm farklılıklarımıza rağmen birbirimize açık olmak ve dostça davranabilmek, kötülüğün kol gezdiği bir dünyayı sevmek ne kadar mümkün? Olumsuzluğun ve derin farklılıkların insanları ayırttığı ve bizzat çoğulluğun yol açtığı çoğulluğu dinamitleyici etkenlerin varlığı karşısında bu dünyada birlikte yaşamayı nasıl becereceğiz? Dünyayı ve insanları oldukları gibi sevebilmek sahiden de çok zor.

43 Feride Çiçekoglu, *İsyankâr Şehir* adlı kitabında (2019: 22) Kristeva’nın “mahrem isyan” kavramından da esinlenerek Arendt’in “trajedisinin”, “mahreminden isyan edememiş” olmasında yattığını söylüyor.

Arendt de, Jaspers'e 1950'lerde yazdığı mektupta, "dünyayı ancak yeni yeni gerçekten sevmeye başladığını" yazıyor (Arendt ve Jaspers, 1992: 264; 6 Ağustos 1955); bu mektubun Heidegger'le yeniden bağ kurmasından sonra yazılmış olması bir rastlantı mı? Sanmıyorum. Onu nihayet bağışlayabilmiş olması, dünyayı bütün fecaatleriyle birlikte (muhtemelen Heidegger'in her anlamdaki ihaneti de buna dahil) gene de sevebileceğini kendisine ispat etmiş olmasına bağlanabilir. Düşünme âleminin "gizli kralı", Arendt'in ilk gençliğinden sonraki yaşamında da zihnindeki varlığını hep korumuş, düşüncelerini onunla konuşma içinde geliştirmişti. Onun karakter yoksunluğunu unutmuş değildi; özellikle eski sevgili ve çömezün ününün yayılması karşısında Heidegger'in sessiz kalmasının anlamının da gayet iyi farkındaydı. 1961'de Jaspers'e yazdığı mektupta, "adımın kamuoyunda duyulur olmasını, kitaplar yazıyor olmamı vb. hiç hazmedemediğini biliyorum," diyordu. (Arendt ve Jaspers, 1992). Gene de Heidegger'i bağışlamış ve belki de böylece kendi dünyasını yeniden rayına oturtmuş, kendisini özgürleştirmişti. *İnsanlık Durumu*'nda dediği gibi, "bağışlamak, ... karşı-eylemde bulunmak [reaksiyon] yerine yeni ve tahmin edilmeyen, onu başlatan eylemle koşullanmamış bir eylemde bulunmak ve böylece hem bağışlayanı hem de bağışlanana başlangıçtaki eylemin sonuçlarından özgürleştirmek" demekti (Arendt, 1959: 216).

Geriye kalan ne?

Heidegger Arendt'in tek aşkı değildi; onun hayatı aşktan, dostluklardan, yakınlaşmalardan yana zengindi. Yine de Heidegger'le diyalogu bütün ömrü boyunca devam etti. "İlişkinin başında Heidegger ona sevilen mürit idealini yansıtmış olsa bile, hayal kırıklığından şefkate, öfkeden hayranlığa, adanmışlıktan neşeli arkadaşlığa, aşırı yakınlıktan rahatlatıcı bir mesafeliliğe evrilen bitmek bilmez bir monologla seslendiği *daemon*'u olarak içselleştirdi onu Arendt sonunda." Bu yorumu yapan Svetlana Boym'un nihai sorusu ise geçerliliğini koruyor (2006:

287-288): Muhakeme felsefecisi Arendt, sonuç olarak Heidegger'in Nazi geçmişini yargılamış mıdır? İlk aşkına sadakat böyle yapmasını engellemiş midir, yoksa özgürlük ve muhakeme üzerine bir kavrayış mı sağlamıştır ona? Gerçekten de bunu asla bilemeyeceğiz. Ama "Arendt'in Heidegger'i yargılaması bir ömür boyu sürüp tamamlanmadan kalan ve başladığı gibi, siyaset değil de poetika düzleminde biten bir süreçse" (Boym, 2016: 289),⁴⁴ Arendt'in yakın dostu W.H.Auden'in, sanki Heidegger'i tarif ediyormuş hissini veren şiiriyle bitirmek belki daha anlamlıdır:

Evet, umut ediyorsun ki,
kitapların seni bağışlatır,
cehennemden kurtarır:
gene de, Tanrı,
üzgün görünmeden,
hiçbir şekilde seni suçlamadan
(suçlamasına gerek yok,
senin gibi bir sanat âşığının
neyi önemsediyini bilir çünkü),
Kıyamet Günü'nde seni
utanç gözyaşlarına boğabilir,
eğer hayatın iyi olsaydı
yazmış olabileceğin şiirleri ezberden okuyarak.⁴⁵

Arendt-Heidegger ilişkisinde açıklanabilen ve açıklanamayan çok şey var. Tıpkı insan ruhu gibi... Hannah Arendt pek çok şeydi: bir Alman, bir Yahudi, bir kadın, bir sevgili, bir dost, bir düşünür, bir eylem insanı... İnsan olduğu için de, insana öz-

44 Heidegger ve Arendt'in birbirleriyle paylaştıkları ve özellikle Heidegger'in Arendt'e yazdığı çok sayıda şiir var; şiir ve dil ikisi için de çok önemli. Ancak dili ve şiirselliği kapsayan bu poetikanın, Ettinger'in kitabında öne sürdüğü, "ikili arasındaki poetik trajedi" olmadığı hatırlanmalı.

45 Dizelerin özgün İngilizcesi şöyle: "You hope, yes, / your books will excuse you, / save you from hell: nevertheless / without looking sad, / without in any way / seeming to blame / (He doesn't need to, / knowing well / what a lover of art / like yourself pays heed to) / God may reduce you / on Judgment Day / to tears of shame / reciting by heart / the poems you would / have written, had / your life been good." (Ben çevirdim.)

gü olan hiçbir şey ona da yabancı değildi.⁴⁶ İnsan dünyasında gerçekten de mutlaklığa yer yok. Arendt'in dikkat çektiği gibi, "mutlaklık ve kesinlik peşinde koşanlar.., canavarla savaşmak için canavar olmak gerektiğini" (Arendt, 1994b: 400) savunmak zorunda kalırlar, sonunda.

Benim aklımdaysa bir de şu dizeler var: "Peki şarkı? Onu işittim mi o zaman? Sonu başlangıcı gibi olan şarkıyı? Karanlık bir yerden doğan şarkıyı?" (Rossmann, 2011: 99).⁴⁷

KAYNAKÇA

- (1959), *The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Books.
- (1959), *Eichmann in Jerusalem*, New York: Penguin.
- (1970), *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & World.
- (21 Ekim 1971), "Martin Heidegger at eighty", Albert Hofstadter (çev.) *The New York Review*.
- (1976), *On the Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
- (1978), *Life of the Mind*, Mary McCarthy (ed.), New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- (2003), *İnsanlık Durumu*, Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim.
- (1994a), "What is existential philosophy?", *Essays in Understanding, 1930-1954*, J. Kohn (yay.haz.), New York: Harcourt, Brace and Company, s. 163-187.
- (1994b), "The Ex-Communists", *Essays in Understanding, 1930-1954*, J. Kohn (yay.haz.), New York: Harcourt, Brace and Company, s. 391-400.
- (1994c), "What remains? The language remains: A Conversation with Günter Gauss", *Essays in Understanding, 1930-1954*, New York: Harcourt, Brace and Company, s. 1-23.
- (2005), *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books.
- (2009), *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Özge Çelik (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- (2014), *Formasyon, Sür gün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, İbrahim Yıldız (çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- (2018), *Zihnin Yaşamı*, İsmail Ilgar (çev.), İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. ve Jaspers, K. (1992), *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, L. Kohler ve H. Saner (der.), Robert Kimber ve Rita Kimber (çev.), New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. ve Heidegger, M. (2004), *Letters 1925-1975, Hannah Arendt and Martin Heidegger*, Ursula Ludz (der.), Andrew Shields (çev.), Orlando: Harcourt.

46 Terentius'a atfen.

47 Özgün metinde dizeler şöyle: "And the song? Did I hear it then? The song of which the ending is like the beginning? Arising muffled from a dark place?"

- Badiou, A. ve Nancy, J.L. (2017), *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, A.N. Bingöl ve L. Konca (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bakewell, S. (2016), *At the Existentialist Café*, New York: Other.
- Berkowitz R. ve Storey, A. (ed.) (2017), *Reading Arendt's Denktagebuch*, New York: Fordham University Press.
- Berktaş, F. (1996), "Kadın ve Felsefe: Zor Bir İlişki", *Cogito "Şiddet"* sayısı, sayı 6-7, s. 448-456.
- (2003), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.
- (2010), "Felsefeyi 'öteki'ne açmak", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*, B. Emrah Oder, H. Durudoğan, F. Gökşen ve D. Yüksek (der.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 23-34.
- (2010a), "Hannah Arendt: Bir inci avcısı", *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 69-75.
- (2012), "Kadınların Arendt'i", *Dünyayı Bugünde Sevmek*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 193-246.
- (2012a), "Politika: Bir özgürlük vaadi", *Dünyayı Bugünde Sevmek*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 33-74.
- Boym, S. (2016), *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*, Cemal Yardımcı (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bradshaw, L. (1989), *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press.
- Çiçekoğlu, F. (2019), *İsyankâr Şehir*, İstanbul: Metis Yayınları.
- de Lauretis, T. (1987), "Gramsci Notwithstanding, or, The Left Hand of History", *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press, s. 84-94.
- Derrida, J. (2000), *Foi et Savoir Suivi de le Siecle et le Pardon-entretiens avec Michel Wieviorka*, Paris: Seuil.
- Ettinger, E. (1995), *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H.G. (1994), *Heidegger's Ways*, John W. Stanley (çev.), New York: SUNY Yay.
- (2009), "Friendship and Solidarity (1999)", *Research in Phenomenology*, cilt 39, sayı 1, s. 3-12. doi: 10.1163/156916408X389604.
- Gay, P. (2001), *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, New York: W.W. Norton & Company.
- Grunenberg, A. (2017), *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love*, Peg Birmingham (çev.), Bloomington: Indiana University Press.
- Heller, A.C. (2015), *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*, Seattle: Amazon.
- Jones, K.B. (2013), *Diving for Pearls: A Thinking Journey with Hannah Arendt*, Thinking Women Books.
- Kattago, S. (2013), "Why Hannah Arendt Matters: HA's Philosophy of New Beginnings", *The European Legacy*, cilt 18, sayı 2, s. 170-184. doi: 10.1080/10848770.2013.772362
- Kristeva, J. (2018), *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*, Necdet Dümelli (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Maier-Katkin, D. (2010), *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Heidegger, Friendship and Forgiveness*, New York: W.W. Norton.
- Nancy, J.L. (2017), *The Banality of Heidegger*, Jeff Fort (çev.), New York: Fordham University Press.
- Paine, R. (2013), "I Want You To Be: Love as a Precondition of Freedom in the Thought of Hannah Arendt", *Thoughts of Love*, Gary Peters ve Fiona Peters (der.), Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge Scholar, s. 107-123.
- Platon (1952), *The Dialogues of Plato*, Benjamin Jowett (çev.), Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Rossmann, J. (2011), "Complexio Oppositorum: The Integration of Good and Evil in Marlene Van Niekerk's *Agaat*", *Live Evil: of Magic and Men*, S.V. Kottmayer (der.), Oxford: Inter-Disciplinary, s. 95-102.
- Ryan, A., 11 Ocak 1996, "Dangerous Liason", *The New York Times Review*.
- Schaap, A. (2005), *Political Reconciliation*, Oxford: Routledge.
- Sluga, H. (1993), *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard University Press.
- Steiner, G. (1979), *Martin Heidegger*, New York: Viking.
- (29 Ocak 1999), "The Magician in Love: Review of *Hannah Arendt and Martin Heidegger*", *Letters 1925-1975. TLS*.
- Storr, A. (2001), *Öteki Peygamberler*, Aslı Day (çev.), İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Taminiaux, J. (2000), *Thracian Maid and the Professional Thinker*, Michael Gendre (çev.), New York: SUNY Yay.
- Tömmel, T.N. (2017), "Vita Passiva: Love in Arendt's *Denktagebuch*", *Artifacts of Thinking: Reading Arendt's Denktagebuch*, R. Berkowitz ve I. Storey (der.), New York: Fordham University Press, s. 106-123.
- Thomson, I. (2017), "Thinking Love: Heidegger and Arendt", *Continental Philosophical Review*, cilt 50, sayı 4, s. 453-478, doi: 10.1007/s11007-017-9421-9.
- Villa, D.R. (1996), *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, New Jersey: Princeton University Press.
- (1999), *Politics, Philosophy, Terror, Essays in the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey: Princeton University Press.
- Wolin, R. (15 Ekim 1995), "Hannah and the Magician", *The New Republic*.
- Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press.
- Zimmerman, E. (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*, Bloomington: Indiana University Press.

Kamusal-Özel Alan İkiliğinin Ötesinde Feminist Bilinç Yükseltme Grupları*

NACİDE BERBER

Siyasal düşünce tarihinin en eski ikiliklerinden biri olan kamu-özel alan ayrımının geçmişi 17. yüzyıla dayanmakla birlikte daha çok liberal düşüncenin ürünlerinden biri olarak anılır. Kamusal-özel alan ikiliği patriyarkal ikiliklerle birlikte iyice güçlenir. Kamusal alan devlete, topluma, çalışma hayatına ve benzerlerine ilişkin alan, mekân ve faaliyetleri tanımlarken erkeklerle ayrılır. Özel alan ise ev, aile vb. alanları, mekânları, faaliyetleri ile tanımlanıp kadınlara ayrılır. Bu ayrıma yönelik ilk eleştiri Marksizmden gelirken ikinci eleştiri ise feministlerden gelir (Bora, 2015: 685, 689). Feministler hem bu ikiliğe hem de bu iki alan arasında çekilen sınırlara itiraz ederler. Çünkü feminist politikanın üzerine kurulduğu binbir çeşit kadın deneyimi bu ikilikleri ve sınırları haliyle aşmaktadır. Feminizm “kamusal alan-üretim-siyaset-devlet-erkekler/özel alan-yeniden üretim-çekirdek aile-kadınlar” yaklaşımından öteye geçmenin teorisini üretirken örgütlenme ve politika yapma pratiklerine de bu itirazı yansıtır. 1968 sonrası yeniden sokaklara dökülen, ka-

(*) Sevgili hocam için, doktora tez çalışmamda kendisinin yönlendirmesi ile bilgiye erişmenin bir yöntemi olarak da kullandığım ve feminist hareketin kalbi olarak da tanımlanan bilinç yükseltme gruplarına dair bir metinden kendi adına daha anlamlı bir armağan düşünemedim...

muyu ve özeli birbirine katan “ikinci dalga” hareketin örgütlenme biçimi olarak önerdiği ve küçük gruplara dayanan Bilinç Yükseltme (kısaca BY olarak anılacak) grupları bu pratiğe yerinde bir örnek oluştururlar.

Dünyanın ve Türkiye’nin feminist hareketler tarihinde, patriyarka ile mücadelenin ve kadınların hayatlarını anlamlandırmanın önkoşullarından birinin, feminizmin özel alan politikasını anlamaktan geçtiğini söylemek çok da yanlış olmaz. Özel alan politikaları, içinde bulunduğu politik, ekonomik ve kültürel koşullarda patriyarkanın nasıl değişip yeniden şekillendiğini anlamamızı sağladığı gibi bugün kadınların patriyarkaya karşı nasıl bir mücadele verdiğini de bizlere gösterir. İşte bu özel alan politikasının oluştuğu yer, “ikinci dalga” feminist hareketlerde feminist bilinç yükseltme gruplarıdır.

Bu yazı, (en azından “ikinci dalga” için) feminist hareketin kalbi olarak da tanımlanan (Jenkins ve Kramer, 1978, 69-70) bilinç yükseltme gruplarının Türkiye ve dünyada deneyim ve bilgi paylaşımına bakmaya çalışmaktadır. Buradan devamla bunların mekânsal ve düşünsel olarak kamusal-özel alan ayrımına nasıl sığamadığını göstermeye çalışacaktır.

Meral Özbek’in *Kamusal Alan* derlemesindeki giriş yazısında aktardığı üzere Jeff Weintraub’a göre kamusal-özel ikilisi bir karşıtlık ilişkisi içinde anlam kazanır. Weintraub bu iki kavramı “görünürlük” ve “kolektiflik” olmak üzere iki kriter açısından değerlendirir (Özbek, 2015:45). Oysa bilinç yükseltme gruplarını “görünürlük” açısından değerlendirdiğimizde “gizlenmiş ya da kendi içine çekilmiş olanın açık hale gelmesi, ortaya çıkarılması ya da erişilebilir olması” itibariyle kamusal-özel alan ayrımında tek bir tarafa koyulamamaktadır. “Kolektiflik” kriteri tarafından bakınca da bireysel olanın kolektifleştiği bir yer olarak yine bilinç yükseltme grupları kamusal-özel alan ikiliğinin ötesine geçer. Evle, aile ile tanımlı özel alanı kamusal alanın meydanına taşır.

Yine Weintraub’un kamusal-özel alanı ayrıştırma modellerine baktığımızda; kamusal alanın politikanın yapıldığı yer, özel alanın politika dışı yer olarak tanımlanması, feminizmin özel

alan politikasının doğduğu bilinç yükseltme gruplarında ters-yüz edilir. Mahremiyet alanı olarak tanımlanan özel alan sosyallik içindeki kamusal alanda dile gelir. Bunu BY grupları için Aksu Bora şöyle tanımlıyor: “Kamusal alana dahil’ konuların neler olduğu yeniden gözden geçiriliyordu.” (Bora, 2015: 687)

Bilinç yükseltme gruplarının kısa tarihi ve bugünü: ABD ve İngiltere

Kadın deneyimlerinin istisna hallerden ya da tekil yaşantılardan ibaret olmadığı; kadınların hayatlarını ve yollarını kesiştiren bir ortaklığa sahip olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasından bu yana bir asır geçmiş durumda. Dünyadaki “birinci dalga” kadın hareketlerinin söylem ve eylemlerine baktığımızda, bu ortaklıklar daha çok kamusal alandaki eşitsizlikler üzerinden, çıkarılan dergiler ve örgütler içinde paylaşıyor ve kamusal alana taşıyor. “İkinci dalga” kadın hareketlerine baktığımızda, bu konuşmaların, paylaşımların daha da güçlendiği ve derinleştiği, içinde yaşanan sistemin köktenci bir yöntemle eleştirildiği ve artık kamusal alanla birlikte adı konulmuş olarak özel alanın da gündeme taşındığı bir süreç yaşanıyor. Özel alanın sorun edildiği yerlerden biri de ikinci dalga feminist hareketlerin temel örgütlenme biçimlerinden biri olan, küçük gruplar halinde oluşturulan bilinç yükseltme grupları oluyor. Birçok kadın bu gruplarda hiç de kolay olmayan bir yola çıkıyor ve çok cesurca kendi hayatlarını soru yağmuruna tutuyor. Deneyimlerini ve duygularını yanlarındaki kadınlarla paylaştıkları kadar, dünyanın öteki ucundaki kadınlara da açıyor.

Bu sayede anlıyoruz ki, “kişisel olan politiktir” şiarının doğum yeri, bilinç yükseltme grupları. Catharine A. MacKinnon da bu durumu tespit ediyor: “Kişisel olanın politik olduğu analizi, bilinç yükseltme sonucu ortaya çıkmıştır.” (MacKinnon, 2003: 117) Kadınlar var oldukları toplumlardan, örgütlerden, yapılardan bağımsız olarak, antihiyerarşik, eşitlikçi ilkelere dayanan yatay yapılar halinde bilinç yükseltme gruplarını oluşturu-

ruyorlar. Bu gruplar, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, hemen '68 Hareketi öncesinde oluşmaya başlıyor.

Bilinç yükseltme gruplarının kökenine doğru bir yolculuk yaptığımızda, Mao Zedong'un örgütlenme modelindeki "Acı Konuş" toplantılarına ve Kuzey Çin'de 1940'larda kadınların siyasal bilinçlerini yükseltmek için kullandıkları yöntem kadar gittiğini görüyoruz. (Aktaran Jenkins ve Kramer, 1978: 68) Çin Devrimi sonrası Çinli köylü kadınların sadece kadınlardan oluşturdukları ve yaşadıkları zulmü paylaştıkları bu gruplara "speak pains to recall pains" (acıları hatırlamak için acıları konuş) adı veriliyor (Aktaran Özdemir, 2016: 303). Daha sonra küçük grup örgütlenmeleri birçok sol hareket için de bir model haline gelmekle birlikte bilinç yükseltme gruplarına yoğun ilgi ve katılım asıl olarak 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında kadın hareketleri içinde gerçekleşiyor. Bilinç yükseltme grupları, hareketin "köşe taşı", "kalbi ve ruhu", "dayanağı" ve "toplumsal değişimin aktörü" olarak tanımlanıyor (Jenkins ve Kramer, 1978: 69-70). Kadınlar kendi hayatlarına, deneyimlerine bakıp hep birlikte yeniden yeni sorular soruyorlar, kendi benlik ve kimliklerini yeniden oluşturmaya çalışıyorlar. Ortak deneyimlerini fark ediyorlar ve yaşadıkları sorunların kişisel sorunları, hataları, eksiklikleri olmadığını anlıyorlar. Bilinç yükseltme bu özellikleri ile kadın hareketlerinde değişimin dayanağı olarak görülmeye başlanıyor (Sowards ve Renegar, 2009: 536).

Juliet Mitchell de *Kadınlık Durumu* kitabında bilinç yükseltme gruplarının kökenlerini şöyle anlatır:

Gerçekte, "bilinç-yükseltme" kavramı, "acıyı-öfkeyi dillendirmek" denilen bir Çin devrimci uygulamasına, orta sınıf kadınların getirdiği yeni bir yorumdur, hem de psikoterapi uygulamasının kol gezdiği bir ülkede! Şiddet yoluyla bastırılan ve iğrenç bir yoksulluk içinde yaşayan bu köylüler yazgılarını dillendirdiklerinde, bu yazgının doğal olduğu yanılmasından kurtulma yolunda ciddi bir adım atmış oluyorlardı. Ezilmenin ilk belirtisi sözlerin baskı altına alınmasıdır; çekilen acı o kadar derin ve öylesine içselleştirilmiştir ki varlığının farkına bile

varılmaz! “Acıyı-öfkeyi dillendirme”, neredeyse bilinçsiz olarak yaşanan ezilmenin bilinç düzeyine yükseltilmesidir; bir kişinin uğradığı haksızlığın bilincine varması, grubun bütününe, uğranılan haksızlıkların bilincine varmasına yol açmaktadır. Doğal olarak hiç kimse, bu devrimci uygulamanın, olduğu gibi, devrim öncesi Çin köylülerinden, gelişmiş kapitalist toplumların Kadın Kurtuluş Hareketi’ne aktarılabileceğini düşünmüyor (Mitchell, 1985: 91-92).

Bugünkü haliyle bilinç yükseltme grupları ise ilk olarak 1960’ların sonunda New York Radikal Kadınlar (New York Radical Women) grubu tarafından bir örgütlenme biçimi olarak oluşturuluyor. İlk konuştukları konular daha çok ırksal sorunlar üzerine olsa da kadınlar kendilerine, kadınlık durumlarına dair sorunları da düzenli olarak konuşmaya başlıyorlar (Jenkins ve Kramer’dan (1978) aktaran Özdemir, 2016: 303).

Bilinç yükseltme gruplarının yapılanmasına baktığımızda, sekiz-on beş arası kişiden oluşan, birkaç ay boyunca düzenli buluşan, dahilinde kadınların deneyim ve duygularını paylaştıkları, kendilerini keşfettikleri, değişip dönüşmek niyetinde oldukları, kurallar yerine ilkelere dayalı kılavuzlarla yol alan, lidersiz, hiyerarşisiz küçük gruplar olduklarını görüyoruz. Temel alınan rehberler her grubun kendi ihtiyacına göre revize edebilmesine uygun olarak hazırlanıyor. Gruplar rotasyona tabi kolaylaştırıcılarla yürütülüyor, esnek ve yatay kolektif bir yapıya sahip oluyor. 1970’lerde bu gruplarda paylaşılan kadın deneyimleri bilinç yükseltme grubu toplantılarının sınırlarını aşıyor. Medyanın da etkisiyle bu gruplarda yer almayan kadınlar da gruplara katılan kadınların deneyimlerinden haberdar oluyor ve birbirleriyle bağ kuruyorlar. Böylece feminist bilinç yükseltme grupları başta Amerika ve Avrupa kıtası olmak üzere tüm dünyaya hızla yayılıyor (Jenkins ve Kramer, 1978: 70, 74,75; Sowards ve Renegar, 2009: 535; aktaran Özdemir, 2016: 307).

New York Radikal Kadınlar grubunun kurucularından olan Pamela, 1968 yılında San Francisco’da katıldığı Sudsofloppen

adındaki radikal kadın hareketi içinde edindiği deneyimlerden yola çıkarak küçük bir grup kılavuzu yazıyor ve küçük grubu şöyle tanımlıyor: “Kendi hayatlarını, toplumu, yaratıcı bireyler olabilme ve bir kadın hareketi inşa edebilme potansiyellerini kolektif olarak düşünmek için bir yerdir küçük gruplar; kendileri için yarattıkları ‘özgür alan’ (*free space*) olarak tanımladıkları bir yer” (Allen, 1970: 6, 11). Kadınlar, yarattıkları bu özgür alanda erkek egemen sistemden özerk düşünmek ve davranmak için dört grup süreci belirliyorlar: Açılma, paylaşma, analiz etme ve soyutlama. Bunlar iç içe geçmiş olsalar da açılma sürecinde daha çok duyguların; paylaşım sürecinde deneyimlerin; analiz sürecinde düşüncelerin; soyutlama sürecinde ise teorinin altı çizilir (Allen, 1970: 6-7). Grup, sadece kadın hareketinin bir parçası değil; kadınların entelektüel ve duygusal olarak hem kendilerini hem toplumu anlamaya, değiştirmeye çalıştıkları bir yer olmanın yanında, kişisel ve politik yaşamlarının buluştuğu, yeni bir bilinç seviyesine ulaşılan kolektif bir buluşma yeri haline de geliyor (Allen, 1970: 14, 17). Allen, bir yılın sonundaki açılma, paylaşma, analiz ve soyutlama süreçlerinden sonra küçük grubun onlar için ne bir politik eylem grubu ne de alternatif bir aile birimi olduğunu; ancak feminist idelojinin gelişebileceği bir alana dönüştüğünü ekliyor. Bu da kendi deneyimleri üzerinden kadınların durumunun kökenlerini ve kendilerine toplum içinde ne olduğunu anlamaya başlamalarını sağlıyor (Allen, 1970: 30). Allen’a göre grup, bir kadına hangi seçimleri yapıp yapamayacağını söyleyebilecek bir yer değil. Grup, bir kadının yaşamı hakkında özgür bir bakış açısı, güç ve sorunlarını çözme kabiliyeti kazanmasına yardımcı olabilecek bir yerdir. Aynı zamanda kadınların bağımsız ve özerk yaşayabilmelerini sağlamak üzere geliştirmek zorunda oldukları ideolojiyi oluşturmak için de yardımcı olacak alandır. Grubun sadece grup üyeleri için oluşturduğu bir ideoloji değildir bu; özerk bireylerin de üretiminde katkısının olduğu, kendi hayatlarından yola çıkarak oluşturdukları bir ideolojidir. Grup, tüm kadınları aynılaştıracak ya da aynı potada eritecek bir yer değil; aksine, her kadının kendi güçlenmesini, gelişmesini des-

tekleyen bir yerdir (Allen, 1970: 34-36). Ve güç kazanan kadınlar, grubun üzerlerine koyduğu baskı ile değil, bireysel iradele-ri ile, kendi hayatlarındaki değişimler için adım atacaklardır bu “özgür alan”da (Allen, 1970: 45).

Mart 1975 tarihli gazetelerinde New York Radikal Kadınlar grubunun yayınladığı BY gruplarının özelliklerinden bazılarına baktığımızda, hem yapılanma hem de yaklaşım olarak benzerlikler görürüz. Lidersiz, yapılandırılmamış, en fazla on beş kişiden oluşan, kadınların kişisel yakınlıklar yanında ortak politik farkındalıklar geliştirerek ortak deneyim yaşadıkları, hiyerarşik olmayan, her kadının konuşma şansı bulduğu, kadınlara ne yapması gerektiğinin, önerilerin, teori ya da kitabı bilgilerin söylenmediği, herkesin kişisel deneyiminin paylaşıldığı gruplardır bunlar da (New York Radikal Feminists, 1975: 4-5).

Toplantı bitiş süresinin asıl olarak ihtiyaca göre belirlendiği, aralarda kaçırılan buluşmalar olsa da başından itibaren aynı kişilerin toplantıları takip ettiği, herkesin söz alma ve konuşma fırsatı bulduğu, lidersiz ve hiyerarşisiz, yöneticisi değil kolaylaştırıcısı olan ve söz sırasının olmadığı, söz kesmeden, sadece kişisel düşünceler, duygular, deneyimler ve yaşananlar üzerine ben’le başlayan ve yargı içermeyen cümleler kurarak güven ve yakınlık ilişkisinin kurulduğu bir ortamda özel alanın konuşulmaya çalışıldığı, grupta konuşulanların grup dışındaki kişilerle paylaşılmadığı, destekleyici, güçlendirici ve kadınlararası etkileşime açık olma ilkelerine dayanan bu küçük gruplar,¹ Batı’da olduğu gibi, yaygınlaştığı tüm ülkelerdeki feminist hareketlerde kadınların kendilerini keşfettikleri, politika ürettikleri yerler olur.

Juliet Mitchell, 1970’lerde Avrupa ve ABD’de ortaya çıkan feminist hareketin en temel birimi olarak tanımladığı küçük grupları şöyle tarifler:

1 1970’li yılların başında faaliyet göstermiş Connecticut’lı *Women’s Collective* adlı grubun bilinç yükseltmeye dair ilkeleri ve New York Radikal Kadınlar grubunun oluşturduğu “Bilinç Yükseltmeye Giriş” adlı metin (Aktaran Özdemir, 2016: 306) kaynak alınmıştır. Connecticut’lı *Women’s Collective*’in oluşturduğu metin, feminist hareket içinde dolaşımda olmakla birlikte maalesef herhangibir yerde yayımlanmamıştır.

Küçük grup, her bireyin kendi yaşamındaki kişisel ezilme deneyimini (gerekirse bağırarak, çağırarak, ağlayarak, yakınarak) dile getirdiğinde, grupta var olan dayanışma ve yargılayıcı olmayan tutum nedeniyle yine de kendisini güven içinde hissedebildiği bir ortamdır. Bu temele dayanarak, birey hem başkalarını hem de ezilme denen olayın nasıl oluştuğunu anlama olanağını bulur (Mitchell, 1985: 88-89).

Aynı şekilde Allen da “özgür alan” olarak adlandırdıkları küçük grup deneyiminin temelini ve ilk şartının güven ve dürüstlüğe dayandığını belirtir (Allen, 1970: 17). Buradan anlıyoruz ki feminist örgütlenmede kadınların güven içinde birbiriyle konuşabilmeleri elzemdir. Bu konuşmalar feminist politikanın yollarını örerken aynı zamanda kadınlararası dayanışmanın da varlık nedeni olur. Kadınlar, yaşamlarını açtıkları kadınlara sırtlarını da güvenle dayayabilirler.

Mitchell, bu güven verici ortamda bilinç yükseltmenin meydana geliş şeklini şöyle tanımlar: “Kadınların gizli, bireysel korkularını, bunların toplumsal sorunlar olduğu yolunda ortak bir bilince dönüştürmek, öfkeyi, kaygıyı ve acı veren şeyi açığa çıkarma, serbest kılma mücadelesini siyasala dönüştürmek... İşte bu, bilinç yükseltme sürecidir” (Mitchell, 1985: 90).

Bu süreç, kadınların hayatlarında ciddi değişim ve dönüşümlere neden olur. Kadınlar bedenleri, aileleri, aşkları, annelikleri, çalışma hayatı ve siyasetle ilişkilerini defalarca yıkıp yeniden kurmaya çalışırlar. Bu değişim ve dönüşüme örnek olarak BY gruplarının ilk olduğu yerlerden biri olan İngiltere’de yapılan bir çalışmaya bakabiliriz. 1970’ler ve 1980’lerde İngiltere’nin Batı Yorkshire şehrinde bilinç yükseltme grubu oluşturan kadınların deneyimlerine ve hayatlarındaki değişimlere doktora tez çalışmasında yer veren Anna Rogers, kadınların nasıl politika oluşturmaya başladıklarını ve kadınların bir araya gelişlerinin kendi kişisel hayatlarında, politika yapma pratiklerinde ve yaşadıkları şehirde nasıl bir değişim yarattığını anlatır (Rogers, 2010).

Rogers, Marksist ideolojiden türetilen bilinç yükseltmenin radikal feminizmle bağlantılı hale gelişinden ve bilinç yükselt-

menin kendi başına önemli bir siyasi eylem halini almasından bahseder. İlk bilinç yükseltme gruplarının Amerika ve İngiltere’de asıl olarak sol hareket içinde oluşmaya başlamasından sonra kadınların, erkeklerin domine ettiği bu gruplardan bağımsız, sadece kadınların katılımlarına açık olan gruplar oluşturmaya başladıklarını aktarır. Ve böylece kadınlar kendi politikalarını, teorilerini, ilke ve yöntemlerini kendileri oluşturmaya başlar.

Rogers’ın çalışması da deneyimlerine baktığı kadınların bilinç yükseltme gruplarına katılmaları sonrasında hayatlarında önemli kişisel ve politik değişimler gerçekleştiğini öne sürer. Kadınların somut deneyimleri üzerinden özgürleşmeleri ve hayatlarının değişmesi için feminist politika, teori ve stratejiler oluşturduklarını anlatır. Değişim ve dönüşümün, kadınların deneyimlerinin ortaklaşması ve karşılıklı etkileşime girmeleri ile mümkün olduğunu belirtir. Batı Yorkshire’lı gruplardan yaptığı alıntılarda kadınların yaşadıkları ailevi, cinsel, duygusal vb. sorunların kişisel olmadığını gördüklerini, bunların kendi hatalarından ya da eksikliklerinden kaynaklanmadığını dile getirdiklerini görürüz. Tüm bu açmazların aslında bir sistem ve iktidar sorunu olduğunu fark etmişlerdir. Rogers’a göre, böylece kadınlar yeni bilinç biçimleri, yöntemleri oluşturup kendilerini, dünyayı yeniden görüp yeniden anlamlandırmışlardır. Bilinç yükseltme gruplarının varlığı ile kadınlar açısından gerçekleşen diğer önemli bir gelişme de entelektüel faaliyetlerin sıradan, akademik olmayan kadınlara da açılması olur. BY grupları, bilinenin aksine kadınların apolitik ve içedönük olmadıklarını göstermiştir (Rogers, 2010).

BY gruplarına dair Batı’daki sınırlı kaynaklar, grupların var olduğu dönemlerde gördükleri öneme rağmen zamanla feminist hareketin gündeminden düştüğünü ve sonraki zamanların toplumsal gündemleri nedeniyle de üzerlerine hak ettikleri değeri yitirmelerinin yapılamadığını göstermektedir. Batı dışındaki feminist hareketleri ele aldığımızda ise BY deneyimlerinin dünyanın farklı ülkelerinde nasıl gerçekleştiğine dair de sınırlı bir literatürle karşılaşırız. Türkiye de bu ülkelerden biri.

Türkiye

Türkiye’de “ikinci dalga” feminist hareketi tarafından geçmişte ve bugün, feminist bilinç yükseltme grupları üzerine sınırlı sayıda tartışma yürütüldüğünü ve konuya dair çok az yayın yapıldığını söyleyebiliriz. Türkiye’de bilinç yükseltme grupları hareketin çıkışında önemli bir rol oynasa da son otuz yıl boyunca bu gruplarda özel alana dair konuların nasıl tartışıldığı ve bu tartışmalardan kadınların ve feminist hareketin nasıl etkilendiğine dair ilk elden bir literatür eksikliği olduğu açık.

Türkiye’deki deneyimlere ve buna dair sınırlı kaynaklara baktığımızda, 1980 sonrası “ikinci dalga” feminist hareketin yola çıktığı dönemlerde çok da bilinçli olmasa dahi örgütlenmeye başlayan ilk kuşak feminist kadınların kendi bilinç yükseltme gruplarını oluşturduklarını görüyoruz. Feminist hareketin ilk örgütlenme filizlerinin atıldığı Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi YAZKO’da kadın yayınları çıkarmak üzere oluşturulan kadın çeviri grubu ilk bilinç yükseltme gruplarından birini oluşturur. Şirin Tekeli, Batı literatürünü keşfettikçe sonradan fark ettikleri, İstanbul’da 1981-1982 yıllarında gerçekleşen bu buluşmaların ilk bilinç yükseltme grupları olduklarını anlatır. Bu grupların 1980 sonrası yeniden canlanan feminist hareketin “gizli hazırlık” dönemi olduğunu da söyler (Tekeli, 2017: 270; 1998: 342). Tekeli, parçası olduğu BY grubunu ise şöyle anlatır:

Her kavram günlerce tartışıldı. Çok verimli, son derece birbirimize yaklaştıran, güç kazandıran bir süreç oldu. Dolayısıyla tartışmaktan dergi çıkarmaya ve kadın dizisi hazırlamaya bir türlü gelemedik (Gülüyor), Juliett Mitchell çevirisini de yayınlamadık ama kendi kadınlık durumlarımızı ve feminizmi konuştuğumuz, adını da sonradan koyduğumuz bir bilinç yükseltme grubu olduk (Özdemir, 2016b).

Yine bu ilk BY grubunda yer alan Yaprak Zihnioglu ise *Somut 4. Sayfa* kitabında, 1981 yılında altı kişiyle bir araya geldikleri çeviri grubunun hikâyesini anlatır. Bu grup, YAZKO bün-

yesinde Zeynep Avcı ve Stella Ovadia tarafından, bir kadın kitapları dizisi hazırlamak üzere bir araya gelir. Sorumluluğu Şirin Tekeli'ye verilen bu ekip, neredeyse farkında olmadan, çeviri için buluşulan evlerde küçük bir grup olarak örgütlenir. Çeviriyi gerçekleştirirken kendi hayatları ve feminizm üzerine düşünmeye, konuşmaya, tartışmaya başlarlar ve süreç, giderek bir bilinç yükseltme sürecine dönüşür. Konuşmalarda hem yeni bir şeyleri keşfetmenin coşku ve heyecanı hem de yaşadıkları mutsuzluklarla ve bunların nedenleriyle karşılaşmanın verdiği öfke vardır. Bu buluşmalardan hem YAZKO yönetimine verilme hem de çevrelerindeki kadınlara çağrıda bulunmak üzere bir manifesto çıkar ortaya. Ancak coşku ve heyecan büyürken buluştukları grup küçük olmaktan çıkar (Zihnioğlu, 2013: 54).

Feministlerin çıkardığı 4. Sayfa ile tirajı 5-6 binlerden 35-36 bine çıkan (Aytaç, 2013: 59) kültür-sanat dergisi *Somut*, feminizmin yeni "dalgası"na bir taş atar ve bu grubun halkaları 1984'te kurulan Kadın Çevresi ile genişlemeye ve tüm Türkiye'ye yayılmaya başlar. İstanbul'da çeviri grubunda deneyimlerini paylaşmaya başlayan kadınlar yalnız değildir. Benzer dönemlerde bu kadınlarla ilişkileri olan, benzer kaygılar ve arayışlar içindeki, ODTÜ çevresinde örgütlenen Ankara'daki kadınlar da küçük gruplar oluşturup evlerde toplanmaya başlamıştır. Böylece Perşembe Grubu olarak da bilinen ikinci bilinç yükseltme grubu Ankara'da oluşur. Her iki grup da bilinç yükseltme yaptığının farkına varmadan oluşsa da "ikinci dalga" Türkiye feminist hareketinin ilk örgütlenmeleri sayılabilirler (Özdemir, 2016: 303, 309).

İstanbul'daki grubun parçası olan Stella Ovadia, bilinç yükseltme grubunu ABD ve İngiltere'deki feminist gruplara çok benzer şekilde şöyle tanımlar: "Yeni gelenlerin, küçük ve kapalı gruplarda, önceden belirlenmiş konuları, konuşulanların mutlaka orada kalması kaydıyla, 'ben'le başlayan cümlelerle belirli bir süre boyunca paylaşmaya çalıştıkları, sonra da fark ettiklerini isim vermeden başka gruplarla ortaklaştıracak biçimde kaleme alacakları bir deneyim." Ovadia, kadınların deneyim ve duyguları arasında bağlantılar kurarak yaşadıklarının kişi-

sel değil ortak deneyimler olduğunu fark ettiklerini ve kendileri için politika yapmaya böyle başladıklarını da ekler (Ovadia, 2011: 24).

Yine İstanbul'daki grubun parçası olan Şule Aytaç, bu gruplardaki güven, destek ve dayanışma ilişkilerinin altını çizer. Bu ortam içinde tüm kadınlar kendilerini ifade etme ve anlaşılma imkânı bulmaktadırlar (Aytaç, 2008: 41, 42). BY gruplarında kadınların kendi kişisel deneyimlerinden yola çıkarak ilk konuştukları, paylaştıkları konuları Şirin Tekeli şöyle anlatır:

Bu dönem, herkes için ciddi bir eskiyi düşünme, özeleştirme dönemi oldu. Bizim, altı kişi olarak oluşturduğumuz ilk "bilinç yükseltme" grubunda, eski örgütlerin, örgütlenme modelinin, kadınlar açısından ne kadar baskıcı, ne kadar otoriter, hiyerarşik, kişiliği, düşünceyi, sözü yok edici, ezici bir yapıda olduğu çok ayrıntılı olarak konuşulmuştu. Benimsenen ve uygulanmaya çalışılan, aşırı merkezîyetçi, lider sultasına dayalı bu yapılar, tipik bir "erkek" politikası anlayışının ürünüydü. Yeni arayışlarla yeni bir siyasal mücadele başlarken, bu eski yapıların korunması kesinlikle mümkün olamazdı (Tekeli, 2004).

Yine Tekeli, 1980 sonrası yeniden ortaya çıkan feminist hareketin ilk ortak yayınlarından biri olan ve 30. yılı nedeniyle kitaplaştırılan *Somut Dergisi* 4. Sayfa'daki 4 Mart 1983 tarihli yazısındaki feminist örgütlenme değerlendirmesinde kadınlara-rası dayanışma, birlikte ortak eylem yapma pratiğinin güçlülüğüne ve birçok kadının buralarda rol almasına dikkat çeker. Bu noktada "ikinci dalga" ve "üçüncü dalga"nın pratiklerinin bakış açısının farklılaştığından dem vurur. Bu, bilinç yükseltme yöntemleri arasındaki farklara da yansımıştır:

Örgütlenme biçiminin bir ilginç yanı da hareketin nüvesini, 6-25 kişi arasında değişen küçük grupların oluşturmalarıdır. Bu grupların işlevi, kadınların kendi sorunlarını kavramaları için yapılan çalışmalara (bilinç yükseltme) zemin hazırlaması ve kadınlar arası dayanışmayı sağlamasıdır... Son derece esnek bir örgütlenme biçimi olan küçük gruplar, üst düzeyde ulusal

federasyon ve kongrelere katılırlar ve belirli sorunlar etrafında kitle eylemine girilmesi söz konusu olduğunda çok sayıda kadın bu etkinliklerde rol alır (Tekeli, 2013: 143).

Türkiye'deki deneyimlerle Batı'daki deneyimleri karşılaştıran Stella Ovadia ise, bilinç yükseltmenin Amerika'nın aksine Türkiye'de ilk yılların dışında hareketin örgütlenmesinde kullanılmadığını belirtir ve Amerika'da hareketin uzun bir süre aralarına katılan her yeni on kadının bir araya gelip her birinin kendinden konuştuğu bilinç yükseltme grupları ile örgütlendiğinden bahseder. Bu sadece örgütlenme ve politika yapma biçimi bakımından yöntemsel bir farklılığa yol açmaz, aynı zamanda feminist politikanın içeriğini, önceliğini de farklılaştırır. Ovadia, Türkiye'de "ikinci dalga" feminist hareketin çıkışında önemli bir unsur olan küçük grup örgütlenmelerinin, kadınların dayanışmalarını ve güçlenmelerini sağlasa da kalıcı olmadığını ve hareket genişlerken aynı şekilde devam etmediğini saptar; buna paralel olarak da kendinden ve özel alandan konuşmanın yaygınlaşmadığı, esas anlamda özel olanın politik olmadığını ve dolayısıyla politikasının da yapılamadığı eleştirisini ortaya atar (Ovadia, 2011; Özdemir, 2016). İmza toplamak, protesto etmek gibi daha çok kamusal alanda gerçekleşen ve görünür olan eylem biçimlerinin harekette yaygınlaştığını; ancak hareketin özel alandan ve kendinden konuşarak genişleyip örgütlenemediğini söyler. Bu yüzden Türkiye'deki feminist hareketlerin daha çok kendine benzeyenlerle dar birliktelikler geliştirmek, yaygın ama yüzeysel ve gerçek olmayan dayanışmalara yol açmak gibi eğilimler sergilediği eleştirisinde bulunur (Ovadia, 2011). Zira Ovadia'ya göre, bilinç yükseltme gruplarında yapılan paylaşımlar kadınlar arasındaki farkları daha iyi görmenin imkânlarını sağlar ve arkasında yatan ortak nedenlerin anlaşılmasını mümkün kılar. Ovadia bu paylaşımlarla asıl olarak feminizmin göbeğinde duran özel alan politikasının unutulmaması gerektiğini şöyle ifade eder: "Kadınların ezilmesi üstüne söylenenler yaşanan acıdan hareketle söylenmediğinde, kadınlar sanki başkalarından söz ediyormuş gi-

bi oluyor, ezilen kendinden değil de ötekilerden söz eder gibi” (Ovadia, 2011: 25). Bilinç yükseltme grupları, yüz yüze ve yatay ilişki yapısıyla kadınların paylaştıkları deneyimleri ortaklaştırmanın ve bunları bir politikaya dönüştürmenin imkânlarını sağlar.

Ovadia’nın yaptığı eleştiriye benzer bir eleştiri Şirin Tekeli’den gelir. 1980 sonrası yeniden canlanan feminist hareketin “umulan büyük zihniyet değişikliğini gerçekleştirememesi”nin, “kadınların büyük çoğunluğunun ikna edilememesi”nin, “kadın politikacıların gerekli reformları yapmaya ikna edilememesi” gibi başarısızlıklarının nedenlerinden biri olarak “bilinç yükseltme grubu modelinin yaygınlaştırılamaması, ‘yüz yüze’ konuşma biçiminin başkalarınca kullanılmasına rağmen hareketin kendisi tarafından kullanılmaması” olduğundan bahseder ve bunu önemli bir çıkmaz ve zaaf olarak tanımlar (Tekeli, 1998: 345).

Bugün BY grupları

Bugün dünya ve Türkiye’de kadın hareketlerine baktığımızda, bilinç yükseltme gruplarının artık pek de yaygın olmayan bir örgütlenme ve politika yapma yöntemi olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Batı “üçüncü dalga” feminist hareketlerinin retorliğini, bilinç yükseltme yöntemi ve grupları üzerinden tartışan Sowards ve Renegar, “The Rhetorical Functions of Consciousness-raising in Third Wave Feminism” makalesinde, bilinç yükseltmenin başka biçimlerde bugün hâlâ devam edip etmediğine yanıt arar. Sowards ve Renegar, bugün kadınların kişisel hikâyelerini bilinç yükseltme gruplarına ihtiyaç duymadan kamusal alanlarda kitaplar, magazinler gibi popüler kültür araçlarıyla paylaştıklarını ve akademi, eğitim aracılığıyla feminist teorinin yayıldığını öne sürer. 1970’lerde Amerika ve İngiltere’de kişisel kadın deneyimlerinin ve duygularının paylaşıldığı bilinç yükseltme grupları “ikinci dalga” feminist hareketin karakterini verirken, “üçüncü dalga” feminist hareketin karakteristik özelliklerine bakıldığında artık küçük grup örgütlenmesinin

ve bilinç yükseltme gruplarının hâkim olmadığını vurgularlar. “Üçüncü dalga” feminist harekette bu deneyim ve duygu paylaşımlarının bilinç yükseltmedeki önemi reddedilmese de bilinç yükseltmenin küçük gruplar aracılığıyla değil farklı yöntemlerle gerçekleştiği belirtiliyor. Kadınların hikâyelerinin ve deneyimlerinin artık antoloji, kitap, feminist dergiler, kitle iletişim araçları gibi yöntemlerle kamusallaşarak paylaşıldığından bahsediliyor. Böylece bilinç yükseltme yönteminin bir yanıyla değişip alanının genişlediği ve içinde bulunulan toplumsal ve kültürel koşullara adapte olduğu öne sürülüyor. “Üçüncü dalga” feminist hareket bilinç yükseltme retorığının, artık daha büyük bir kitleye seslenmeyi amaçladığı belirtiliyor. Popüler kültür ve kitle iletişim araçları ile kadınlararası sınıf, etnik, cinsel yönelim/ eğilim vb. farklılıklar daha çeşitlenmekte ve feminizmin daha fazla ve farklı kadına ulaşmakta olduğu anlatılıyor. Ancak “ikinci dalga” feminist hareket bilinç yükseltmelerinden farklı olarak “üçüncü dalga”ya özgü bilinç yükseltmelerin aktivist olmak, protesto etmek, hareketi güçlendirmek ve kızkardeşlik kurmak gibi amaçlar taşımadığı da ekleniyor. Buna, özellikle vurgulanan ve BY gruplarının en önemli işlevlerinden biri olan “kadınların kendi politikalarını üretmesi”ni de ekleyebiliriz. Ancak Sowards ve Renegar’ın makalesinde, bu popüler araçların bunları hedeflemese de katkıda bulunduğu ve bunları geleneksel yöntemlerle yapmadıkları belirtiliyor. Feminist sözün yayılması için “üçüncü dalga”nın kullandığı bu yöntemde ise yazarlar, müzisyenler, yönetmenler, yani hikâyeleri anlatan kadınlar kendi fikirlerini, duygularını paylaşıp okuyucuyu, izleyiciyi veya dinleyiciyi paylaştıklarıyla baş başa bırakıyorlar. Makalede tartışılan “üçüncü dalga” feminist bilinç yükseltme retorığının, asıl olarak hikâyeleri paylaşmak ve eleştirel bir bakış açısı oluşturmak üzere alanlar açmak olduğu belirtiliyor (Sowards ve Renegar, 2009: 541-548). Ancak burada yazarların, müzisyenlerin, yönetmenlerin, yani hikâyeleri anlatan kadınların “sıradan kadınlar” olmadığını eklemek lazım. Anlattıkları hikâyelerin tamamen kendilerine ait hikâyeler olup olmadığı belirsizdir. İçinde kurgu da barındıran ve ben’in varlığının şaibeli olduğu kadın hikâyelerinin

bir izlerçevredeki bütün kadınlara anlatılması ile bilinç yükseltmeye katılan kadınların kendi hikâyelerini direkt yüz yüze ilişki içinde oldukları kadınlara anlatmaları arasında ciddi bir yöntemsel fark olduğu da açık.

Sowards ve Renegar'ın, bugün başta Batı'dakiler olmak üzere dünyadaki kadın hareketlerinin örgütlenme ve bilinç yükseltme yöntemlerine; kadınların hareketle, feminist politikayla ve birbirleriyle kurdukları ilişkilere dair önemli tespitlerde bulunduğunu söylemeliyiz. Ancak onların değindiği paylaşma eyleminin, "ikinci dalga" feminist hareketin "kalbi ve ruhu" olarak tanımlanan bilinç yükseltme gruplarında gerçekleştirilen paylaşımdan; kadınların yüz yüze, karşılıklı, birbirlerine temas ederek ve yatay ilişkiler içinde, birer özne olarak hikâyelerini, deneyimlerini paylaşmaları, birlikte güçlenmeleri ve buradan bütün kadınlar için bir politika üretmeleri gibi temel ilkelere çok farklı olduğunu görüyoruz. Başkasının hikâyesinden etkilenmek, onun aracılığıyla kendi hayatına bakmak, kendi tecrübesiyle yüzleşmeye ve onu değiştirmeye çalışmak elbette okuma ve izleme gibi edimlerle de mümkündür. Ancak burada gözden kaçırmamız gereken nokta, "ikinci dalga"da gerçekleşen bilinç yükseltmenin, kadınların kendi hikâyelerini anlatmaları, anlatırken kendi hayatlarını yeniden kurmaları, bu hikâyelerden bütün kadınların yaşamlarını etkileyecek bir politika üretmeleri, yani bireysel ve kolektif eyleme geçmeleri açısından daha fazla imkân ve ihtimal taşıdığını söyleyebiliriz.

Yanıtı bu yazıyı aşmakla birlikte şu da önemli bir soru olabilir: "İkinci" ve "üçüncü" dalganın bilinç yükseltmeye bakışındaki farklılık; feministlerin politika, teori ve pratik birliğinin en duru biçimi olan deneyimle kurdukları ilişkinin değişmesiyle ilgili olabilir mi? BY gruplarında açığa çıkan çok çeşitli kadın deneyimlerinin çok farklı kadın yaşamları arasında ortaklıklar kurması, kadınların kendi yaşadıklarından yola çıkarak deneyim ve bilgiyi kendi sözleriyle paylaşmaları, onlara kendilerini ve dünyayı yeniden inşa etmek için etkili bir kılavuz sunar. Kadın deneyimlerinden yola çıkarak var olan feminist düşünce, "küçük şeylerin politikası" olmasını da bu hikâ-

yelerde paylaşılan ayrıntılara, kenarda köşede kalanlara, görül-meyenlere, üstü örtülenlere borçlu. Ancak bugün, Walter Ben-jamin'in deyişiyle modernizmin ve kapitalizmin hayatımızı ele geçirmesiyle "kaybetmeyeceğimizden emin olduğumuz mele-kelerimizden biri, deneyimlerimizi paylaşma yeteneğimiz eli-mizden alınmış gibidir" (aktaran Gürbilek, 2012: 77, 83-84). Deneyimin değer kaybetmesinden ve gerçek tecrübenin akta-rıldığı hikâyelerin kayboluşundan feminist teori ve politika da kendi payına düşeni yaşamakta diyebiliriz. Benjamin'in, dene-yimi *Erfahrung* ve *Erlebnis* olarak iki farklı biçimde adlandırış-ını hatırladığımızda, "ikinci dalga" feminist hareketin BY grup-larında paylaştığı deneyimin *Erfahrung*'a daha yakın durduğu-nu ve burada kadınların birbirlerine ve anlatıları politikaya dö-nüştürerek bütün kadınlara "tecrübe" aktarımını da gerçekleştirdiklerini söyleyebiliriz.

Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti* kitabında feminizmin ve feminist politikanın ne olduğunu tartışırken deneyimden nasıl beslendiğini ve bilinç yükseltme gruplarının burada nasıl bir işlev gördüğünü şöyle ifade eder:

Kadın hareketi, kişisel deneyim ile politik ideal arasındaki bağlantıyı fazlasıyla ortaya koymuş ve bu sayede özellikle ide-alleri ince eleyip sık dokumuştur. Bilinç yükseltme grupları uygulaması bunun açık bir ifadesiydi. Politik amaçlar ve he-defler, kişisel deneyimde temellendirilmeli; özellikle ayrı bir "politik" alan işgal etmek yerine, her bireyin yaşamından çık-malı ve dönüp ona hitap etmelidir. (...) Günümüz kadın hare-ketinin çekirdeğini oluşturan birçok kadın için, politika daha önceleri, nelerin konuyla ilgili olduğunu, nelerin konu dışın-da kaldığını buyuran bir tür düşünce polisi olarak işlev gör-müştü. Feminizm, kadınların daha önceden tasarlanmış sı-nırlar olmaksızın meseleleri konuşabildikleri ve tartışabildik-leri bir bağlam yaratarak, bu kalıbı kırmaya çalıştı. Neyin po-litik olup neyin olmadığı bu tartışmalardan çıkacaktı. Önce-den kısıtlamalar getirilirse ortaya hiçbir şey çıkmazdı (Phil-lips, 1995: 148-149).

Phillips'in kurduğu bu bağlantı, bilinç yükseltme gruplarında kadınların özgürce ve güven duyarak kendi deneyimlerini paylaşmaları sonucu politika üretmenin, politika=hayat denklemini güçlü bir şekilde kurduğunu ve feminist politikanın gündemini ve konusunu, yine öznesi olan kadınların belirlediğini görmek açısından önemlidir.

Bugün Türkiye'ye baktığımızda bir örgütlenme ve politika üretme aracı olarak yola çıkan bilinç yükseltme gruplarının artık pek, hatta hiç yaygın olmadığını söyleyebiliriz. Bugün daha çok, belki bilinç yükseltme gruplarının kalan izi olarak görebileceğimiz, kurumsallaşmış kadın örgütleri içinde gönüllüler için gerçekleştirilen ya da çeşitli projeler kapsamında kadınlarla birlikte yapılan farkındalık çalışmalarından/gruplarından bahsedebiliyoruz.

Hem dünyada hem de Türkiye'de bir literatür eksikliği yanında feminist örgütlenmedeki eksikliği de hissedilen BY gruplarının neden hâlâ bir ihtiyaç olduğunu ve de önemini Sara Ahmed şu şekilde anlatır:

Son dönemdeki bu feminist stratejiler ikinci dalga feminizmin kilit yönlerini diriltiyor; sona ermeyen şey nedeniyle diriliş dönemindeyiz. Bilinç artırma da bununla ilgiliydi: başkalarıyla ve başkaları yoluyla kişinin kendi hikâyesi olarak, benim deneyimimi diğerlerinin deneyimleriyle birleştiren feminist bir hikâyeye ulaşmak. Cinsiyetçiliğin boyutunu göstermek için bir biriktirme sistemine ihtiyacımız var. Bu deneyimlerle gidecek bir yer olduğunda –ve feminizm, kadınlara gidecek yerler vermektir– hikâyeler ortaya çıkar: 'damlaya damlaya' sel olur. Sanki bir musluk açılmış gibidir, içeride tutulanın akmasına izin verilir. Feminizm, bir basınç vanasının açılmasıdır (Ahmed, 2018: 51).

Bu vana, kadınların paylaştıkça aynı anda ortaya çıkan öfkeleri ve umutları ile açılmıştı. BY grupları öfkenin ve umudun politikaya dönüştüğü, ne özel ne de kamusal alana sığınan yerler olmuştu. Feministler BY gruplarında; politikanın dışında tutulan özel alan ve dertlerinin –çoğunlukla özel alan sayı-

lan mekânlarda, yani evlerde çoğaltılan– üstü örtülen kamu-
sal alanla bağlarını, bağlantılarını görünür kılmıştı. Özel alanı
ve kamusal alanı değiştiren talepleri ve pratikleri ile kamusal-
özel alan ikiliğinin ötesine geçme imkânına sahip olmuşlardı.
Bu BY grupları, aynı zamanda feminist politikanın dilinin, söz-
lerinin zenginliğinin de kaynağı olmuştu. Feminist hareketin,
politikanın bugünkü açmazlarını, sınırlarını, sorunlarını düşü-
nürken bunların ortaya çıkışında, 1970’lerden bu yana hareke-
tin de politikanın da kalbi sayılan BY gruplarının feministlerin
gözünden ve gönlünden düşmesinin bir etkisi olup olmadığına
bakmak ufuk açıcı olabilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2018), *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, Beyza Sümer Aydaş (çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Allen, P. (1970), *Free Space: A Perspectives on the Small Group in Women's Liberation*, New York: Times Change Press.
- Aytaç, Ş. (2008), “Bilinç Yükseltme”, *Amargi Dergi*, sayı 11, s. 41-43.
- (2013), “Bugünden 30 Yıl Öncesine Bakan Yazılar”, *Somut 4. Sayfa*, Kadın Kültür İletişim Vakfı vd. (haz.), Ankara: Renas Yayıncılık.
- Bora, A. (2015), “Kamusal Alan Sahiden ‘Kamusal’ mı?”, *Kamusal Alan*, Meral Özbek (ed.), İstanbul: Hil Yayınları.
- Chester, G. (2012), *Feminist Dergisi*, sayı 1, İstanbul: Kadın Çevresi Yayıncılık A.Ş.
- Düzkan, A. (2012), *Feminist Dergisi*, sayı 1, İstanbul: Kadın Çevresi Yayıncılık A.Ş.
- Gürbilek, N. (yay.haz.) (2012), *Son Bakışta Aşk*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Jenkins, L. ve Kramer, C. (1978), “Small Group Process: Learning From Women, Women's Studies Int.”, *Quart*, cilt 1, Büyük Britanya: Pergamon Press, s. 67-84.
- MacKinnon, C.A. (2003), *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, Türkan Yöney, Sabir Yücesoy (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Mitchell, J. (1985), *Kadınlık Durumu*, Günseli, Gülnur, Şirin vd. (çev.), İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.
- New York Radical Feminists (1975), “New York Radical Feminists Newsletter”, New York.
- Ovadia, S. (2008), “Kıskançlığın Politikasını Yapmak”, *Amargi Dergi*, sayı 11, s. 39-40.
- (2011), “Bilinç Yükseltme Hâlâ Gerekli mi?”, *Feminist Politika*, sayı 9, s. 24-25.
- Özbek, M. (2015a), “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları”, *Kamusal Alan*, Meral Özbek (ed.), İstanbul: Hil Yayınları.
- (2015b), “Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe”, *Kamusal Alan*, Meral Özbek (ed.), İstanbul: Hil Yayınları.

- Özdemir, E. (2016a), "Türkiye Feminist Hareket/Örgütlenme Tarihi", *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, Feryal Saygılıgil (haz.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- (2016b), "Şirin Tekeli ile Söyleşi: Karı Kuvvetlerinden Feminist Harekete", <http://www.Sharfliler.com/sirin-tekeli-ile-soylesi-kari-kuvvetlerinden-feminist-harekete/>
- Phillips, A. (1995), *Demokrasinin Cinsiyeti*, Alev Türker (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Rogers, A.E. (2010), "Feminist consciousness-raising in the 1970s and 1980s: West Yorkshire women's groups and their impact on women's lives", doktora tezi, Leeds: The University of Leeds School of Sociology and Social Policy.
- Sowards, S.K. ve Renegar, V.R. (2004), "The rhetorical functions of consciousness-raising in third wave feminism", *Communication Studies*, cilt 55, sayı 4, s. 535-552.
- Tekeli, Ş. (1998), "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, A. Berkay Hacımirzaoglu (der.), İstanbul: Türkiye İş Bankası ve Tarih Vakfı Yayınları.
- (2004), "Yeni Dalga Kadın Hareketinde Örgütlenme", <http://bianet.org/bianet/kadin/49886-yeni-dalga-kadin-hareketinde-orgutlenme>
- (2013), *Somut 4. Sayfa*, Kadın Kültür İletişim Vakfı vd. (haz.), Ankara: Renas Yayıncılık.
- (2017), *Feminizmi Düşünmek*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zihnioğlu, Y. (2013), "Feminist mücadelenin öncüleri", *Somut 4. Sayfa*, Kadın Kültür İletişim Vakfı vd. (haz.), Ankara: Renas Yayıncılık.

İKİNCİ BÖLÜM

Gündelik Hayat ve Tecrübe

“Deneyim Yoksulluğu”: Walter Benjamin’in Düşüncesinde Bir Kavşak Noktası

AYKUT ÇELEBİ

Sevgili Meral Özbek için...¹

Uluslararası Walter Benjamin Kongresi 2013 yılı Aralık ayında Frankfurt’ta toplandı. Kongrede dikkat çekici etkinliklerden birisi “Deneyim ve Yoksulluk” başlıklı podyum tartışmasıydı. Benjamin çalışmalarının kıdemli ismi Burkhardt Lindner, *Soğukluğun Davranış Öğretisi*² başlıklı kitabıyla 1920’ler Weimar kültürü incelemelerinde çığır açmış Helmut Lethen, Walter Benjamin’de görsel sanatlardaki tartışmaların yeri ve etkisini ilk ve güçlü bir biçimde vurgulayanlardan Detlev Schöttker ve “Deneyim ve Yoksulluğu” iç motifleri ile Nietzsche’deki barbar motifi etrafında yeniden yorumlayan Manfred Schneider, podyum tartışmasının konuşmacılarıydı.³

“Deneyim ve Yoksulluk”, Walter Benjamin’in sağlığında yayımlanmış, ne o dönemde ne de sonrasında ilgi görmemiş metinlerinden birisi, belki de en önemlisi. Podyum tartışmasında metnin, konuşmacıların biyografilerinde taşıdığı önem (Lindner, Lethen) özel bir yer tutuyor. Schöttker ise Benjamin’in de-

- 1 Bu metin farklı yollardan geçiyor, aynı bir güzergâh takip ediyor olsa da, Meral Özbek’in “Walter Benjamin’i Okumak” yazısı/denemesi (2000) ile Goethe’nin deyişiyle, seçilmiş bir (düşünsel) yakınlık içindedir.
- 2 Türkçeye *Soguk Temas* başlığıyla İngilizceden çevrilmiştir.
- 3 Konuşma metinleri Benjamin Studien kitap dizisinin üçüncüsünde yer almaktadır. Manfred Schneider’in metni için bkz. Schneider (2018).

neyimin yoksullaşması tezini dayandırdığı olguları sorgulamış. Bazı önemli çelişkiler bulduğu kanısında. Schneider, barbar kahkahasının Nietzschevî kullanımına odaklanıp barbarların tarih boyunca yüklendikleri ikili anlama; yağmacı, istilacı karşısında mutlak ötekine, yeni başlangıçları müjdeleyen, dekadansı sonlandıran ikili işleve işaret ediyor.

Dört konuşmanın da herkesi ilgilendiren, güncel kültür ve siyasete çıkmalar yapan yönleri var. Podyum tartışmasında orta yaş kuşaklarına mensup olanların kendi geçmişlerinden izler taşıyan özyaşamsal öğeler bir tarafa, metnin gelecek kuşaklar için, örtük biçimde de olsa, bir yol haritası niteliği mevcut. Tartışmanın önemli hususlara temas ettiği bir gerçek olsa da, metnin Benjamin'in çalışmalarında oynadığı merkezî rolü, kısmen de olsa, ihmal ettiği söylenebilir. Lindner'in katkısı kısmen buna bir istisna teşkil ediyor. Lindner, metinde geçen bazı değişimleri, Benjamin'in sonraki bazı metinleriyle ilişkilendirmiş, aralarındaki geçişleri göstermiştir.

"Deneyim ve Yoksulluk" makalesi, "Tek Yön" ile başlayan, "Gerçeküstücülük", "Karl Kraus", "Yıkıcı Karakter", "Fotografin Kısa Tarihi", "Brecht Üzerine Bir Radyo Konuşması", "Üretici Olarak Yazar", "19. Yüzyılın Başkenti Paris", "Teknik Yeniden Üretilirlik Çağında Sanat Yapıtı" (bundan sonra kısaca *Teknik*), "Hikâye Anlatıcısı" çalışmalarının kavşak noktasıdır. Bu bir benzetme değil. Kelimenin gerçek anlamıyla, daha önceki metinlerde karanlık kalan bazı hususlar, "Deneyim ve Yoksulluk"ta aydınlanır. "Deneyim ve Yoksulluk", sonraki metinlerde geliştirilen metodolojik yöntemi ve kavramları rüşeym halinde taşır. Dolayısıyla yukarıda anılan metinler arasında bir gönül yakınlığı olduğunu göstermekle sınırlı olmayan bir başka noktaya da ışık tutar. "Deneyim ve Yoksulluk", Walter Benjamin çalışmalarında eksikliği çokça hissedilen görsel ve tatbiki sanatların Benjamin düşüncesindeki yeri ve konumunu tartışmaya başlamak için uygun bir zemin sağlar, bir kaldıraç görevi görür. O halde tartışmanın önemini, güncelliğini daha iyi kavrayabilmek için önce metne, "Deneyim ve Yoksulluk"a dönelim.

“Deneyim ve Yoksulluk”: Bütün mümkünlerin eşiğinde

Walter Benjamin Mart 1933'te Almanya'yı terk etti. Kısa bir süre Paris'te kaldıktan sonra İspanya'ya ait küçük bir turistik adaya, Ibiza'ya yerleşti. “Deneyim ve Yoksulluk”, Nisan-Ekim ayları arasında Ibiza'da, mutlak yalıtılmışlık, yeni başlayan sürgün, bütün bir yaz boyunca peşini bırakmayan sıtma hastalığı koşullarında yazılmıştır. Metnin orijinali “Deneyim Yoksulluğu” (*Erfahrungsarmut*) başlığını taşıyordu.⁴ Makalenin başlığı editöryal müdahale ile değiştirilmiş “Deneyim ve Yoksulluk” üst-başlığıyla yayımlanmıştır (Schöttker, 2014: 274).

“Deneyim ve Yoksulluk” üç ana izlek etrafında örülmüştür. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı bir dönemin eşiğinde olmak ilk izleği oluşturur; bildiğimiz haliyle dünya, geri dönmeyecek bir biçimde ortadan kaybolmuş, insanların masal ve mesel yoluyla kuşaktan kuşağa aktardıkları deneyim, cepheden dönenlerin manidar suskunluğunda yerle yeksan olmuştur. “Hayat boşluk affetmez” önermesi ikinci izlek olup popüler efsaneler, yoga, vejetaryenlik, doğaya dönüş, ruhsal tahliller, gnostik eğilimler, Hıristiyanlığın bilimsel kavranışı vb. insanlar üzerinde tahakküm kuran pratiklerin insanlar arasında bir anda yayıldığı olgusuna işaret eder (Benjamin, 1991: 213-214). James Ensor'un karnavallarda sokaklara dökülmüş büyükşehir kalabalıklarını resmederken kullandığı hayaletler, maskeli yüzler, yeni hayatı hatırlatır (1991: 215). Üçüncü izlek ise metnin belkemiğidir. Benjamin, her zamanki mesafeli nesnelliği ile deneyim aktarımını eski haliyle imkânsız kılan süreci yakından incelemek gerektiğini söyler. Deneyim yoksunluğu, geleneğin aktarım araçlarından yoksun kalmak, meydanı dolduran zorlama, “düşünsel zenginlikler” neden kendinde kötü bir şey olsun? Benjamin, yeni bir

4 “Deneyim Yoksulluğu” Benjamin'in sağlığında, Willy Haas'ın editörlüğünü yaptığı *Die Welt im Wort* dergisinin 7 Aralık 1933 tarihli 10. sayısında yayımlanmıştır. Haas, Benjamin ile aynı yıl Prag'a sürgüne gitmeden önce Weimar'ın en etkili dergilerinden bir tanesini, *Die Literarische Welt*'i yayımlıyordu. Benjamin'in en önemli yazılarından bazıları bu dergide yayımlanmıştı.

başlangıcın eşiğinde geçmişin yükünden kurtulmanın önemli bir fırsat olduğunu düşünür. Yeni başlangıç için geleneğin yükünden, deneyimin aktarım araçlarından uzaklaşmanın bir fırsat, bir imkân olabileceği ihtimali üzerine odaklanır. Yeni bir başlangıç, olumlu bir barbarlık kavrayışına ihtiyaç duyar (Benjamin, 1991: 216 vd.).

Benjamin, yeni ve olumlu bir barbarlığın ipuçlarını sadeleştirme, seyreltme ve işlevsellikte, malzemeyi işleme, malzemeye form sürecini öne çıkarma pratiklerinde, kısaca o dönemin modern görsel sanatlarında, geometrik düşünme biçimlerinde, mekân şehrin akışına uygun biçimde hareketlendiren mimari anlayışta, mühendislikte ve Bauhaus tasarımlarında bulur (1991: 217 vd.). Her şeyden önemlisi, modern bilim ve görsel sanatın, güzellik-tarih-kutsallık yükü altında kalmadan, kendi sorunsalı, çalıştığı malzemeyi biçimlendirme niteliğini haiz olmasıdır. Benjamin'e göre, Brecht'in "yoksulluğun adil dağıtımı olan komünizmi" ile sadelik ve işlevsellik ilkesini mimari düstur olarak kabul edip süsü ve nostaljiyi modern mekân tasarımının dışına iten Loos'u birleştiren nokta aynıdır. Teknolojik gelişmeleri yeni kozmos içinde tarif etmeyi, uçak, teleskop, roketler sayesinde insanların dönüşebileceğini hayal etmeyi önemseyen Scheerbart, *Cam Mimarlığı* (Glasarchitektur) kitabı (1916) ve onu izleyen fütürist romanlarıyla, yeni deneyim yoksulluğunun öncülerinden biridir. Scheerbart'ın anlatılarındaki yapay isimler (Peka, Labu, Sofanti) organik dilin karşısında konumlanır (Benjamin, 1991: 216). Tıpkı çocuklarına devrimin kazanımlarını, sanayi ve teknolojideki ilerlemeye uygun isimler koyan Sovyet yurttaşları gibi.⁵

Modern bilim, görsel sanatlar ve devrimci anlatı sadece teknik anlamda yeni bir isimlendirme ile yetinmez, gerçekliğin tarrifi olmaktan çok, gerçekliğin değiştirilmesi ile ilgilidir. Benjamin, deneyimin yoksullaşmasını mülk hevesinden uzaklaşma,

5 Benjamin, Devrim'den sonra çocuklarına "October" (Ekim), "Pyatiletka" (beş yıllık kalkınma planı), "Aviakhim" (Sovyet yapımı uçak) vb. insani niteliği haiz olmayan isim verenler olduğunu belirtmektedir. Bkz. Benjamin (1933/1991: 216-217).

şeffaflık ve kamusalılık ile birlikte düşünür. Barbarlığın olumlu veçhesi Schneebart'ın camdan evi⁶ Le Corbusier ile Loos'un cam yüzeyi yoğun binaları arasında bir koşutluk görür. "Cam, genelde sırların düşmanı olduğu gibi, sahipliğin de düşmanıdır." Benjamin, 1880'li yılların burjuva odalarında ilk izlenimin rahatlık olmasına aldanmamak gerektiğini, kısa bir süre sonra insanda güçlü bir "burası bana göre değil" hissi uyandığını söyler. Her yer sınıfın, yaşamın, burjuvanın düzenlenmiş izleri ile doludur. Sınıfın kült değeri odada cisimleşir. Brecht'in "Şehir Sakinleri El Kitabı"ndaki güçlü motifi "izleri sil!", aksi bir yol takip eder. Sade, işlevsel, hareket kabiliyetini çoğaltan bir oda, deneyim yoksulluğunun bir parçasıdır (Benjamin, 1991: 217).

Brecht'in "izleri sil" şiarı Scheerbart'ın cam, Bauhaus'un çelik ile başardığı şeye denk düşer. Her iki yaklaşımda da iz bırakmak, tamamen imkânsız olmasa bile, en az seviyeye inmiştir. Benjamin, insanların yeni bir deneyim özleminden çok deneyimden azade kalma arzularına işaret eder (Benjamin, 1991: 218). Benjamin'in söylediği şeyin, kelimenin geniş anlamıyla, cehalet ya da tecrübesizlikle ilgisi yok. Bilakis, deneyim yoksulluğu bilinçli bir biçimde istenilen, kararlı bir biçimde savunulan sadeleşme, işlevselleşme, saydamlaşma ve kamusallaştırma. Deneyim yoksulluğu yalnızca eski deneyimlerin aktarım araçlarının köreldiğine işaret etmekle kalmaz, teknik, sanat ve aktarım biçimlerinin kesişim kümesinde, yorgunluğu telafi eden rüyalar gibi, yeni kolektif, doğa ile bağıyı koparmamış bir ortaklığa da atıfta bulunur. Hayatın en olmadık mucizelerini bir araya getiren, bir parçası doğal, bir parçası teknoloji ürünü Mickey Mouse, yeni deneyim yoksulluğunun mükemmel bir figürüdür (Benjamin, 1991: 219).

Walter Benjamin Ibiza'da, Michael Jennings'in onu hayal ettiği haliyle, yüksek, adaya hâkim, orman içinde rüzgârlı bir tepede, rahat bir koltuğa oturmuş, "Deneyim ve Yoksulluk"u, faşizm sonrası Avrupa'da toplumun ütöpik anlatısını kuruyor mu sahiden, bilemeyiz (Eiland ve Jennings, 2014: 414). Ama

6 Ünlü Mimar Bruno Taut bir Scheerbart hayranıydı. 1913 yılında tanıştığı Scheerbart'ın özellikle *Cam Mimarlığı* (1914) kitabını çok önemsemiştir.

şu cümlelerin ona ait olduğu kesin: “Ekonomik kriz kapıda ve ardında yaklaşan savaşın gölgesi” (Benjamin, 1991: 219). Ekonomik kriz ve savaşı tezgâhta dokuyan barbarlık, elbette barbarlığın düşünsel bakımdan olumlu imgesinden çok farklıydı.

Modernlik deneyimi, deneyimin yoksunluğunu işaretleyen yapılar, hikâye, resim ve imgeleriyle birlikte kültürü başka araçlarla sürdürmeye hazırlanıyor. Bu olumlu barbarlığa eşlik eden bir barbar kahkahasına şiddetle ihtiyaç var (Benjamin, 1991: 219). Kahkaha, teknik, doğa ve modern sanatlar ve mimarlık, yeni anlatı biçimleri arasında bir yerde filizlenecek, deneyimin geleneksel aktarım araçlarından serbestleştiği, kolektif bir etkinliğin ürünü olacaktır.

“Deneyim ve Yoksulluk” - 80 yıl sonra

Burkhardt Lindner podyum tartışmasında, “Deneyim ve Yoksulluk”un amacını Nazi barbarlığına karşı entelektüel ve kültürel bir karşı çıkış eksenine oturtmuştur (2014: 268). Metnin bazı karakteristik özelliklerini, “Roman ve Hikâye” (1928), “Hikâye Anlatıcısı” (1936) ve kısmen “Teknik” (1936-1939) çalışmalarıyla etkileşimi çerçevesinde değerlendirmiştir. “Deneyim ve Yoksulluk”un hemen başında yer alan Birinci Dünya Savaşı’ndan dönenlerin suskunluğu meselesi ilk kez “Roman ve Hikâye”de 1928 yılında dile getirilmişti. İnsanlar cepheye önceden asla tecrübe edilmeyen şeylerle karşılaştı. Gaz savaşı, sivillerin ve şehirlerin savaşta araçsallaştırılması, sivil-leri rehin alma ile topyekün imha arasında salınım, ilk kez askerî savaş teknolojilerinin bu denli yoğun bir biçimde kullanılması, önceden bilinmeyen büyük bir boşluk bıraktı. Deneyim yoksulluğu bu dönemden kalmaz (Benjamin, 1993: 78).⁷ Benjamin’e göre anlatının krizi, savaş sonrasında doruk noktasına ulaştı.

7 Benjamin, “Deneyim ve Yoksulluk”ta sözcüğü sözcüğüne olmasa bile, neredeyse aynı düşünceleri tekrar eder. Tıpkı “Hikâye Anlatıcısı”nda olduğu gibi, savaş sonrasında insanların iletişim kabiliyetlerinde bir düşüş olduğunu savunur (Benjamin, 1991: 214).

Lindner, “Deneyim ve Yoksulluk”ta “Teknik” makalesinde genişletilen bazı önemli izleklerin izdüşümünü bulur. Mickey Mouse, kitlelerin kolektif rüyasını imleyen yapıntısal karakter, sanatın halesinin kaybolmasına eşlik eden cam mimari ile ilişkilendirilir (Lindner, 2014: 270). Yeni ev olumlu bir barbar imgesi olarak Lindner’in dikkatini çekmiştir. Benjamin’in çalışmalarında ilk ve son kez kavramın bu anlamıyla bir kullanımını dile getirir, kavramı Nietzsche’deki anlamıyla kullanıp kullanmadığı hususunu ise açık bırakır. Lindner’in konuşmasında kuramsal bakımdan en ilginç tespit, Benjamin’in, deneyimin krizini anlatının ortadan kaybolmasıyla ilişkilendirip el çabukluğu marifetiyle teknikteki gelişmeleri deneyim yoksulluğunun temeline yerleştirmesidir. Lindner sadece gramer açısından “inşa etmek” fiilini kullansa da, Benjamin açıkça konstrüktivist bir yaklaşımı sahiplenmiştir.⁸ Sinema-kitle ilişkisi, kitlelerin iktidar ve siyasal hareketlerle ilişkisinden başka bir biçimde, kapitalist modernliğin iktidar ilişkilerince biçimlenmek yerine, büyükşehir hayatının akışında yoğrulmuş, kolektif bir nitelik kazanmıştır. Sözü edilen kitle bir zamanlar öykünülen, ilham veren kudretin taşıyıcısından çok, şehir sakinidir (Lindner, 2014: 271).

Lindner, dikkatli bir biçimde, Benjamin’in hiçbir zaman insanların hikâyelerinin bittiği iddiasında bulunmadığını, mura-dının başka olduğunu gösterir. İnsanların deneyimlerine kaynaklık eden tekrar, işe yararlık, kıssadan hisse çıkarma edimleri hep oldu, bundan sonra da olacaktır (2014: 272). Leskov’un hikâyelerinde, Orhan Kemal’de, Latife Tekin’de, anlatıcının mesellerini, maceralarını can kulağıyla dinleyenlerde, fabrikalarda, göçmen işçilerin trajikomik işyeri ve gündelik hayata uyum/uyumsuzluk hikâyelerinde hayat bulmaya devam etti. Bugün sanal ortamda, sosyal medyada, örneğin Instagram’da “hikâyelerini” paylaşanlarla geçmişin hikâye anlatıcılarının birçok ortak yanı var.

Benjamin ilk kez “Deneyim ve Yoksulluk”ta net bir biçimde hikâyenin ortadan kalkmasından değil, deneyim aktarım bi-

8 Benzer yönde bir analiz için bkz. Meral Özbek (2000: 89).

çimlerinin, araçlarının değiştiğinden söz ediyor. Lindner, tartışmasının geri kalan kısmında dolaysız aktarım biçimlerinin dolayım lanmış, kaydedilmiş, tekniğin olanaklarını genişleten özelliğini dile getirmiştir. Deneyim yoksulluğu, deneyim kazanmada bir kifayetsizlik ya da yeteneksizlikten ziyade başka tarz bir deneyim kazanma anlamına gelir (Lindner, 2014: 273). Kısaca, deneyimin parçalanması bir yana, deneyim aktarım araçları sayesinde deneyim kazanma ufkunun artması, çeşitlenmesi söz konusudur.

Detlev Schöttker, konuşmasına elimizdeki yeni tarihsel bulgular ile cepheden dönenlerin suskunluğu tespiti arasında ilişki olduğu tespitiyle başlıyor (Schöttker, 2014: 276). Schöttker'e göre, Benjamin'in "Savaştan on yıl sonra yayımlanan anı ve günlüklerin sayısı kimseyi yanıltmasın" açıklaması yeterli bir cevap sayılmaz. Ernst Jünger'in siper kardeşliğini, topluluğun gerçek özünü siperdeki ortaklıkta bulduğu, homoerotik sayılabilecek cephe tasvirleri, 1920'den beri çok sayıda baskı yapan *Çelik Fırtınası* kitabının konusu değil miydi?

Schöttker, Benjamin'in daha metnin hemen başında cepheden dönenlerin suskunluğundan estetik bir güç, kudret devşirdiğini söyleyip çok önemli bir saptama yapıyor. Ona göre Benjamin'in metni, çağdaşı konstrüktivistlerin yaklaşımlarıyla uyumludur. Konstrüktivistler başta olmak üzere Nietzsche, Paul Klee, Karl Kraus ve Bertolt Brecht'te çok sık karşılaşılan sadeleştirme ya da indirgeme (*Reduktion*) metnin kalbinde yer alıyor (Schöttker, 2014: 277). "Deneyim yoksulluğu barbarlığa ne kazandırıyor?" diye sorulduğunda, yeniden başlama kudreti, bagajı hafifletme yeteneği, inşa edilecek sınırlı sayıda şey, az şeyle yetinme cevabı verilmektedir (Benjamin, 1991: 215). Schöttker, Brecht'in "Lindbergh'in Uçuşu"nda (1930) geliştirdiği azaltma, eksiltme tekniğini Benjamin'in de benimzediğini belirtir (2014: 277). Adolf Loos'un süsleme karşıtlığı, sadelik ve işlevselliği önemsemesi, modern insanın ihtiyaç duyması halinde başka kültürlerdeki süsleri kullanabileceği, bu sayede icat edeceği yeni şeyler üzerine daha çok zaman ayırabilmesine izin veren sadelik tutkusu malum (Loos, 2020:

166-67). Loos ve Brecht örneklerine bakıldığında, Benjamin'in yoksullukla neyi kastettiği daha iyi anlaşılır. Sosyal ve ekonomik olmaktan ziyade entelektüel bir yoksulluktan söz edildiği açıktır (Schöttker, 2014: 277). Benjamin, Karl Kraus makalesine hazırlık babında aldığı notlardan birisinde "teknik tasarruftur, örgütlenme yoksulluk" demektedir (aktaran Schöttker, 2014: 277).

"Deneyim ve Yoksulluk", yayımlanışından 80 yıl sonra, en çok yeni bir başlangıç umudunu bağladığı şehirli kitleler nedeniyle eleştirilmiştir. Lindner gibi Schöttker de, kitleden bireyselliğe dönüşün önünü kapatan, kitleselliği yeknesak devinimlerle özdeşleştiren bir "barbar kahkahası"nın barbarlıktan sadece bir adım mesafede olduğunu düşünmektedir (2014: 280).

Helmut Lethen, "Deneyim ve Yoksulluk" hakkında kendi yaşamöyküsünden yola çıkar, metni her okuyuşunda, öğrencilik yıllarına kadar giden bir heyecandan söz eder (Lethen, 2014: 280 vd.). Daha sonra buraya dönmek üzere, önce sondan başlayalım. Lethen'in can alıcı argümanı, metnin hâlâ üzerinde bıraktığı izlenimin canlılığı, konuşmasının sonunda yer almıştır. Lethen, 1933 yazında, geleceği belirsiz, şimdisi boşlukta, Ibiza'da, ücra bir adada Benjamin'e bu metni yazdırtan şeyi merak eder (2014: 284). Bir anlığına gözlerimizi kapayıp zamanı paranteze alıp metni okumuş olsak, sanki yirmili yılların başında, Dada sonrası, Sovyet avangardı ile Berlin'de konstrüktivist çevrelerde bir geziye çıkmışız. Her birinin siyasal düzen ve estetik rejim konusunda en iddialı olduğu zamanlar, deneyimin yokluğunun doruk noktası. Oysa yıl 1933, Lethen'in güzel ifadesiyle, Nietzsche çoktandır Alfred Bäumlere⁹ tekelinde, Sovyet avangardı Stalin tarafından ya susturulmuş ya da Stalin rüzgârında savrulup gitmiş, Scheerbarth ve Loos çoktan ölmüş, Brecht Danimarka'da sürgünde¹⁰ (Lethen, 2014: 286). Lethen, "Deneyim ve Yoksulluk"un hayatı boyunca ona eşlik eden esra-

9 Nazizmin resmi filozofu.

10 Lethen doğrudan zikretmese de, Berlin konstrüktivistleri çoktan dağılmış, László Moholy-Nagy önce Londra, sonra Chicago'ya göç edecektir. Hans Richter, Benjamin gibi Paris'te sürgündedir ve Kurt Schwitters kısa süre sonra Londra'ya sürgüne gidecektir.

rını boşluğa seslenen, geç kalmış olsa da, kenardan yükselen “barbar”lığında buluyor. Şimdi tekrar başa dönebiliriz.

Lethen, 1968’in otonom hareketlerinde yer alacak genç düşünür, “Deneyim ve Yoksulluk”ta heyecan verici yanlar bulur. Ona göre metinde dünya, daimi bir biçimde hareket eden bir tiyatro gibi ele alınmış, Birinci Dünya Savaşı’ndan kaynaklanan travmayı organik olmayan araçlarla ifade eden yeni bir sanat ve kültür vaadi ortaya konmuştur. Örneğin, Paul Klee, bir arabanın gücünü motorundan alması nedeniyle motora tabi olduğunu, geri kalan kaporta ve tasarımının en temel işlev yanında ikincil kaldığı saptamasını yapmıştı (Benjamin, 1991: 216; Lethen, 2014: 282). İşlevsellik ve soğuk cam, mimari ve çeliğin (Bauhaus) bileşiminde hayat bulur. Lethen’e göre, “Deneyim ve Yoksulluk”, göçebe bir varoluşun baştan çıkarıcılığına sahiptir. Sır, iz ve mülkiyet karşıtlığının yalın ifadesidir (s. 282). Brecht’in “Şehir Sakinleri İçin El Kitabı” şiirindeki çağrıya uyup, insanın içinde burjuva iç mekânlarını terk etme isteği uyandırır.

“Deneyim ve Yoksulluk”, “Yıkıcı Karakter” başlıklı 1931 tarihli başka bir kısa metinle birlikte okunduğunda, yeni bir çehre kazanır. Lethen, “yıkıcı karakteri”, nefret duyguları körelmiş, esas şiarı yeni alanlar açmak, esas etkinliği terk etmek, alan boşaltmak olan bir tip diye tarif eder (Benjamin, 1991: 397; Lethen, 2014: 282; Wohlfarth, 1978: 51 vd). Bu nedenle “yıkıcı karakter” en çok temiz havaya ihtiyaç duyar.

Manfred Schneider, “Deneyim ve Yoksulluk”u, Nazi eli-ti avangard sanata acımasızca saldırırken, “yıkıcı karakterin” onu son kez savunması diye görür (Schneider, 2018: 196). Metin, yakınlaşan felaketin sahne alacağı bir oyunun bozulması yönündeki bir çabadır. Schneider, Hitler’in Reichstag Yangını’ndan hemen sonra arkadaşı Hermann Rauschning’e hitaben “Bizler barbarız, öyle olmak istiyoruz. Böyle anılmak onurumuzdur. Bizler dünyayı gençleştirecek olanlarız” sözünü alıntılar (2018: 98). Bu sözlerin çok rahatlıkla Loos, Brecht ya da Klee tarafından da sarf edilebileceğini söyler. Schneider’e göre sorun, “barbar” kavramının tarihsel-metafizik çifte anlamından kaynaklanmaktadır.

Antik gelenekte barbar, Tacitus, Horas, Livius, Seneca'dan bu yana yabanıl, aşağı bir yaratık kabul edilmesinin yanında ikinci bir anlam daha kazanmıştır. Bozulmamış, el değmemiş yönleri barbarın olumlu nitelikleridir (Schneider, 1997: 28). Schneider'e göre Vico, *Yeni Bilim*'de barbarı kültürlerin çevriminde ikili bir biçimde telaffuz eder. Barbar, zamanların ötesinden gelir, nazım ve savaşla anılır. Kültürlerin inisi esnasında, çevrim kapanırken, derin düşünmenin barbarlığı dekadans emaresidir (Schneider, 2018: 104). Nietzsche "barbarın" yeni bir olumlamasıdır. *Ahlakın Soykütüğü*'nde soylu, önder ırkların soğukkanlılığını ve onlardaki barbar özü selamlar (Schneider, 2018: 106). Nietzsche, savaşı şiirselliğin kaynağı kabul eder, medeniyetin yenilenmesi diye görür. 1885 yılına ait notlarında barbarı ayırıştırır. Gücünü yıkma ve yok etmeye hasreden barbarı bir kenara bırakır (Raschke, 1992: 307), yeni barbarların gelişini, gelecekte olacakları, berrak bir şekilde tarif eder: "Başka barbarlar, yükseklerden gelen, fetihçi ve hükmedici doğaya sahipler. Adeta şekil verebilecekleri hammadde arıyorlar" (aktaran Schneider, 2018: 106). Yeni barbarın alameti farikası yaratıcılık, hükümlanlık, tutku kabiliyetidir (Raschke, 1992: 307).

Schneider, geçtiğimiz yüzyılı farklı kişi ve grupları bir çeşit barbar hayaletinde montajlayan bir imgeden söz eder. Montajda barbar, Hazreti İsa'dan punk hareketine, holiganlardan dazlaklara, Luther'den 1968'e, 20. yüzyıl sanatının kült figüründen Naziler ve sosyalistlere kadar çok değişik kisvelere bürünür (Schneider, 2018: 110-111). Yaratıcılık ve yıkıcılık, yeni başlangıçlara el veren barbar, yıkıcı karaktere karıştı. Barbar hayaleti, mutlak öteki ile yıkım sanatçısı arasında bir yerlerde montajlandı.

"Deneyim ve Yoksulluk" üzerine podyum tartışmasında dikkat çeken yan, konuşmacıların, çok haklı ve doğru bir şekilde, metnin olanakları kadar sınırlarını da tartışmaya açmalarıdır. Kişisel ve toplumsal deneyimlerini metin ile temasa geçirmek, metne adeta kısa devre yaptırtma çabası, kuşkusuz Benjamin'in çalışma ve düşünme yöntemiyle uyumludur. "Dene-

yım ve Yoksulluk”, öncesindeki ve sonrasındaki çalışmaların adeta bir uğrak noktasıdır. “Tek Yön”de başlayan anlatım tekniği ve tipografik yeniliklerden, “Teknik”te yer alan sanatın halesinin kaybolması, görme biçimlerinin kolektif hale gelmesine kadar bir dizi çözümlemenin açıldığını, öngörüldüğü, ilk kez formüle edildiği, tarihsel bağlamına oturtulduğu bir uğraktır. Metinde Benjamin’in bakış açısında görsel avangard akımların, özellikle de konstrüktivizmin derin etkisini görebiliriz.¹¹

Tartışmada konuşmacılar tarafından örtük bir şekilde dile getirilen, metnin avangard görsel sanatlarla gönül yakınlığı saptaması son derece önemlidir. Metnin cam mimari, Bauhaus, konstrüktivizist akımla kurduğu yakınlığı tekil bir örnek sayamayız. Michael Jennings’in veciz ifadesiyle, “Benjamin’in Moholy-Nagy ile yaptıkları fikir teatileri, Brecht ile yaptıkları kadar düşüncesi üzerinde kalıcı etkiler yaratmıştır” (Eiland ve Jennings, 2014: 324). “Deneyim ve Yoksulluk” ile görsel avangard bağıntısını daha geniş bir tartışmanın parçası olması nedeniyle şimdilik bir kenara bırakalım. Metnin Benjamin düşüncesindeki bağlamına, metne karakterini veren diğer Benjamin metinleriyle ilişkisine dönelim.

“Deneyim ve Yoksulluk”: Benjamin düşüncesinde bir uğrak noktası

Eckhardt Köhn, Berlin avangardı üzerine klasik addedilen çalışmalarında, 1920’lerin başında Alman enflasyonunun sadece Weimar Cumhuriyeti’nin istikrarsız kurumlar üretmesine neden olmakla kalmayıp günlük hayatı da derinden etkilediğini söyler (Köhn, 1988: 33-34). O dönemden kalan en yakıcı deneyimlerden bir tanesi, günlük % 100’e varan enflasyon artışı karşısında, herkesin derin bir çaresizlik duygusuna, kaygıya kapılmış olmasıydı. 1970’li yıllarda punk hareketinin öncü guruplarından Sex Pistols şarkısı gibi, “Gelecek Yok!” en önemli deneyimlerden bi-

11 Benjamin ile Berlin avangard akımı ve konstrüktivizm ilişkisi *Cogito* dergisinin Kış 2021 sayısında yayımlanacak çalışmamda, *Tek Yön* kitabı örneğinde incelenmiştir.

risidir. Geçmişin insanların ayaklarının altından kaydığı, gelecek korkusu yaşayan hemen her kesimde kendine göre uyumlanma, tepki verme biçimleri gelişmişti. Köhn, Hans Richter'in anılarına dayanarak, "doğaçlamanın" hemen her kesimde, özellikle sanatsal pratiklerde öne çıktığını söyler (1988: 34).

Paranın hiperenflasyon şartlarında insanlar arasındaki mesafeyi, karşılıklılığı, haksızlıkları ölçen, gösteren, değiştiren bir simge olmaktan çıkması, doğaçlama tepkileri güçlendirmişti. Berlin Dada politik fotomontaj denemeleri, hiperenflasyon ortamındaki ilk doğaçlamalardır. Zürih ve Paris Dada'sından farklı biçimde, pasifist bir görmezden gelme ve ironi yerine, dışavurumcu bir psikolojizme karşı burjuva gerçekliğini parçalarına ayırma işlevini yüklenmiş, bir karşıkültür yaratmaya soyunmuştu. Berlin avangard kültürü, Berlin Dada hareketinin sanat ve kültür karşıtı yıkıcılığını sonradan, 1920'lerin ilk yarısından sonra, yeni bir kültürel forma dönüştürse de, Dada'nın mirasçısı olduklarını hiçbir zaman inkâr etmedi.

Büyükşehirin kendine özgü temposu, mimari kolajları, sanayi, teknoloji ve paranın iç içe geçmişliği, gece hayatı vb. 20. yüzyılda şehir imgesine yeni bir çehre kazandırdı. Berlin, 1900'lerin başından 1933'e kadar gerek teknik altyapısı, gerek Orta Avrupa'ya açılan, Viyana, Bohemya, Eski Prusya topraklarına uzanan kültürel iklimin cazibe merkezi oluşu, gerekse de Bolşevik Devrimi'nden sonra her sınıftan ve görüşten çok sayıda Rus göçmene ev sahipliği yapmasıyla, kısa sürede en önemli dünya başkentlerinden birisi haline geldi (Frisby ve Boyd-Whyte, 2010).

Büyükşehir hayatıyla birlikte reklam dili, reklam panoları, modernliğin önemli taşıtları tren ve metro, günlük gazete ve dergiler, sansasyon haberleri, spor ve eğlence amaçlı kulüpler, sendika ve siyasal dernekler insanların görme biçimlerinde, algı yapılarında önemli değişiklikler meydana getirdi. Özellikle tatbiki güzel sanatlar alanında, endüstriyel tasarım, fotoğraf (daha sonra sinema baskın bir araç olarak hızla diğerlerinin yanındaki yerini alacaktır), tipografi, baskı teknikleri büyükşehir hayatı ile yeni bir ivme kazandı.

Büyükşehir insanını, sık çalılıklarla kaplı bir ormanda yolunu bulmaya çalışan birisine benzetmek yanlış olmaz. Modern tatbiki sanatlar, Bauhaus okulu başta olmak üzere, modern şehir hayatının karmaşıklığına insanların uyum sağlamasını kolaylaştıran yeni, sade, işlevsel tasarımlar geliştirmeye, şehirli nüfusu önceden deneyimlemedikleri, şok yaratan hız ve tempoya uyarlayacak yeni görsel biçimler geliştirmeye başladı. Şehrin kaosa, uğultusuna, tempo ve çokbiçimliliğine uygun yeni biçimler geliştirme, yeni bir dokunma ve görme biçimi yaratma çabası Berlin avangard çevrelerinde çokça tartışılmış, bu yolda denemeler yapılmıştı. 1923 yılında Hans Richter'in çabalarıyla yayımlanmaya başlayan *G: Material zur Elementaren Gestaltung* dergisi,¹² kısa ömürlü olsa bile, modern hayata uygun görsel bir tasarım kültürünün oluşumunda, etkileri bugün bile süren bir ilk girişim olma niteliğini haizdi. Dergi, Raoul Hausmann, Ludwig Mies van der Rohe, Hans Arp, Tristan Tzara, Kurt Schwitters, László Moholy-Nagy, Hannah Höch, Adolf Behne, Viking Eggeling, Georg Grosz, Man Ray, Naum Gabo, Sasha Stone vb. görsel sanatlar, mimari alanlarında önde gelen sanatçıların oluşturduğu çevrenin ürünüydü (Mertins ve Jennings, 2009: 249-250). Dergiden gerçek bir kozmopolit oluşum diye söz etmek yanlış olmayacaktır. Çalışmamız açısından önem taşıyan büyük sürpriz, Walter Benjamin'in *G* dergisi çevresinin görsel sanatlar dışından gelen tek üyesi olmasıdır. Hans Richter'in stüdyosundaki toplantılara katıldığı gibi, dergi için Tzara'nın Man Ray fotoğrafları üzerine yazdığı makaleyi Fransızcadan çevirmiştir.¹³

1918 sonrasında, Orta Avrupa ve Rusya'dan gelen göçmen sanatçıların katılımıyla, Berlin avangardı kendine has bir gör-

12 "G" Gestaltung sözcüğünün kısaltılmış hali olup El Lissitzky tarafından önerilmişti. Kavram biçim verme, biçim kazandırma, tasarlama anlamlarına gelir. Derginin açılımı, "G: Temel Tasarım/Biçim için Materyal"dir.

13 Benjamin'in avangard akımlarla, görsel sanatlarla ilişkisi bu kadarla sınırlı değil elbette. Hollanda'da 1927-1929 yılları arasında yayımlanan *i10* dergisi çevresinde yer almış, sonradan "Tek Yön"e aldığı Alman enflasyonuna dair önemli makalesinin yanı sıra Rus edebiyatına dair gözlemlerini bu dergide yayımlamıştır. Piet Mondrian gibi önemli sanatçıların yazılarını yayımlayan çokdilli ve kültürlü *i10* dergisinin fotoğraf direktörü László Moholy-Nagy idi.

sel-kültürel referans çerçevesi oluşturmıştı. Bu anlamda bir Berlin-Moskova hattından söz etmek yanlış olmayacaktır. Yeni bir rejimin (Sovyetler'in) görsel sacayağını kurma yolunda endüstriyel kültürün bir parçası olma çabası ile büyükşehir hayatının gerektirdiği görme ve dokunma biçimlerine dair malzeme ve malzemenin işlenmesi süreci çok verimli bir birlikteliğin temelini atmıştı. Weimar görsel kültürü, şehir hayatına uyumu öne çıkaran, kitlelerin şehir ile çoklu temasını kolaylaştıran bir sadelik, işlevsellik, bilimsellik ve nesnelliğin ürünüdür. Bu en azından avangard çevreler için geçerlidir.

Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk"ta, çağı hakkında hiçbir yanlış umuda kapılmasa da, ona sonsuzcasına bağlı bir düşünür/sanatçı kuşağından söz etmişti (Benjamin, 1991: 216). Bauhaus'un önde gelen fotoğraf sanatçısı Lucia Moholy, neredeyse aynı kelimelerle, "1920-1930 arası on yıllık dönemde, en azından sanat çevrelerinde hüküm süren, yeniliğe açıklık, işbirliğine hazır olma, başkalarını tanıma, eleştirinin karşılıklılığı, düşüncelerin değiş tokuşu, ortak hedeflere sahip olma nosyonundan" bahseder (Moholy, 2020: 111). Söz konusu ortaklıklar ve yeniliklere açıklık, Benjamin'in yapıtlarında müstesna bir yere sahiptir. Artık "Deneyim ve Yoksulluk"taki izleğin izini sürebiliriz.

Tek Yön, Benjamin'in sağlığında yayımlanan ilk kitap olmasına karşılık, artık bir sanayi olduğu aşikâr Benjamin çalışmalarında hemen neredeyse hiç ele alınmamıştır. Kitabın çıktığı dönemde gazete ve dergilerdeki kısa tanıtım yazıları hâlâ en derli toplu değerlendirmelerdir.¹⁴ Çoğu araştırmacı kendine göre haklı nedenlerle, kitabı sevmesine ve önemsemesine karşın, bir yere konumlandırılamamakta, edebî metafor değeri dışında, metnin bir aforizmalar toplamı olduğunu düşünmektedir. Geriye kalan az sayıdaki araştırmacı ise *Tek Yön*'ü, kısa yoldan gerçeküstücü bir çerçeveye aktarıp bir tür rüya, metin, illüs-

14 Detlev Schöttker'in, erişilmesi imkânsız olağanüstü editörlüğü sayesinde, o dönemdeki bütün tanıtımları okuma şansına sahibiz. Bkz. Benjamin (2009). Yukarıda belirtildiği üzere, *Tek Yön* üzerine ayrıntılı bir çözümlemem *Cogito* dergisinin Kış 2021 sayısında yayımlanacak.

trasyon toplamı gibi ele almaktadır. Benjamin araştırmacılarının çoğunun edebiyat uzmanı olduğu göz önüne alınırsa, bunda şaşılacak bir yan yok.

Okuyucu, daha ilk deneme olan “Benzin İstasyonu”nda, “hayatın kurucu gücünü kanılara değil, olgulara aktaran” bir önermeyle, “çabucak konuşabilen, kısa, hızlı, etkili, broşür, gazete, reklamlardaki gibi akan bir dile ihtiyaç var (...) Dev toplumsal hayat düzeni için görüşler, makine için yağ neyse odur” (Benjamin, 2009: 11) önermesiyle karşı karşıya kalır. Büyükşehrin ritmine uygun yazı biçimleri geliştiren düşüncelere, konstrüktivist fotoğraf, tipografi yaklaşımlarına, montaj tekniğine uzaksanız, metin size ilgisiz konulardaki bir aforizmalar dizisi gibi gelebilir. Oysa modern hayatın ritmine uygun bir biçim ve yazı tekniği denemesi olması bakımından türünde bir ilk, o dönemde benzeri görülmemiş, cesur bir girişimdir. Konstrüktivist fotoğrafçı Sasha Stone’nun kitap için hazırladığı kapak, Berlin’in ünlü alışveriş merkezi Kurfürstendamm Caddesi’ni gösteren montajı görülmeden, kitabın Berlin sokaklarını andıran orijinal kesmeleri, tipografik yenilikleri dikkate alınmadan metnin hazına ve mesajına ulaşmak olanaksız.

Benjamin, “Gerçeküstücülük”te (1929) Moskova seyahati esnasında otelde tanık olduğu Tibetli rahiplerin aralık bırakılan odalarından söz eder; açıklığı, cam mekânlarda yaşamının kusursuz devrimci bir erdem olduğunu vurgular. “Gerçeküstücülük”te, “Deneyim ve Yoksulluk”a, Scheerbart’a geçişin ilk izleri görülür. “Gerçeküstücülük”te cam mekânlarda yaşamak, teşhirciliğin, dolayısıyla sarhoşluğun bir parçası olup gerçeküstücü bir eylemin sınırlarında yer alır (Benjamin, 1993: 158; Mertins, 1996).

Dikkatli bir okuyucu, gerçeküstücülerin radikal bir özgürlük fikrine sahip olmaları, sarhoşluğu devrime kazandırmaları nedeniyle övüldüğü yerde beliren şu cümleleri de fark edecektir: “Gerçeküstücülerin (...) metafizik maddecilikleri (...) kesintisiz bir gelişmeyle antropolojik maddeciliğe varmaz. Geride bir şeyler kalır. (...) Kolektif olanın da bir bedeni vardır. Kolektif olan için *teknikte* kendini örgütleyen fiziksel dünya tüm

gerçekliğiyle, yalnızca dindışı aydınlanışın bize kapılarını açtığı bir imge dünyasında üretilebilir...” (vurgu bana ait). Aynı yerde bir başka cümlede, “....kolektifin tüm bedensel uyarılarını da devrimci bir boşalmaya dönüştürmek üzere teknik içinde birbirine sıkı sıkıya kenetlendiği yerde...” dir (Benjamin, 1993: 159).

Benjamin, gerçeküstücülüğün radikal özgürlük fikrini kolektif (daha sonra “*Teknik*” çalışmasında alenen kitle kavramını kullanacaktır) bir dindışı teknik ile tamamlamak zorunluluğundan söz ediyor. Teknik daha sonra “Deneyim ve Yoksulluk”ta indirgeme, seyreltme, işlevselleştirme, özellikle deneyimi serbest bırakmada tayin edici bir rol üstlenmiştir. Ama esas işlevi “*Teknik*”te billur hale gelecektir.

“Brecht Üzerine Bir Radyo Konuşması”nda Bay Keuner figürü öne çıkar. Bay Keuner, yeryüzünde mutluluğu arayan bir bilge değil, Simmel’in toplumsal tipleri, Valéry’nin saf akıl timsali Mösyo Teste’si gibi, bir aklın olanaklarını araştıran bir düşündürüdür. O bir tür sadelik ve sadeleştirme üstadıdır. “Yoksulluğa özgü olan tutumluluk değil, tüketimdir” der örneğin (Brecht, 1987: 26). Benjamin’e göre Bay Keuner, “yoksulluğun yoksulu gerçekliğe herhangi bir zenginlik hiçbir zaman yaklaşılmayacağı kadar yakınlaştıran bir hile olduğuna inanır (Benjamin, 2014: 13). “Yazı Brecht için bir eser değil, bir aygıt, bir alettir. Ve değerini belirleyen şey de sökmek, değiştirmek ve dönüştürme yeteneğidir.” Brecht’te yoksulluk, Benjamin’e göre “bir üniforma gibidir, insanın makine çağındaki fizyolojik ve ekonomik yoksulluğudur” (Benjamin, 2014: 13). Tıpkı Berlin avangardında sanatçıların tulum giyip kendilerini bir “*monteur*” (montaj ustası) gibi sunmakla gururlanmaları, teknisyen becerileri, hatta mühendis yönleriyle övünmeleri gibi, makine karşısındaki aczin, önce kavranması, sonra emek sürecinin bir parçası kılınarak işlenmesi o dönemin gözde tavırlarından bir tanesidir.

Fotoğrafın Kısa Tarihi’nde (1931) inşa ve sadeliğe dair iç içe geçmiş üç argüman bulunur. Birincisi, fotoğrafın sanatın doğasını dönüştürmesi, sanatsal haleyi, biricikliği, kitlelere yakınlaştıran bir optik bilinçdışı geliştirmesidir (Benjamin, 2012: 24-

26). Kopya, gelip geçiciliği ve çoğaltılabilirlik öğelerini iç içe örmüştür. Bu sayede eşsiz olan şeyler her koşulda kopyalarınca ele geçirilmiştir (2012: 25). Fotoğrafları çekilen eserlere artık sadece bireysel yaratılar diye bakılamaz. Onlar kolektif imgenin bir parçası haline gelmiştir (Benjamin, 2012: 32). İkinci argüman fotoğrafın özüne ilişkin olup ışığı eksen alır. Fotoğrafın sadece kopyalama, çoğaltma olduğunu düşünenler yanılıyor. Özellikle plastik sanatlardan fotoğrafa yönelen sanatçılar, ışığın kaynağını deneysel yollardan, örneğin kamerasız fotoğraflarda araştırarak, fotoğraf çalışmalarında avangard bir yol açtılar. Bunun açık ifadesi, fotoğrafın sadece bir yeniden üretim olmayıp aynı zamanda bir üretim sanatı olduğudur. Fotoğrafın deneysel ışık oyunları yoluyla bilime, görsel sanatlara katkıda bulunan, görme işlevini dönüştüren bir işlev kazandığına dikkat etmek gerekir.¹⁵ Gökcisimlerini gözlemekten, mimariye, sanat eserlerine, gündelik ayrıntılardan, haber ve reklamlara bir şeyi fotoğrafından incelemek, çıplak gözle fark edilemeyen ayrıntıların öne çıkmasını sağlar (Benjamin, 2012: 33-34).

Üçüncü argüman, Brecht'in işaret ettiği "gerçekliğin kopyası, mesela bir fabrika fotoğrafı, gerçeklik hakkında her zamankinden daha az şey ifade eder" önermesini açılar. İnsan ilişkilerinin şeyleşmesi, gerçekliğin kurulma ve aktarımında işlevi ön plana çıkarır (Benjamin, 2012: 35). Rus sinemasının büyük başarısı –montaj sineması olarak bilinir– fotoğrafa yaklaşımı belirlemiştir. Rusya'da fotoğraf itki ve telkinle değil, deney ve eğitimle ilerlemişti. Böylelikle bir şeyin inşa edip yükselmesi, sainsal bir şeyin yaratılması sağlanmıştır (2012: 35).

Fotoğrafın görüşü derinleştiren, katmanlara ayıran, hafıza ile bağlantı kuran optik bir bilinçdışı kurma edimi,¹⁶ mon-

15 Benjamin, fotoğrafın avangard kolundan bahsederken sadece Sasha Stone'un ismini anar. Oysa bu konuda söylediklerini büyük ölçüde L. Moholy-Nagy'nin 1925 ve 1927'de iki ayrı baskı yapmış öncü kitabı *Resim, Fotoğraf, Film (Malei-Fotographie-Film)* kitabına borçludur.

16 Herbert Molderings optik bilinçdışı fikrinin Moholy-Nagy'nin *Resim, Fotoğraf, Film* kitabından esinlendiğini, zamansal optik (*das Optisch-Zeitliche*) ile optik-kinetik (*das Optisch-Kinetische*) kavramları örneğinde etkili bir biçimde göstermiştir (Molderings, 2014: 338; Moholy-Nagy, 1925: 19-20).

taj özelliğiyle kolektif bir karakter kazanmıştır. Fotoğrafın üretim ile ilgili tarafı deneysel, halesi olmayan bir sadelik ve işlevsellğe katkıda bulunur. Belki de bu nedenle, “geleceğin cahilleri okuma-yazma bilmeyenler değil, fotoğrafı bilmeyenler olacaktır” (Benjamin, 2012: 38). Benjamin alıntıyı kendisi tırnak içinde kullanıyor ama kaynağına atıf yapmıyor. Kaynak, Benjamin’in de katkıda bulunduğu *i10* dergisinde fotoğraf ve resim arasındaki farklara dair çok önemli bir tartışmaya katılan Lazlo Moholy-Nagy idi. Alıntının aslı, “fotoğraf hakkında bir fikri olmayanlar, geleceğin cahilleri olacak”tır. (Moholy-Nagy, 1989: 102).¹⁷

“Yıkıcı Karakter” (1931), düşünsel imge adını verdiği, *Tek Yön* sonrasında yazılmış kısa metinlerden bir tanesidir. Genç bir karakter, gençliğini önüne çıkan her şeyi tahrip yeteneğine borçlu olan hoş bir karakterdir. Tahrip ettiği şey sayesinde izleri temizler. Bu sayede ihtiyaçlarını, varlığını en aza indirme şansı, çok azla yetinme şansı bulur. O nedenle de halinden memnundur. “Yıkıcı karakter”, evlerine, konforuna düşkün olanların düşmanıdır. Onların aksine, bırakın her türlü izi silme arzusunu, tahrip ettiği şeylerin, yıkımın dahi izlerini silecektir mümkün olsa. O bütün kavşakların ortasında durur. İşlerin her an tersine dönebileceğinin farkındadır. Yaratıcı faaliyetlerden özellikle kaçınır; yaratıcı faaliyetin yalnızlığını araması gibi, “yıkıcı karakter” de etrafının her an insanlarla çevrili olmasına, yıkıcılığına tanıklık edeceklerin varlığına dikkat eder (Benjamin, 1991a: 396-398).

“Yıkıcı karakter”, en azla yetinme üstadı olmadığı gibi, yaşamın değerli olduğu duygusundan beslenmez, ona göre inihara değmez. “Deneyim ve Yoksulluk” ile “Yıkıcı Karakter”

17 Molderings, Benjamin’in hemen hiçbir metninde doğrudan Moholy-Nagy’ye –gerçekte hemen hiçbir konstrüktivist sanatçıya diye de okunabilir– atıfta bulunmamasındaki tuhaflığa dikkat çekmiştir. Molderings’in sözleriyle, “Benjamin açıkça soyut-konstrüktivist Bauhaus hocası ve sanatıyla özdeşleştirilmek istemiyordu” (Moldering, 2014: 324). Kaldı ki *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, kaynak göstermeden alıntı, isim zikredip kaynak göstermeme dikkatsizliğine rağmen, hem Moholy-Nagy’nin, hem de Sasha Stone’un en azından adının anıldığı metin olma özelliğine sahiptir (Benjamin, 2012: 32, 34).

metinleri arasında sadelik, mülkü umruna katmama, izleri silme vb. bazı geçişler olduğu doğru. Yine de iki metni kısa yoldan aynı mantığın ürünü gibi görmek yanıltıcı olabilir. “Deneyim ve Yoksulluk”, yeni bir başlangıç için kılavuz bir metindir. “Yıkıcı Karakter” ise “gelenekçilerin” safında yer alır, bazı şeyleri dokunulmaz kılarak aktarır, muhafaza eder; diğerlerini elle tutulur hale getirdikten sonra imha eder (Benjamin, 1991a: 398). Karakterin yıkıcı niteliği buradan gelir. İki metin arasında imgesel ortaklıklar kadar kolay giderilemeyecek bazı gerilimler de mevcuttur.

“Üretici Olarak Yazar” (1934), “Deneyim ve Yoksulluk”ta dile getirilen düşünceleri siyasal bakımdan netleştirmiş, argümanlarını ileriye taşımıştı. Benjamin, “Bir metnin, zamanının toplumsal ilişkileri içindeki konumu nedir?” diye sorar. Cevabı son derece nettir. Bu, zamanın edebî üretim ilişkileri içindeki yerine, doğrudan doğruya edebî tekniğine bağlıdır (Benjamin, 2014: 100). Rus fotoğrafçı, senarist, gazeteci, şair, oyun yazarı, çevirmen Sergei Tretyakov’un¹⁸ “iş görücü yazar” (*operierende Schriftsteller*) betimlemesine dayanarak, doğru politik eğilim ile uygun edebî tekniğin buluşmasını mümkün kılan bir tipoloji ortaya atar (2014: 101). Her ikisi arasındaki işlevsel bağı “iş görücü” yazar sağlar. “İş görücü yazar” betimlemez, haber vermez, müdahale eder. Tretyakov’da haber veren, nakleden, seyirci kalan yazar ile “iş görücü yazar” birbirinden esastan ayrılmıştır. “İş görücü yazar” nakletmez, kavgaya dahil olur; seyirci kalmaz, etkin bir biçimde müdahale eder (2014: 101).

Benjamin Aralık 1926 - Ocak 1927 arasında iki aylık Moskova seyahatinde tanıştığı Tretyakov’un düşünceleri ile kendi Moskova izlenimlerinden bir dizi sonuç çıkarmış görünüyor. Ona göre burjuva gazetelerinde edebiyatın çöküşü gözlenirken, Sovyet basınında yeniden canlanışına tanık olunmaktadır. Sovyet gazeteciliğinde yazma yetkisi, uzmanlık eğitiminden değil, politeknik eğitimden geçer, artık bir ayrıcalık olmaktan çıkmış, ortak mülkiyet halini almıştır.” Benjamin Sovyet deneyini, tür-

18 Tretyakov, Sovyet avangard kültür ve sanat camiasının yayın organı *Noviy LEF*’in editörüydü. Editörlüğü 1928 yılında Mayakovski’den devralmıştı.

lerin birbiri içinde eridiği, geleneksel yazar-okur ilişkisinin sorgulandığı daha genel bir süreç içinde ele almıştır. Sovyet basını, sürecin itici gücü konumundadır (Benjamin, 2014: 103)

Benjamin Sovyet basınına dair yorumlarını, Tretyakov'un iş görücü yazarına dair görüşlerini Brecht'in "işlevsel dönüştürme" kavramıyla bütünler. "İşlevsel dönüştürme", üretim alet ve biçimlerini ilerici entelektüellerin tanımladığı biçimde kullanmaktır (Benjamin, 2014: 106). Benjamin, Brecht'in entelektüellere yönelik radikal çağrısını hatırlatır, üretim aygıtını sosyalizm yönünde değiştirmeden donatmamaları uyarısından söz eder. Örneğin, Dada fotomontajları günlük hayatta kullanılan sıradan nesneleri belirli bağlamda yeniden bir araya getirdiğinde, sanatın otantiklik iddiasını sınamıştı. Dada fotomontajları zamanın çerçevesini yırtıp atma işlevi görmüştü. Bu radikal çıkışın politik formu John Heartfield'in fotomontaj estetiğinin ürünü kitap kapakları, sanatın politik bir araç haline dönüşünün örnekleridir.¹⁹ Renkli basım teknikleri, reklamlar, radyo, fotoğraf ve sinema, üretici yazarın –belki de sanatçı demek daha doğru olur– teknik ilerlemeye çok şey borçlu olduğunu gösterir. Üretici yazarın politik ilerlemesinin önkoşulu teknik ilerlemedir (Benjamin, 2014: 107-108).

Benjamin, yazarın yol gösterici olmasını, pedagojik niteliklerini, başka yazarlara bir şeyler öğretebilme yeteneğini, model olma özelliğini önemser. Bir uzmandan beklenecek tavırla, "üretim aracını proleter devrimin amaçlarına hizmet eder hale getirmeyi görev sayan bir mühendise dönüştüren tavır"dan söz eder. Uzmanın (iş görücü yazar) proletarya ile dayanışması çözümün başlangıcıdır (Benjamin, 2014: 115).

İş görücü yazarı günün teknik ilerlemelerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Benjamin'e göre epik tiyatro, film ve radyo, renkli basım tekniklerindeki gelişime ayak uydurmuş, zamanın tiyatrosu haline gelmiştir. Brecht'te epik tiyatro eylemler geliştirmez, eylemlerin gelişimine müdahil olur. Eylemi kesintiye uğratmak modern sanatların montaj tekniğinin tiyatroya uyarlanmasıdır. Böylelikle, "epik tiyatrocü bütünlüklü

19 Aynı şey, Sasha Stone'un *Tek Yön* için yaptığı montaj kapağı için de geçerlidir.

sanatın karşısına teatral laboratuvarı çıkarır. Epik tiyatro deneyinin merkezinde insan yer alır. “Bugünün insanı, yani indirgenmiş biri, soğuk bir dünyada buz kesmiş biridir.”²⁰ Epik tiyatro eylemi, davranışın en küçük öğeleriyle inşa etmeye dayanır (Benjamin, 2014: 112-113). Dolayısıyla olaylar dramatik kararlarla değil, sıradan gibi görünen akıl ve pratik aracılığıyla değiştirilir.

“Üretici Olarak Yazar”da “barbar kahkahası”nın Nietzsche’den ziyade epik bir karakter taşıdığını daha net görebiliyoruz. Epik tiyatrodaki izleyiciyi duygularla doldurmaktansa, düşünme aracılığıyla, içinde yaşadıkları koşullara bütünüyle yabancılaştırma amaçlanır. Benjamin, gülmenin iyi başlangıç olduğunu düşünür. “Kalbin kasılmaları yerine, diyaframın kasılmasını” yeğler. “Epik tiyatronun bol keseden dağıttığı tek şey, kahkaha atılacak durumlardır” (Benjamin, 2014: 114).

“Teknik Yeniden Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı” (1936-1939), Benjamin’in üzerinde en çok çalıştığı, birisi Fransızca olmak üzere beş ayrı versiyonu bulunan, en bilinen yapıtıdır. Çalışmanın sadece “Deneyim ve Yoksulluk”ta dile getirilen, “teknik” kavramını yeni bir boyuta taşıması hususu ele alınacaktır. Benjamin’de tekniğin doğru bir kavrayışı için elzem yorum, “Teknik”in üçüncü versiyonunda ele alınmıştır.

Benjamin doğanın temellük edilmesi, araçsallaştırılıp dönüştürülmesi anlamındaki teknik kavramının hiyerarşik bir yönü olduğunu vurgular. Benjamin buna “birinci teknik” adını vermiştir. İnsan toplumlarının hemen tamamında hiyerarşi ve doğaya hükmetme başat düşüncedir. Bunun kültürel ve siyasi sonuçları olduğu bilinmektedir. Benjamin’in “birinci teknik” adını verdiği teknik, üretmeye değil, hükmetmeye yönelir (Benjamin, 2013: 108).

Benjamin, Fourier başta olmak üzere ütopyacı sosyalistlerde, Paul Scheerbart gibi fütürist edebiyatçılarda kavramlaştırılan, köylüler ve zanaatkarlar tarafından elle şekillendirilen, ço-

20 Benjamin, “Şehir Sakinlerinin El Kitabı” üzerine yorumunda, bir şehrin cazibesini, tempo ve trafiğini, eğlence endüstrisini Brecht’ten daha duygusuz bir biçimde izleyen bir gözlemci düşünölemeyeceğini söylemişti (2014: 82).

cuklarca hayal edilen ikinci bir teknik kavrayışı keşfeder. İkinci anlamıyla teknik, bir tahakküm aracı değil, bir oyun, insanın yapabileceklerini, kapasitesini, şeyleri başka türlü de görebilme yeteneğini artıran bir etkinliktir. Benjamin, üretici güçlerin üretim araçlarının gelişmişliğine eşlik etmesiyle, oyunun ve tekniğin birlikte emek oyununun bir parçası olabileceğini düşünür (Benjamin, 2013: 108-109).²¹ Ona göre Dada'dan bu yana montaj tekniği, insanın algılama yeteneğini geliştiren fotoğraf, yeni dokunma biçimleri geliştiren, hareketli mekânlar üreten mimari, senaryo yazım aşamasından stüdyo hazırlıklarına, oyuncu seçiminden çekim ve montaj sürecine kadar benzer bir oyun süreci içeren film, ikinci bir teknik idi. Bu sayede modern hayatın gereklerine uyum sağlamak, ritmini ve akışını idrak etmek, hayatı içeriden dönüştürme konusunda yeni bir bakış açısı edinmek kolaylaşmıştır (Benjamin, 2013: 108; Wilke, 2010: 50).

Metnin üçüncü versiyonunda, ikinci tekniği etkin hale getirecek süreçte devrimin rolü tartışılmıştır. “Devrimler kolektifin sinir sistemidir” (Benjamin, 2013: 109). Devrimin hedefi, üretici güçleri onların ikinci tekniğe ulaşmasını engelleyen aygıttan (üretim bandı, sermaye, modern tüketim, meta fetişizmi vb.) özgürleştirmektir (Benjamin, 2013: 108-109). Bu üretim araçları üzerinde emeğin uyumunu ivmelendirecek yol ise icat etmekten geçer. Kolektif deneyim biçimleri, icat etmenin olanaklarını çoğaltan, kitlelerin ihtiyaçları ile uyumlu deneysel girişimler, ikinci tekniğin belirgin özellikleridir. İşlevsel, akılcı, pratik özellikleriyle ikinci teknik, kitlelerin ortak deneyimlerini, algı ve uyum kapasitelerini geliştirme amacını taşır. Sovyet avangardı, Berlin konstrüktivizmi, kısmen gerçeküstücülük ve Brecht’in epik tiyatrosu, ikinci tekniğin cisimleşmiş, pratik, deneysel örneklerinden kesitler sunar.

21 Eduard Fuchs üzerine çalışmasında, Fuchs'dan “kitleler daima gelişme istidadı gösterir” önermesini alıntılar (Benjamin, 2008: 137). İkinci teknik sadece gelişme istidadı gösteren kitlelerin elinde bir tahakküm aracı olmaktan çıkar, hayatı kolaylaştıran, kolektif bir tasarımın parçası olur. Aynı husus “Hikâye Anlatıcısı”nda başka biçimde ifade edilmiştir: “Masalın sahip olduğu bu özgürleştirici büyü, doğayı mitolojik bir biçimde işe karıştırmaktansa, onun özgürleşmiş insanla olan suç ortaklığına işaret eder” (Benjamin, 1993a: 94).

“Hikâye Anlatıcısı”nın (1936), Brecht’ten etkilendiği iddia edilen “Teknik ya da Üretici Olarak Yazar”dan farklı bir dili ve içeriği olduğu sıkça dile getirilmiştir. Kuşkusuz bu yorumda Benjamin’in hikâye ve deneyim arasında kurduğu ilişkide müphem, romantik bir tınının da payı var. Yine de dikkatli bir gözlemci, metnin daha başında, “Deneyim ve Yoksulluk”tan aynen alınmış uzun bir alıntıyı fark edecektir. “Bir zamanlar okula atlı tramvayla giden bir kuşak, artık bulutlardan başka her şeyin değiştiği topraklarda, çıplak gökyüzünün altında buluverdi kendini. Ve bulutların altında, şiddetli patlamaların, akıntıların ortasında kalakaldı küçük, korumasız insan bedeni” (Benjamin, 1991: 214; Benjamin, 1993a: 78).

Deneyim (*Erfahrung*), Benjamin’in düşüncesinde merkezi kavramlardan bir tanesidir. Michael Opitz’in yerinde gözlemiyse, deneyim Benjamin’de bir artikülasyon kavramı olup sonu anlamaya çıkan bir bağlantıyı, ifadeyi birbirine ekleyen bir kavramdır. Deneyim, insani edimin (*praxis*) bir boyutu, kişinin kendisi ile dünya arasında kurduğu bağın, dünyasal bağın kendisiyle ilişkiye döndüğü bir artikülasyondur (Benjamin, 1993a: 99; Opitz, 2000: 236). Deneyimi ifade eden söz konusu bağ, iğreti bir bağdır. O nedenle de daimi surette üzerinde çalışılması, yenilenmesi gerekir. Benjamin’de söz konusu yenilenme kendiliğinden, iradi olabilecek bir şey değildir; belirli tarihsel, toplumsal ve psişik koşullara bağlıdır.

“Hikâye Anlatıcısı”nı doğru bir biçimde anlayanın yolu “Deneyim ve Yoksulluk” ile bağlantısını kurmaktan geçer. “Deneyim ve Yoksulluk”ta, deneyimin ortadan kalkmasından ziyade, deneyimi aktarım araçlarının dönüştüğünden söz edilir. Çalışma koşullarıyla yakından ilişkili geleneksel hikâye anlatıcılığı ve hikâye dinleme biçimleri kökten değişmek durumunda kaldı. Geleneksel hafıza ve hatırlamada başat role sahip zamanın döngüselligi, hikâyenin ömürlük maceralarla ve dersle dolu bütünselliği, zamanı çizgisel zamana, üretimi de tarladan ve zanaatkârlıktan koparıp fabrika işçiliğine indirgeyen üretim biçimi tarafından dönüştürüldü. Bunun hikâyenin doğasını, anlatım tarzını, hatta mekânsal düzenini etkilememiş olma-

sı düşünülemez; hatırlama ve anma biçimlerini etkilememiş olması tasavvur edilemez. Benjamin “Deneyim ve Yoksulluk”tan aynen aldığı alıntısında, Birinci Dünya Savaşı’nın insanlar üzerindeki kalıcı hasırları yanında, modern hayattaki büyük alt-üst oluşlardan söz etmişti. “Deneyim ve Yoksulluk”, çok kısa bir zaman diliminde meydana gelen değişimlerin deneyimi azaltmak ya da ortadan kaldırmak yerine, yeni aktarım araçları arayışını zorunlu hale getirdiği mesajını açık bir biçimde ortaya koymuştu. Deneyimi enformasyona indirgeyip “yaşantı”ya (*Erlebnis*) tahvil eden hâkim sistemik eğilime karşı, yeni hayata uyum sağlayacak teknik oyunlar geliştirmek, kolektif deneyimi ve hafızayı teknik dolayımıyla icat etmenin ve korumanın yegâne yoludur. “Hikâye Anlatıcısı”nda bulanıklaşan husus, bakışı geçmişin kaybolmakta olan imgesine yöneltmesiydi. Oysa kaybolan ne deneyim, ne de hikâye anlatma ve/veya dinleme arzusudur. Benjamin, “Deneyim ve Yoksulluk”ta, insanların hem anlatacak, hem de aktaracak yeni hikâyeleri olduğu konusunda hiçbir tereddüt göstermez. Teknik yardımıyla hafızayı, kolektif deneyimi yeni koşullarda inşa etme görevi, yeni aktarım yolları icat etmekten geçer, yeni deneysel-işlevsel bir anlayış gerektirir.

Sonuç

Walter Benjamin’in çalışmalarını boydan boya kateden ikinci tekniğin yol gösterici unsurları işlevsellik, indirme, eksiltme, sadeleştirme, yöntemi ise montajdı. “19. Yüzyılın Başkenti Paris”in 1939 tarihli ikinci versiyonu ile “Tarih Kavramı Üzerine” arasında tamamen alıntılardan oluşan bir metin –“Zentral-park”– yazmıştı. *Pasajlar Yapıtı*’nın* tamamlanamamış olma-

(*) Türkçede Ahmet Cemal’in çevirisiyle yayımlanan *Pasajlar* (Benjamin, 1993) ile Benjamin’in alıntılardan oluşan bitmemiş “*Pasajlar Yapıtı*” (*Passagenwerk*) birbirinden farklı metinlerdir. Almancadan yaptığı klasik çevirilerle Türkçeye çok önemli eserler kazandıran değerli çevirmen, eleştirmen Ahmet Cemal, daha başta çevirmenin notu kısmında, “...yazarın öngördüğü ve *öngörünüs* olabileceği (vurgu bana ait – A.Ç.) düzenlemeye sadık kaldım,” dese de (s. 8), en azından çalışmamızla ilgi kısmı itibarıyla, nev-i şahsına münhasır bir yola

sından çokça söz edilmiştir. *Pasajlar Yapıtı*'nın klasik anlamda bir kitap olup olmadığı sadece tamamlanmamış olması ile açıklanamaz. Çalışmanın yöntemine dair metinden bir alıntı metnin yordamı hakkında fikir verici olabilir. "Bu çalışmanın edebî yöntemi montajdır. Söylemek değil, göstermek istediğim şeyler var. Ulvi formüller geliştirmeyecek, değerli bir özden kendi çalışmama aktarmalar yapmayacağım. Paçavraları ve çöpleri tarif etmek yerine göstermek istiyorum" (Benjamin, 1982, C. 2: 1030, O36,). Nitekim Benjamin, biraz Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün zorlamasıyla, kısmen de çalışmanın kazandığı yeni çehre nedeniyle *Pasajlar Yapıtı* alıntılarının yeni bir terki-bini yapmış, çalışmanın rotasını geçici bir süreliğine bir "Baudelaire" kitabına çevirmiştir.²² Giorgio Agamben, 1982 yılında Paris Ulusal Kütüphanesi'nde çalışırken, Benjamin'in özel renklerle tasnif edilmiş bir dosyasına ulaştı. *Pasajlar Yapıtı*'nın devasa alıntılarından ayrı bir Baudelaire kitabı Agamben tarafından 2012 yılında yayımlandı (Benjamin, 2012).²³ Kısaca montaj, alımlama ve anlatma yerine gösterme, *Tek Yön*'den bu yana Benjamin'in ana izleklerinden birisi olmuştur. "Deneyim ve Yoksulluk", kısa sayılabilecek bu makale, Benjamin'in bütün ça-

başvurmuştur. *Pasajlar*'ın Türkçe çevirisinin başına aldığı Rolf Tiedemann'in açıklayıcı makalesinde denildiği gibi, "Pasajlar Yapıtı" (Passagenwerk), Benjamin'in devasa alıntılardan oluşan metnidir, Türkçede yer alan makalelere, *Pasajlar*'a bir giriş değil. Türkçe çeviride yer alan "Tarih Kavramı" ve özellikle "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalelerinin "Pasajlar Yapıtı" ile doğrudan bir ilgisinin olup olmadığı en azından tartışmalıdır. *Pasajlar*'ın Türkçe çevirisi, "Pasajlar Yapıtı"ndan ziyade, Walter Benjamin'in o dönem "*Pasajlar Yapıtı*"nda yer alan alıntılardan ve başka notlarından derlediği, elbette konuya dair, bazıları sağlığında basılmış, kitabın yan verimleri sayılabilecek makalelerinin çevirisidir. Ayrıntı için bkz. Benjamin (1982).

- 22 Walter Benjamin'in Baudelaire üzerine bir çalışma yapmak istediği bilinmekle birlikte, bunun en azından notları tamamlanmış bir kitap olup olmadığı hususu belirsizdir. O nedenle Benjamin çalışmalarında, alıntılardan oluşan dosya, kısaca "Baudelaire Kitabı" diye nitelenmiştir (Schmider ve Werner, 2011: 567-584).
- 23 Agamben'in editörlüğünü yaptığı, Neri Pozza Yayınevi tarafından yayımlanan kitabın İtalyanca ilk baskısının adı *Charles Baudelaire: Un Poeta Lirico nell'età del Capitalismo Avanzato*'dur ("Charles Baudelaire: İleri Kapitalizm Çağında Lirik Bir Şair"). Bu, kitap biçiminde şimdiye kadar yapılan ilk ve tek baskıdır. Walter Benjamin'in yapıtları ve arşivde kalan metinlerinden oluşan toplu eserlerinin yeniden basımı sırasında kitap Almanca da yayımlanacaktır.

alışma mantığını nedenleriyle birlikte serimleyen, sonraki tartışmalarının nüvelerini taşıyan kavşak bir metin niteliğini haizdir.

Metnin eleştirmenleri haklı olarak, temerküz kamplarına atıp yapıp kamplarda insanın “yalın yaşama” terkedilişini dile getirdiler. Primo Levi’nin temerküz kamplarının mutlak ötekisini tarif ettiği sosyal tip Müselman’ın davranış kodlarına dikkat çekip kamplardaki “şeffaf” hayat tarzı ile cam evde yaşamanın can yakan koşutluklarına değindiler.²⁴ Modern işlevsellik, eksiltme, indirgeme “soykırım endüstrisi”nin de çalışma biçimi değil miydi? Stalin’in çalışma kampları, Sovyet tedavi merkezleri, Alman Kızıl Ordu terörü, dünyayı sarsan tedhiş, aklın ve işlevselliğin önceden öngörülemez sonuçları diye görüldü. Walter Benjamin, endüstriyel ölüm makinesinin kurbanı olduğu için üstündeki muhtemel yük, suçlama, gözden düşürme kampanyaları eşliğinde Brecht’e ve kısmen Sovyet avangardına yöneldi. 20. yüzyılın ikinci yarısını boydan boya kateden avangard sonrası soyut resim, sahicilik arayışı, bezeme, süsleme, mahalle ölçeğine dönüş, mikro anlatılar, tekniğin yerine hermenötik (yorum bilgisi), iletişimsel eylem kuramı, hatta “topyekûn yönlendirilmiş toplum” (Adorno) konstrüktivist modernizmin bıraktığı boşluğu doldurmaya çalıştı. Godard, Kluge, Derrida ve Guattari’yi bu akımların dışında tutmak gerekir. Her iki yönetmen-yazar, montajı estetik üretimin merkezine koydu. Brecht ile Benjamin’i, Moholy-Nagy ile Sovyet avangardını 1960 sonrası kültürel iklime uyarladılar. Derrida ve Guattari, 20. yüzyılın ilk yarısındaki tartışmalara bağlanan “de/Konstruktion” (yapı-bozum), karar verilemezlik, Kurt Schwitters’in MERZ’inden de esinlenen, şizo-analiz yöntemini geliştirmişlerdir.

İçinde yaşadığımız dünya küresel şebekelerle birbirine eklenmiş, karmaşık çok-düzeyle ve çok-biçimli, ama aynı ölçüde hiyerarşik, eşitsiz ve dışlayıcı. Küresel kapitalizmde anlamlandırma ve dolaşıma sokma, karmaşık bir dizi işlemin içinden geçerek öz-neleri üretiyor, toplumsallaştırıp parçalıyor. Son derece karmaşık, eşitsiz ağlarla, çok merkezli farklı derecelerde etkiye sahip bu

24 Frankfurt’taki kongrede ilk üç konuşmacı yukarıda sayılan tüm örnekleri dile getirdiler.

sürecin, son on yıldır çevre ve yarı-çevre ülkelerde, şimdilerde merkez ülkelerde de güçlü tepkilerle karşılaştığı gözlemleniyor. Yanlış bir biçimde popülist diye adlandırılan tepkiler, küresel kapitalist ağlara karşı alternatif bir tavır geliştirmekten, süreci anlamaktan büyük ölçüde yoksun olsalar da, gerçekte bir çözüm arayıp aramadıkları hususu bile müphem kalsa da, yine de kendilerine özgü ulusal ya da bölgesel direnç noktaları oluşturdıkları bir ölçüde doğru. Popülizmin esas mahareti, karmaşık küresel düzeni yerli-kozmopolit, bizden-göçmen vb. ikiliklerle, sorunu sahte ve yanlış bile olsa etkili bir biçimde basitleştirmesi.

Reaksiyoner olmadan halkların çaresizliğini, küresel adaletin sınıfsal dinamiklerini, cinslerarası hiyerarşiyi, şiddet ve tahakkümü, insanların psikopolitik, biyopolitik sorunlarını, küresel kozmopolit bir siyasal dil ve ortaklık nosyonunu, sosyal medya olgusunu, “bildiğimiz haliyle dünyanın sonundan sonra” yeni bir yeryüzü siyasetini (Gaia), insan merkezli olmayan bir ekosistemi, sorunları seküler bir biçimde ele alıp tartışmanın yol ve yordamını göstermek, bu yönde anlatı ve aktarım araçları geliştirmek mümkün müdür? Berlin konstrüktivizmi, Sovyet avantgardı, Bauhaus, modern büyükşehirlerin yarattığı gerilimi şehir sakinleri lehine çözebilecek sade, işlevsel, makine estetiğini merkez alan deneysel sanat pratikleri geliştirmekle kalmadı. Bu yolla, yeni hayata uygun, yeni bir başlangıcı da müjdeledi. Benjamin ve Brecht yazı ve sahnede benzer deneylere girişti; modern şehrin ve hayatın olanaklarını, insan hayatında yaptığı tahribatı aktarma araçları geliştirdiler. Bu sayede insanların kendileriyle yüzleşme olanakları yaratmayı umdukları ölçüde, deneysel aktarım teknikleri sayesinde, bakışın ve hareketin demokratikleştirilebileceğini düşündüler.

Moholy-Nagy 1922 yılında, “Konstrüktivizm ve Proletarya” makalesinde, gerçekliğin insan düşüncesinin ölçüsü olduğunu söylemişti. Bu ölçüyü makinenin icadı, inşası, işletimi demek olan teknolojiyle ilişkilendirmenin kaçınılmazlığını açıkça vurgulamıştı. Makine önünde herkes eşittir; makine, ayrıcalıkların –aile, soy, incelikli davranışlar, “güzelin” estetik bilgisi tekeli anlamında–, feodalizmin sonunu getirdi (Moholy-Nagy, 1970:

185). Maddi refahın kaynağı makine elbette işçinin mutluluğunu tek başına sağlamaz. Ama ortaklıkların makine düzeninde inşası, grup ruhunu beraberinde getirir. Ortaklık ruhu bu şekilde kavratılmış olan proletarya tatmin olur. Bu ruhu yaratmak, buna uygun formlar geliştirmek sanatın görevidir. Sanat zamanın ruhunu yansıtır, yüzyılın aynası ve sesi konstrüktivizmdir (1970: 185). Çünkü konstrüktivizm saf tözdür, sanatçının bireyci bir özelliği değildir. Konstrüktivizm, sanatı resim tuvalinden çıkarır, endüstriyel tasarıma, evlere, nesnelere, formlara doğru genişletir. O, bakışın sosyalizmidir. Çünkü konstrüktivizmde sadece bugün önemlidir (s. 186).

Büyük bir ekonomik ve siyasal krizin eşliğinde, darmadağın öznellikler, gücü tükenmiş siyasallaşma biçimleriyle, emeğin hiçleştiği, “olağanüstü halin olağanlaştığı” bir dünyadayız. Böyle durumlarda sade sorular sorup sade suya tirit olmayan basit cevaplar vermenin etkili bir yolu, anlatmak yerine göstermek, gerçekliği verili parçalarından ayırıp yeniden montajlamaktır. Lafı uzatmayan, çetrefil sorunları bildik dünyanın her yola gelir profesyonellerine terk etmeden, kültür ve siyaset erbabının kompetanı olduğu tembel bakışı hükümsüz kılan yeni, sade, basit, işlevsel, “genç” bir bakışa ve örgütlenmeye ihtiyaç var. Bugün en ihtiyaç duyulan şey, yeni bir bakışı, yeni bir başlangıcı yeni kolektif aktarım araçlarıyla birlikte düşünebileceğimiz, taze bir sanatsal görme tarzı.

KAYNAKÇA

- Adorno, T.W. (2017), *Walter Benjamin Üzerine*, Dilman Muradoğlu (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Benjamin, W. (1982), *Passagen Werk*, Rolf Tiedemann (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991), “Erfahrung und Armut”, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 213-219.
- (1991a), “Der Destruktive Charakter”, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 396-398.
- (1993), “Gerçeküstücülük - Avrupalı Aydınların Son Fotoğrafı”, *Son Bakışta Aşk*, Nurdan Gürbilek (yay.haz.) N. Gürbilek, S. Yücesoy (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, s. 155-168.

- (1993), “Hikaye Anlatıcısı”, *Son Bakışta Aşk*, N. Gürbilek (yay.haz.), N. Gürbilek, S. Yücesoy (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, s. 77-100.
- (2008), “Eduard Fuchs: Collector and Historian”, *The Work of Art in the Age of its Reproducibility and Other Works on Media*, M.W. Jennings vd. (ed.), Cambridge, MA: Belknap Press, s. 116-157.
- (2009), “Einbahnstraße”, *Werke und Nachlaß*, Detlev Schöttker (ed.), aynı adlı 8. cilt, Berlin: Suhrkamp.
- (2012), *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, Osman Akinhay (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- (2013), “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, *Werke und Nachlaß*, Burkhardt Lindner (ed.), 16. cilt, Berlin: Suhrkamp, s. 96-165.
- (2014), *Brecht'i Anlamak*, Haluk Barışcan ve Güven Işısag (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Boyd Whyte, I. ve Frisby, D. (ed.) (2010), *Metropolis Berlin. 1880-1940*, Berkeley: University of California Press.
- Brecht, B. (1987), *Bay Keuner'in Öyküleri*, Anna Murat-Çelikel (çev.), İstanbul: Boyut Yayınevi.
- Bürger, P. (2019), *Avangard Kuramı*, Erol Özbek ve Şeyda Öztürk (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eiland, H. ve M. W., Jennings (2014), *Walter Benjamin: A Critical Life*, Cambridge MA: Harvard UP.
- Heynen, H. (2011), *Mimarlık ve Modernite: Bir Eleştiri*, Nalan Bahçekapılı, Rahmi Ögdül (çev.), İstanbul: Versus Yayınları.
- Jennings, M.W.; Doherty, B. ve Levin, T.Y. (ed.) (2008), “Editor's Introduction”, *Walter Benjamin, The Work of Art in the Age of Technological Reproducibility and Other Writings*, Cambridge MA: Harvard UP, s. 1-8.
- Köhn, E. (1988), “Konstruktion des Lebens: Zum Urbanismus der Berliner Avant-Garde”, *Metropolis*, Michael Müller ve Ben Rebel (ed.), Amsterdam: Rodopi, s. 33-72.
- Lethen, H. (2014), “Cliffhanger der Unzeit”, *Benjamin Studien*, D. Weidner ve S. Weigel (ed.), sayı 3, s. 280-287.
- Lindner, B. (1985), “Technische Reproduzierbarkeit und Kulturindustrie. Benjamins Positiven Barbarentum im Kontext”, *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt am Main: Athenäum, s. 180-223.
- (2011), “Zu Traditionskrise, Technik, Medien”, *Benjamin Handbuch*, B. Lindner (ed.), Stuttgart: J.B. Metzler, s. 451-464.
- (2014), “Zweimal Erfahrungsarmut”, *Benjamin Studien*, D. Weidner ve S. Weigel (ed.), sayı 3, s. 268-288.
- Loos, A. (2020), “Süsleme ve Cürüm”, *Süsleme ve Cürüm*, Erdem Ceylan (çev.), İstanbul: Arketon Yayınları, s. 159-167.
- Mertins, D. (1996), “The Threatening and Enticing Face of Prehistory: Walter Benjamin and the Utopia of Glass”, *Assemblage*, sayı 29, s. 7-23.
- Mertins, D. ve M. W. Jennings (ed.) (2009), *G: An Avantgarde Journal of Architecture, Design, Film, 1923-1926*, Los Angeles: Getty Research Institute.
- Moholy, L. (2020a), “International Avant-Garde, 1927-1929”, *October*, sayı 172, s. 109-110.

- (2020b), “El Lissitzky”, *October*, sayı 172, s. 111-116.
- Moholy-Nagy, L. (1925), “Produktion/Reproduktion”, *Malerei, Fotografie, Film*, Berlin: Mann Verlag, s. 28-30.
- (1925), *Malerei, Fotografie, Film*, Berlin: Mann Verlag.
- (1970), “Constructivism and Proletariat”, *Moholy-Nagy: An Anthology*, R. Kostelanetz (ed.), New York: A Da Capo, s. 185-187.
- Molderings, H. (2014), “Photographic History in the Spirit of Constructivism”, *Art in Translation*, cilt 6, sayı 3, 2014, s. 317-344.
- Özbek, M. (2000), “Walter Benjamin’i Okumak”, *SBF Dergi*, cilt 55, sayı 4, s. 83-110.
- Reschke, R. (1992), “Barbaren, Kult, Katastrophen: Nietzsche bei Benjamin”, *Aber Ein Sturm Weht vom Paradiese Her*, M. Opitz ve E. Wizisla (ed.), Leipzig: Reclam, s. 303-341.
- Schmider, C. ve Werner, M. (2011), “Baudelaire Buch”, *Benjamin Handbuch*, B. Lindner (ed.), Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schneider, M. (1997), *Barbar*, Münih: Carl Hanser.
- (2018), “‘Lachender’, ‘Barbarischer’: Zum Komparativen in Walter Benjamins ‘Erfahrung und Armut’”, *Erfahrung und Zerstörung*, C. Schulte (ed.), Berlin: Vorwerk 8, s. 95-112.
- Schöttker, D. (2014), “Gedankensprung ins Nebulöse”, *Benjamin Studien*, D. Weidner ve S. Weigel (ed.), sayı 3, s. 274-279.
- (ed.) (2017), *Walter Benjamin Über Städte und Architektur*, Berlin: DOM.
- Weber, T. (2000), “Erfahrung”, *Benjamins Begriffe*, Michael Opitz ve Erdmut Wizisla (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 230-259.
- Wilke, T. (2010), “Walter Benjamin’s Media Tactics: Optics, Perception, and the Work of Art”, *Grey Room*, sayı 39, s. 39-56.
- Wizisla, E. (ed.) (2017), *Benjamin und Brecht: Denken im Extremen*, Berlin: Suhrkamp.
- Wohlfarth, I. (1978), “No-Man’s-Land: On Walter Benjamin’s Destructive Character”, *Diacritics*, cilt 8, sayı 2, s. 47-65.

O Sırada Mutfakta...:

Orhan Gencebay Arabeski'nin

Yazıldığı Yıllarda Kebab ve Kültür

oooooooooooo

BURAK ONARAN

1960'larda hızlanan i  g  le beraber nüfusu giderek kalabalıkla an büyük kentlerin kenar mahallelerinden yükselen arabesk, takip eden onyıllar içerisinde yaygınlık kazandı. 1980'le-re gelindiğinde görünürlüğü iyice artmış, alttürleri tanımlanmaya ba lamı , yeni yıldızlarıyla ve pop m zi e kattığı melodi-lerle de etki sahası bir hayli geni lemi ti. Tam olarak aynı dönemde seçkinci aydınların ve kentin merkezindeki eğitimli orta sınıfın küçümseyen bakışlarını da iyice üzerine çekmişti. Basında ve kamuoyunda sıkça yankılanan değerlendirmelere göre, arabesk kırla kent arasında sıkı mı lı ın, kimlik bunalımının, uyumsuzluğun, yabancılaşmanın ve "k lt rs zl   n" bir tezahürü; modern olmayı ba aramamı  kırsal kökenlilerin, gelenekseli de bozarak ortaya çıkardıkları yozla mı  bir müzik t r yd . Meral  zbek'in, 1988 yılında tamamladığı doktora tezinin temel motivasyonlarından biri, arabeske dair yerleşik hale gelmiş bu nevi seçkinci kli eleri sorgulamaktı.

Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski 1991'de yayımlandı ında, özel olarak arabeske yönelik yaygın bakışı, genel olarak kültür kavramına atfedilen anlamı, kültür üzerine düşünme biçimlerini derinden etkiledi. Kitap bir yandan Orhan Gencebay müziğinin anlam dünyasını detaylı bir biçimde ha-

ritalandırırken, kuramsal bölümüyle de, İngiliz Kültürel Çalışmalar okulunun izinden giden net bir kavramsal müdahalede bulunuyordu. Bu müdahalesi, ortak toplumsal tecrübeleri, pratikleri, onları anlamlandırma biçimlerini, velhasıl “yaşam tarzı”nın bütününe kapsayacak bir kültür tanımının hem akademide, hem akademi dışında dolaşıma girmesine katkı sağladı. Kitap, aradan geçen yaklaşık otuz yıla rağmen hâlâ ilgiyle okunuyor, tekrar ve tekrar basılıyorsa, sosyal bilim kitaplığı-mızda az sayıda esere nasip olan bu başarısında kültürün seçkinci tanımının ve bu tanımdan neşet eden klişelerin aşınması sürecinde oynadığı kritik rolün önemli bir yeri olduğunu düşünüyorum.

Meral Özbek’in tezini tamamlamaya yaklaştığı 1987 yılında, İstanbul Kadıköy’de, bugün kentin gastronomi haritasında kendisine müstesna bir mevkii edinmiş bulunan Çiya Kebap açıldı. Bu restoranın da hamurunda kültürün hâkim, seçkinci tanımına yönelik kuvvetli bir itiraz ve mevcut elitist önyargıları aşındırmaya yönelik bir irade vardı. Neredeyse otuz yıl sonra, belgesel dizisi *Chef’s Table*’da o dönemki duygu ve düşüncelerini cümlelere döken restoranın şefi ve işletmecisi Musa Dağdeviren, kebabın “kültürel altyapıdan yoksun insanların beslendiği bir gıda olarak” görülmesinden rahatsızlık duyduğunu ve bu önyargıya karşı “bir şeyler” yapmayı düşünerek harekete geçtiğini anlatır. İtirazının odağında “insanları kültürlü ve kültürsüz diye” sınıflandıran bakışın olduğunu vurgularken, seçkinci yaklaşımın karşısına Meral Özbek’in kitabındakiyle yakın akraba olan bir kültür tanımı koyar: “Köylünün yaşadığı, çobanın yaşadığı... Bu da kültür... Yani yaşanan şeyin adı aslında kültür.”

Musa Dağdeviren’in kebabçısını Meral Özbek’in kitabıyla kültürün seçkinci tanımına itirazda birleştiren temel tematik bağlam, arabesk etiketi altında üretilen klişelerdir. Dağdeviren, ilk açıldığı dönemde dükkânda ısrarla klasik müzik çaldıklarını, müşterilerin kebablarını ve lahmacunlarını yerken “Carmina Burana” ve Chopin dinlediklerini anlatır (Adlı, 2017 Nisan; Jeter, 28 Eylül 2018). Klasik müzik tercihi, aşikâr olduğu

üzere, kebab/lahmacun ve arabesk müzik arasında kurulan özdeşliği aşındırmaya yönelik bir hamledir. Fakat Çiya'nın, kebabı "yüksek kültür" müziğiyle bir araya getirerek arabeski hakir görme eğilimine omuz vermiş olduğu düşünülmesin. Bir restoranın öncelikli meselesinin müzik konusundaki önyargıları tashih etmek olması beklenemez zaten... Çiya'nın amacı, evvela kebabın ve lahmacunun, ama genel olarak mutfak kültürlerinin seçkinci önyargılarla sınıflandırılmasına dair itirazı en somut biçimde, sofrada ortaya koymaktır. Anlaşılan o ki, klasik müzik de, müşterileri zihinlerindeki kalıplaşmış peyzajın dışına taşıyarak şaşırtmanın, akıllarında yer etmiş kültürler hiyerarşisini kebab lehine altüst etmenin bir aracı olarak tercih edilmiştir.

Kebabın mazisi

1980'li yılları hatırlayan ya da en azından dönem filmlerine aşina olan hemen herkesin kolaylıkla tanıklık edebileceği üzere, kebab (beraberinde özellikle lahmacun ve çiğköfte) ile arabesk müzik arasında şüpheye mahal bırakmayacak alenilikte bir bağ mevcuttur. Arabesk müzik ve kebabı aynı çerçeve içinde gösteren bu klişe imaj pek tabii zihinlerde kendiliğinden zuhur etmiş değildir. Bu ilişkinin nasıl kurulduğuna gelmeden evvel kebabın kentin yeni sakinleriyle özdeşleştirildiği 1960 sonrası dönemde icat edilmediğini, arabeskten çok önceye uzanan, kadim bir tarihi olduğunu hatırlamamızda fayda var. Kadim sözcüğünü burada rastgele kullanmıyorum. İktisat tarihçisi Mehmet Genç, Osmanlı bürokrasisinde pek sevilen bu söze nasıl bir anlam atfedildiğini açıklarken, bir 17. yüzyıl kanunnamesindeki tanımı zikreder: "kadim olan odur ki onun evvelini kimse hatırlamaz" (2013: 45). Kebab da işte tam bu anlamda kadimdir, yani bu coğrafyada onun olmadığı bir mutfak devrini kimse hatırlamaz.

Kebab, sadece yaşadığımız bölgenin değil, münhasıran kent ve saray mutfağının da asli unsurlarından, İstanbul'un en eski sokak yemeklerindendir. Ancak kelime bizi aldatmamalı... Söz-

l klerin de teyit edeceği üzere, mevzubahis olan, öncelikle bir pişirme tekniğinin adıdır. Doğrudan ateş üzerinde veya kapta susuz olarak pişirilmiş her şey kebab ismiyle anılabilir. Malum olduğu üzere sebzelerin de kebabı olur, ama kelimenin birincil çağrışımında ana malzeme ettir. Eldeki kayıtlara bakılırsa, bugün olduğu gibi Osmanlı döneminde de, bu teknikle pişirilen muhtelif et yemekleri kebab ismi altında anılagelmıştır. İstanbul mutfağında mevcut pek çok kebab türü arasında  ne çıkan ise  i e geçirilip pişirilen ku ba ı koyun etidir. Kayıtlarda, hatıratlarda, seyyahların yazdıklarında, son dönem turist rehberlerinde karşımıza genellikle o çıkar. Sair  e itler arasında, günümüzde kebab denilince akla ilk gelen kıyma kebabını en çok andıran çeşit ise koyun kıyması, soğan ve baharat karışımının  i e geçirilerek pi irilmesiyle hazırlanan “köfte kebabı”dır (I ın, 2017; Eksen, 2003; Dağdeviren, 2005; Pi kin, 2007; Onaran, 2015; Faroqhi, 2018).

Velhasıl kıyma kebabı kesinlikle yeni olmadığı gibi, İstanbul mutfağına yabancı bir yemek de değildir. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul başta olmak üzere büyükşehirlerde o derece hızla yaygınla ır ki eskinin hatırası neredeyse silinir. Kıyma kebabı bu süreçte giderek hem b y k ehirlerin sokaklarına hem de dile egemen olur. Kebab sözünün diğer anlamları mevcudiyetini hâlâ korumakla beraber giderek ikincile ir. “Kebab” ismiyle beraber bilinen bazı yemeklerin adı bile değişir. Mesela “Tala  Kebabı” tam bu süreçte börek olarak anılmaya ba lanır. Tala kebabı/böreği İstanbul’un elit okullarından Kadıköy (Maarif) Koleji (bugünkü ismiyle Kadıköy Anadolu Lisesi) ve  i li Terakki Lisesi mezunlarının yıllık buluşmalarına ismini veren yemek olduğu için, kebab isminin itibar kaybını gösteren ayrıca ilginç bir örnektir. 1970’lerin başında bir grup Kadıköy Kolejli muzip öğrencinin gazeteye verdikleri gayriresmi davet ilanına bakılırsa, o dönem “Tala  Kebabı Günü”n n kısaca “Kebab Günü” olarak anılması dahi yerleşmiş bir alışkanlıktır: “Kadıköy Kolejli D yuru: KEBAP GÜNÜ: Kadıköy Maarif Koleji’nden mezun olan olmayan bütün kolejli arkadaşlar... Pazar günü en geç saat 16.00’da Kole-

jin bahçesinde olun. Kebap Günü'nü bu yıl Pazar günü kutlayacağız. Hepinizi bekliyoruz. Şebek Oktay ve Kobay Osman siz de gelin..." (Milliyet, 10.07.1970). Kıyma kebabının iyice yaygınlaştığı 1970'ler ve 1980'lerde "Kebap Günü" mahlası, yerini "Börek Günü"ne bırakır.

Kebabın yeni anlam dünyası: Göç, taşralaşma ve arabesk

Kebap günü kısaltmasından vazgeçilmesinin bir nedeni, mezunlar günü yemeğinin ne olduğuna dair olası yanlış anlaşilmaları önlemek olabilir elbette. Öte yandan bu değişikliğin kebab sözünün zaman içinde yüklendiği ve mevzubahis kolejlerin seçkin kimliğiyle bağdaşmayacak yan anlamlarından kaçınmaya yönelik bir niyetle ilişkili olabileceğinden şüphelenmeye de hakkımız var. Ne de olsa isim değişikliği tam da kebabın (Musa Dağdeviren'in formüle ettiği şekliyle) "Kültürel altyapıdan yoksun insanların beslendiği bir gıda olarak" görülmeye başladığı zamanlara denk düşer.

Tarihsel olarak İstanbul mutfak kültürüne hiç de yabancı olmayan kebab, kentte yaygınlık kazandığı 1960 sonrası dönemde yeni bir anlam dünyasıyla ilişkilendirir. Can Kozanoğlu'nun (1992: 99-104) sarkastik bir tonla "Cumhuriyet kültürünü kollama" iddiasında olan ve "kentleri mahveden köylülüğe karşı burjuva yaşam biçimini savunma" iddiasıyla hareket edenler olarak tasnif ettiği iki farklı entelektüel grup 1980'lerde kebab, lahmacun gibi bazı yemekleri hakir gören ve bu maksatla onları arabeskle bir arada anan seçkinci dilin bayraktarlığını yapar. Arabesk, kebab ve kentteki hızlı dönüşüm arasında kurdukları rabita mesnetsiz değildir tabii. Malum olduğu üzere kebab ve arabeskin yaygınlaşması göçle beraber gelen toplumsal değişimle somut bir biçimde ilişkilidir. Kıyma kebabın kökenine işaret eden yer isimleri olarak Adana'nın ve Urfa'nın, kebabın ön, hatta takma adı haline gelmiş olması bile tek başına göçle ilişkisini ispata yeter (Dağdeviren, 2005). Kentte yaşayanlar da kebab ve arabesk arasındaki bu bağı gündelik hayat deneyim-

leri sayesinde, üzerine uzun uzadıya düşünmeye gerek duymadan bilirler. Göçün yoğunlaşmasıyla beraber gelişen minibüs hatlarındaki kadar olmasa da (malum, arabeskin bir diğer namı da minibüs/dolmuş müziğidir) kebabçı dükkânlarının kahir ekseriyetinde de fona arabesk melodileri hâkimdir.

Elitist dil, göç, arabesk ve kebab arasındaki bu malum bağı, nirengi noktasını “taşralaşma” iddiasının teşkil ettiği bir nedensellik ilişkisi içerisinde formüle eder. Bir türlü kentli olmayı öğrenemediğinden dem vurulan yeni kentlilerin gıdası olan kebabın yaygınlaşması büyük kentlerin kültürel coğrafyasında meydana gelen bozulmanın (veya gereğince rafineleşmiş burjuva zevklerin hâkim olamadığı bir kent hayatının) neticesi olarak değerlendirilir. Arabeskin melankolik temaları (acılı arabesk) ile kebabın acısı arasında özcü paralellikler kurulur. “Ah nerede o eski İstanbul” nidası ile başlayıp, Beyoğlu’nu merkeze alan, nostalji yüklü hayıflanmalarda kentin merkezinde yükselen arabesk melodilerle kebab dumanlarından bir arada şikâyet edilir.

Aydın Boysan nüktedan, ama hayli seçkin bir dille şikâyetin tonunu yükseltenlerdendir. Boysan, Pera’nın tarihini kebabtan önce ve sonra diye ikiye ayırır. Pek tabii öncesini özlemle anarken “Kebab Çağı”nı yakınlıkla anlatır. “Kebab Pera’ya yakışmadı... İstanbul’a da yakışmadı ya” diye yazar (1991: 70).¹ Kebabı kentteki taşralaşmanın ve avamlaşmanın işreti olarak görür. Boysan’ın dilinde kebab, sadece gastronomi sahasında değil, Beyoğlu’ndaki kültürel hayattaki bozulmanın, nitelik kaybının da sembolüdür. “Kebab Çağı’nın ilk kokuları duyulur duyulmaz GEN kitap sarayı kapandı” der, “Kebab öncesi Beyoğlu’sunun Degustasyon Lokantası’nda garson Koço, smokiniyle büyükelçi gibiydi” diye hayıflanır... (1991: 71). 1980’lerde Beyoğlu’ndaki değişimi eleştirirken semtin letafetini, nezaketini kaybettiğinden dem vurmak, bu bağlamda da Rum ve Ermenilerin varlığını hatırlatan isimler zikretmek neredeyse âdettendir. Oysa garson Koço’ların ortadan kaybolma-

1 Aydın Boysan, bu kırılma iddiasını kitabı yayımlanmadan evvel yaptığı konuşmalarında da dile getirir (Arpad, 6 Mart 1990).

sının müsebbibi kebabçılar değildir. Semtin (ve ülkenin) nüfus yapısındaki değişimin asli nedenleri bu hayıflanmalarda hiç konu edilmez, 6-7 Eylül 1955 Pogromu ya da 1964 Tehciri pek hatırlanmaz.²

1970'ler ve 1980'lerde kebab iyice yaygınlaşmış, büyük kentlerin merkezinde, İstanbul'un Nişantaşı, Bağdat Caddesi gibi seçkinlik iddiası öne çıkan muhitleri de dahil her semtinde kebabçı dükkânları açılmıştır. Çetin Altan 1980'li yılların hemen başında bu değişimi "(y)alnız Kadıköy-Bostancı arasında on yılda kebabçı sayısı on kat artmıştır" diyerek, hayıflanan bir tonla tespit eder (14 Mayıs 1981). Yani, kebaba karşı elitist homurtuların yükseldiği dönem kebabçıların seçkin muhitlerde de büyük bir teveccühe mazhar olduğu yıllardır. Zaten duyulan rahatsızlığın temel nedeni de budur. Kebab tam olarak kentin merkezinde ve muteber muhitlerde yaygınlaştığı için taşralaşmanın, kültürel yozlaşmanın, zevksizliğin, geri kalmışlığın ya da en azından kent kültürünün arzu edilen istikamette gelişmemiş olmasının bir alameti olarak damgalanır. Yemek kültürü bağlamında "arzu edilen" gelişme, burjuvazinin sınıfsal farkının kentin merkezinde ve özellikle muteber semtlerin gastronomi haritasında kuvvetle görünür olmasıdır. Bir kebabçı (ne kadar lüks olursa olsun), Frenk mutfağından rafine lezzetleri arayan seçkinin gözlerin kriterlerini karşılayamaz.

Hadi Uluengin'in, esas meselesi Brüksel'deki lokantaları met-hetmek olan bir gazete yazısının başlığında da iddia ettiği üzere "Kebabçı ile lokantanın farkı" olduğuna dair kuvvetli bir önyargı vardır (10 Şubat 1985). Uluengin'e göre "Lokanta kültürü öyle yabana atılmayacak, önemli bir kültürdür" ve "Kebabçı ve gazino kültürü ile lokanta kültürünü ayırt eden özellik, lokanta kültürünün bütün kültürler gibi bir algılama, bir çalışma ve bir özveri devresinden sonra öğrenilmesindedir." Yük-

2 Aydın Boysan, kitabında başka bir sayfada, yine İstanbul'un değişimiyle ilgili bir bağlamda, "6-7 Eylül barbarlıkları" ifadesini kullanır (1991: 173). Fakat buradaki meselesi, esas olarak İstanbul'un bozulmasında Demokrat Parti'nin kabahatlerini listelemektir. Barbarlığın ne olduğunu izah etmez, İstanbul/Be-yoğlu kültürü üzerindeki etkisini açıklamaya girişmez. Zaten İstanbul'a dair nostalji dolu kitabında bir defa olsun Rum veya Ermeni kelimesi de geçmez.

sek-alçak kültür tanımları eksenine sıkışmış bu seçkinci izaha bakılırsa “algılama, çalışma ve özveri devresi” olmaksızın herkesçe bilinen (ve dolayısıyla aslında kültürsüzlük işareti olan) “kebabçı kültürü” zenginlerimizin “kültürel sermayesini” kuvvetlendiremeyeceği, yani avam karşısında eğitilmiş sınıfların ve “burjuva yaşam biçiminin” ayırt edici bir niteliği olamayacağı için muteber sayılamaz.

Kebaba karşı erken Cumhuriyet dönemi nostaljisini öne çıkaran seçkinci dilde ise taşralaşma ve kültürel yozlaşma argümanı daha kuvvetli bir biçimde yer alır. *Cumhuriyet* yazarı Mehmed Kemal 1981’de yazdığı bir yazıda, “Güneyin kebabları” başta olmak üzere, taşra mutfağına ait gördüğü mantı, Iskender gibi yemeklerin Ankara’da yaygınlaşmasından yakınır. Başka yazılarından da anlaşıldığı kadarıyla kendisi de kebaba ve özellikle iskendere gayet düşkündür, ama bunu “geriye, ilkelliğe doğru” bir değişim olarak görür. Mehmed Kemal’in şikâyeti, bir yönüyle “tencere yemekleri” yapan lokantaların “zor bulunur” hale gelmesiyle ilgilidir. “Kebabçılık, gün geldi ki ahçılığı öldürdü” diye yazar (6 Aralık 1981). 1960’lı yıllarda Ankara’da meyhane de işletmiş olan Mehmed Kemal’in Ankara’da “ahçılığın ölümü”ne dair gözlemlerinin –elimizde somut bir veri bulunmasa da– gerçek hayatta bir karşılığı olduğunu düşünebiliriz. Aynı yıllarda İstanbul için de basında benzer yönde şikâyetler bulabilmek mümkündür.³

Öte yandan Mehmed Kemal’in meselesi belli ki sadece tencere yemeklerinin yitip gitmesi değildir. “Güneyin kebabları”nın Ankara’da yaygınlaşmasını “1950 Demokrasisinin ürünleri” olarak görür. “Taşra politikacıları başkente *doluşmaya* başladığında kendi ağız alışkanlıklarını da yanlarında getirmişler, bunlar yeni dükkânlar açılarak yaygınlaşmıştı(r).” Cumhuriyet Ankarası mutfağının siyasetin demokratikleşmesiyle beraber taşraya mağlup olduğunu düşünmektedir. Tıpkı arabesk

3 “Sokaklarda yürürken insanın iştahını açmaktan çok, kapatan, üstüne yemek kokusu sindirecek kadar çoğalan kebabçı, hamburgerci, lahmacuncu, köfteci gibi küçük yerlerin çoğalmasıyla İstanbul’da, temiz ve düzgün ‘ev yemeği’, ‘tencere yemeği’ olarak adlandırılan, geleneksel Türk yemeği veren lokantalar yok denecek kadar azaldı” (Orhun, 30 Aralık 1984).

örneğinde pek çok seçkinci yazarın yaptığı gibi o da kebabın yaygınlaşmasını taşra ve merkez arasındaki çekişmede merkezin (dolayısıyla kentliliğin) mağlubiyetinin işareti olarak görür.

1980'lerin başından itibaren baskın hale gelen ve içerik açısından birbirine benzeyen seçkinci tondaki söylemin kebaba dair argümanlarına karşı itirazlar da mevcuttur tabii. Meral Özbek de (1998: 181-182), bu dönemde “arabeskin ‘zevksizliği’ ve ‘geriliği’” nakaratını yüksek perdeden tekrar eden kabalalık koronun yegâne ses olmadığına dikkat çeker ve bir örnek olarak Engin Ergönültaş’ın 1979 tarihli bir makalesinde arabeski “lumpen proletaryanın bir protesto ifadesi” olarak tanımladığını not eder. Ergönültaş, yazılarında arabesk kelimesini kullanmaktan kaçınır; ısrarla “Minibüs Müziği” demeyi tercih eder ve daima tırnak içinde yazar (Ergönültaş, 1979; 1980). Bu tercihin sebebi zinhar bir küçümseme değildir. Arabeskin “Arap kültürü” bağı ima ediyor olmasını doğru bulmaz. Zira arabesk adlandırması seçkinci dildeki kullanımında bir “kökü dışarıdalık” iğnelemesi içerir, ya da daha doğrusu kökü dışarıdalığın ispatı olarak işlevlendirilir. Kebabın kökünün dışarıda olduğunu söyleyenler de vardır. Evvela kent kültürünün yozlaşmasından sorumlu tutulmasının başlıca nedeni dışarılıklılık (taşrallık) olmasıdır zaten. Bunun haricinde arabesk ile bir nefeste zikredildiğinde milli kültürün bozulmasının bir sonucu olduğu da ima edilir.

Doğan Hızlan’ın 1982 yılında, Gürkal Aylan’ın *Ömür Biter Yol Bitmez* isimli taşıt arkası yazılarını derleyip yorumladığı kitabını tanıttığı gazete yazısı, “Arabesk ve yozlaşma kavramlarını birlikte ananların bu sözlerle düşüncelerini değiştireceklerini umalım” cümlesiyle biter (4 Şubat 1982). Hızlan’ın bu temennisinde aynı gazetede, aynı kitaptan hareketle beş ay kadar önce dönemin hâkim seçkinci argümanlarını sıralayan bir köşe yazısı kaleme almış olan İlhan Selçuk’a örtük bir gönderme de vardır sanki. İlhan Selçuk, yazısında hem arabesk ve Araplık arasında özdeşlik kurar (“Bu kadar arabesk yeter; biraz Türk olmaya bakalım. Çünkü arabeskin Arapları bile çağımızda dünyaya duman attırıyorlar”); hem de bir nefeste “ke-

babı” da ihmal etmeden arabeskin kültürel evrenine dair kli-
şeleşmiş sembolleri yan yana sayar: “Arabesk, minibüs edebi-
yatı, taşıt folkloru, acılı kebab, acılı müzik, kaderin örgüsü. ve
daha neler? Halk acıyı ekmeğine katık etmeye ne çok alışmış?”
(19 Eylül 1981).⁴

Kebabı neredeyse harici ve hatta istilacı bir unsur olarak gö-
ren bu yaklaşımın tam zıttı bir örnek Attilâ İlhan’ın yazıları ara-
sında mevcuttur. Attilâ İlhan o dönemde yaygın Beyoğlu nos-
taljisinin nesnesi olan Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarını,
semtin “yozlaşma”, “yabancılaştırma” dönemi olarak işaret eder.
“Gerçekte çoğu ‘seçkin’ aydınımızın iğrenerek burun kıvrıdığ-
ı ‘lahmacun’ ve ‘kebab’ kültürü, o bildiğimiz ‘arabesk lümpen-
lik’ Beyoğlu’na dalarak iki yüz yıllık bir ‘yabancılaştırmayı’ tasfi-
ye etmiştir.” diye yazar. Öte yandan “lümpen” ve “arabesk” sı-
fatlarını layık bulmasına bakılırsa belli ki kendisi de “kebab
kültürü”nü takdir ediyor değildir. Attilâ İlhan’ın esas maksadı
kuşaklarca Beyoğlu’na hapsedildiğini düşündüğü aydınların
şimdi de kendilerini Beyoğlu’nun hatırasına hapsedtiklerini tes-
pit etmektir. Zaten ona göre “lümpen” ve “arabesk” olunmuş-
sa, bu en başta Beyoğlu’na sıkışıp kalmış, “yabancılaştırılmış” ay-
dınların kabahatidir (1991: 128)

Attilâ İlhan’ın söz konusu yazısındaki “kültür” kavrayışının,
polemiğe giriştiği isimsiz aydınlarınkinden pek bir farkı yok-
tur aslında. Neticede her iki cenah da kent kültürünün parça-
sı olan deneyimleri “bizim”/“yabancı” veya “yoz”/“hakiki” gi-
bi ikilik arz eden sıfatlardan hareketle sınıflandırmaktadır. At-
tilâ İlhan’ın tek “t”li ve çift “l”li adaşı Dorsay, kebaba bu iki-
liklerin tamamen ötesinde bir yerden bakar. 1982’de *Cumhu-
riyet* gazetesinde “Ağız Tadıyla” başlıklı köşesinde restoran ya-
zıları kaleme alan Dorsay’ın yedinci yazısı bir kebabçı üzerinedir.
Hacıbozanoğulları’nı tanıtmaya girişmeden evvel, yazıla-
rında “kebab alanını” şimdiye kadar ihmal ettiğini belirtir. Ya-
zı esas olarak yediği yemeklerin kalitesi ve restoranın nitelikle-
riyle ilgilidir, ama Dorsay geçerken kebabın Anadolu’dan gelip
büyük kentleri “kapladığı” ve “insanlarımızın önemli bir bölü-

4 Alıntılanan kısımdaki noktalama işaretleri metnin orijinalinde olduğu gibidir.

münü doyur(duğu)” gibi toplumsal içerikli tespitlerde de bulunur (13 Mart 1982). Bu tespitlerinde taşralaşma ve yozlaşma iddialarında kullanılan klişelere hiç başvurmaz, kebaptan bahsettiği için işe arabeski karıştırma mecburiyeti hissetmez. Atilla Dorsay birkaç yıl sonra Beyoğlu’ndaki değişim üzerine yazdığı bir yazı dizisinde de laf kebabçılara geldiğinde kebabı gastronomi dünyamızın bir parçası, zenginliği olarak gördüğünü dile getirir. Beyoğlu nostaljilerinin değişmez klişesini yineleyip gayrimüslim esnafı anmadan geçmez. Gerçi o da neden numunelik sayıda kaldıklarını konu etmez, ama yaklaşımı nostalji yüklü seçkin hayıflanmalardan tamamen farklıdır. Beyoğlu’nun kaybolmakta olan renkleriyle, istenmeyen değişimin önde gelen sembolünün bir arada var olabileceğini, hatta bunun arzu edilir olduğunu da yazar: “Rumeli hanının girişindeki Ermeni madamı, yine yabancı dergileri satıyor, 70’ini aşkın Dimitri usta, yine Kalyoncukulluğu Sokaktaki Hasır’ın nefis mezelerine nezaret ediyor. Bunlara lahmacunuyla, kebabçısıyla ülkemin başka yerlerinden gelen kültür niye katılmasın? Niye bir Rum meyhanesinin yanında bir kebabçı (...) açılmasın?” (9 Şubat 1985).

“Mutfakta yozlaşma”nın iki ucu:

Kebab ve hamburger

Atilla Dorsay’ın tonlamasından da kolayca anlaşılabileceği üzere, Rum meyhanesiyle kebabçı genelde iki ayrı devrin birbiriyle çatışan sembolleri olarak görülür. Eğer bir zıtlık vurgulanmak istenmiyorsa aynı cümle içinde pek yan yana gelmezler. Ancak kebab, 1970’ler ve özellikle 1980’lerde yaygınlaşan hamburgerle hem birbirine zıt gündelik hayat imgelerini canlandırmak için hem de (ve daha ziyade) bir değişim/yozaşma sürecinin ortak sembolleri olarak kullanılırlar. İkisi bir arada “geleneksel” lokantacılığın mevzii kaybının ve niteliksiz kabul edilen yeme-içme alışkanlıklarının yaygınlaşmasının en güçlü sembolleridir. “Hamburgerci-Kebabçı egemenliği altında kaybolmaya yüz tutan Türk mutfağı” benzeri nostalji yüklü ha-

yıflanmalar ya da “Kebapçıların, hamburgercilerin mantar gibi çoğaldığı İstanbul’da yemek sanatının bilincinde lokantalar bir elin parmaklarıyla sayılacak kadar az” gibi tespitler 1980’lerin ortasında iyice yaygınlaşır (Küçük, 20 Mart 1984; Orhun, 21 Temmuz 1985).

Tam olarak aynı yıllarda sahnelenen *Beyoğlu Beyoğlu*’nun (1984) final şarkısında da kentteki değişimin yemek tercihlerindeki yenilikler üzerinden hicvedildiği bir kısım vardır. Burada yukarıdaki örneklerden biraz daha farklı olarak, 1980 sonrasında özellikle gençlere ve yeni zenginlere atfedilen ve görmemişlik emaresi sayılan hibrid tüketim alışkanlıkları vurgulanır. Mesele arada kalmışlık ve kimlik bunalımı olunca pek tabii arabesk de ana çerçevede yerini alır: Lahmacuna kızıyor, hamburgeri yiyoruz / Sonra da kebabıda cin tonik içiyoruz / Çünkü yine şarkının arasına sıkıştık / Bu yüzden hep beraber arabesk dinliyoruz.

Devekuşu Kabare 1980’lerin ortasında olağanüstü bir popülerliğe sahipti. Gösterileri kapalı gişe oynanır, video ve ses kasetleriyle tekrar tekrar seyredilir/dinlenir, replikleri neredeyse ezber edilir, bazı nam kazanan sözleri, nidaları gündelik diyaloglarda tekrar edilirdi. Oyunlar yaygın klişeleri başarılı bir hiciv diliyle öne çıkarıyor, kendi perspektifini, dilini de hızla yaygınlaştırıyordu. Velhasıl, bu şarkıda duyduklarımızın yerleşmiş kanaatler olduğunu varsayabiliriz. Kebabla bir arada anıldığında bir ucunda özentiliğin diğer ucunda taşralılığın bulunduğu yozlaşma sürecinin parçası olarak görülen hamburger, aynı zamanda modern tüketim kültürünün cazibeli dünyasının da alametiydi. Devekuşu Kabare’nin “Lahmacuna kızıyor (*kebab da olabilirdi*) hamburgeri yiyoruz” hicvi hem bu farktan, hem de “yozlaşma” eleştirisindeki ortaklıklarından neşet etmiş olsa gerek.

Hamburger-kebab ekseninden kısmen ayrılarak şarkıda bahsi geçen kebab-cin tonik ikilisine de ilgi göstermemiz gerekiyor. Cin tonik o dönem seçkin imajını yitiren, giderek özentilik göstergesi sayılan, yerli yersiz içildiğinden şikâyet edilen içkilerdendi. Devekuşu Kabare’nin şarkısında da bu klişeye yas-

lanılmış gibi görünüyor. Mesela, Tomris Uyar da *Günlerin Tortusu*'nda, 1982 yılından notlarında, Türkiye'de "sağlam, tutarlı muhafazakâr" yokluğundan dert yanarken "Kebap, ucuz losyon ve lahmacun kokularına boğulmuş caddelerimizi, arabesk kasetleriyle modern danslar edilen türedi bistro'larımızı" anar anmaz, "cin tonik eşliğinde hamburger yenen publarımızı" da yeni zaman sakillikleri arasında zikreder (Uyar, 1985: 53).⁵ Ancak yine de kebab ve cin toniğin pek bir arada anıldığı söylenemez. Basında ve mizah dergilerinde asıl sık karşılaşılan "kebab/lahmacun ve viski" ikilisidir. Meral Özbek'in de tespit ettiği üzere, viski ve kebabın (tabii arabesk eşliğinde) bir arada anılması 1980 sonrasında "çarpık kapitalistleşmeye", özellikle de büyük kentlerde görünürlüğü artan taşra kökenli ihracatçı yeni zengin ve siyasetçi tipine dair klişeleşmiş olumsuz göndermelerdendir (Özbek, 1991: 12; Özbek, 1998: 178). Kebab-viski (veya cin tonik) ikilisi özentiliğin, görmemişliğin ve iki kültür arasında kalmışlığın, bihakkın burjuvalaşmamış olmanın sembolüdür.

Tekrar hamburger-kebab ikilisine dönersek; 1980'lerde bu iki yemeğin yaygınlaşmasıyla büyük kentlerin restoran kültüründeki bazı değişimler arasında kolaylıkla görülebilen neden-sonuç ilişkileri vardı. Nihayetinde hamburger ve kebab yaygınlaşırken kent merkezinin gastronomik haritası somut bir biçimde değişmiş, nitelikli restoranlar ya sayıca eksilmiş, ya da oransal olarak azınlığa düşmüş, geleneksel mutfığa rengini veren bazı yemekler de menülerde nadir bulunur hale gelmişti. Tüm bunlar değişime dair somut ve haklı kaygılara neden oluyordu. Kentin gastronomi haritasının monotonlaşması tercihe şayan bir değişim değildi pek tabii. Sırf çoğunluğun (halkın!) tercihi olduğu için kimsenin kebapta (veya hamburgerde) kendinden menkul bir kıymet bulması, (Meral Özbek'in arabesk bağlamında söylediği gibi) "seçkinciliğe karşı popülizmi",

5 Bu arada, tamamen malumatfuruş bir not olarak Tomris Uyar'ın bir röportajında akşam evde rakı içmeyi tercih etmesine rağmen gündüz ağzı içki kokup da "müsait kadın" izlenimi vermemek için dışarıdayken cin tonik içtiğini söylediğini ekleyebilirim. Cin toniğe bu mecburiyetinin belki yukarıdaki tespitine kapı açan dikkatinde de bir payı vardır (Pekşen, 23 Temmuz 1983).

“halk ne yapsa iyidir” iddiasını savunması da gerekmiyordu (Özbek, 1991: 10).⁶ Seçkin dilin sorunu, mutfak kültüründeki değişime dair somut tespitleri, endişeleri halkın eksik kültürüne, yanlış bilincine ve tercihlerine dair özcü değerlendirmelerle çerçevelemesiydi. Bu analizler restoran kültüründeki değişimi yaftalıyor ve değişimin çoklu nedenlerini anlama, tartışma imkânlarını kısıtlıyordu. Hamburger bahsinde kısmen fark edilen, ama kebab söz konusu olduğunda (hamburgerle beraber anıldığında bile) gözden kaçan apaçık, bazı somut etkenler vardı. Kebabın yaygınlaşması taşralaşmanın değil, bizatihi kentleşmenin; kentteki değişen, hızlanan yaşamın, tüketicilerin değişen profil ve beklentilerinin, işletmecilerin tüm bunlara cevap verme çabasının da sonucuydu.

Sonuç yerine: Kebabın marifeti

Çetin Altan 1981 yılında, *Milliyet* gazetesindeki bir köşe yazısına “Kebabçı bolluğundan sanatçı bolluğuna geçmeliyiz ki...” başlığını koyar (14 Mayıs 1981). Yazısındaki eleştirel tonun hedefi yeni kentliler değil, kentleşme politikaları ve sanattan çok silahlanmaya önem veren siyasi iradedir. Öte yandan, toplumların yemek tercihlerini gelişmişlik düzeylerinin işareti olarak telakki ettiğini, kebabın da bu skalada üstte bir yerleri işaret etmediğini düşündüğünü de gösterir. “Kebab” yerine “balıkçı ve piliççi” patlaması yaşanmış olsa, ya da en azından kebabçıların yanı sıra balıkçıların, piliççilerin ve çiçekçilerin sayıları da artmış olsa, turizmin daha canlı, kültürel hayatın daha renkli olacağına dair varsayımlarını kısa yazısında birkaç defa tekrar eder.⁷ Aradan geçen zamanda piliççi patlamasını yaşa-

6 Sibel Bozdoğan da mimari kültür bağlamında benzer bir tespitle, “sırf ‘halka ait olduğu için’ her türlü ‘kitsch’i onaylamaya meyilli mülahazaların arkasında ‘demokratikleştirici ivmeyle’ yaygınlaşan ‘elit bir suçluluk duygusu’nun” varlığına işaret eder (1998: 130).

7 Aydın Boysan bu bağlamda da kebaba karşı eli en çok artıranlardandır. Balık kültürünün zayıflığından dert yanarken, kebabın yaygınlığından dert yanar ve Boğaz’da, hatta Marmara kıyılarında “arabesk müzik dinlemek, kebab ve lahmacun yemek yasaklanmalıdır” diye yazar (Boysan, 1991: 39).

miş olduğumuz için Altan'ın kurduğu paralellige iyice şüpheyle bakma hakkımız var sanıyorum. Zira malum olduğu üzere, piliççilerin sayısındaki artış 1990'larda hazır gıdaya yönelik artan ihtiyacın, endüstriyel tavukçuluğun gelişiminin, elektrikli piliç çevirme makinelerinin yaygınlaşmasının sonucu olarak ortaya çıkmış, kültürel hayatımız üzerinde de olumlu herhangi bir etkisi olmamıştı.

Piliç tüketiminin hızlı artışına etki eden bu somut etkenler, kebabın macerasını anlamak için de ilham vericidir. Kebabın İstanbul'da ve diğer büyükşehirlerde yaygınlaşması göçle doğrudan ilişkilidir elbette. Göç ve yeni kentliler dolayısıyla kebabın arabeskle nasıl ilişkilendirildiğini, ortak bir kültürel anlam dünyasının parçaları olarak görüldüğünü anlamak da gayet mümkündür. Öte yandan bu nevi tespitler, kültürlerarası bir hiyerarşi kurmayı meşrulaştırmadığı gibi, yeni kentlilerin beraberlerinde getirdikleri zengin mutfak kültürlerindeki pek çok yemek arasından neden kebabın, lahmacunun, çiğköftenin, dönerin vs. büyükşehirlerde yaygınlaştığını açıklama imkânı da vermez. Bu gibi sorulara cevap verebilmek için mevzubahis yemeklerin kentleşme sürecinde kısmen yeniden icat edildiklerini, şehirlerdeki koşullara uygunlukları sayesinde veya uyum gösterecek biçimde değişerek "kentli" bir kılıkla yaygınlaştıklarını da hesaba katmak gerekir.

Lahmacun, Amerikan menşeli hamburger zincirleri modeline uyarlanarak üretimi standardize edilen ilk "yerli" yiyecek, "Türk işi fast food"du (Ahıska ve Yenal, 2006: 137). Çiğköfte, vejetaryen versiyonunun yaratılması sonrasında hemen her köşe başında bulunan bir yiyecek haline dönüştü. Döner, ekmeğin arasına girerek büfe yemekleri listesinde sabit bir yer edindi. Kebaba gelince; o da değişti... Büyükşehirlerde kebabın yağı ve baharatı azaldı, yeni çeşitleri (mesela fıstıklı kebab) icat edildi. Ama asıl önemlisi, kebab bu yeni dünyanın beklentilerini karşılayacak özellikleri zaten haizdi ve bu sayede seyyar tezgâhlar da ve restoranlarda hızla yaygınlaşabildi.

Kebab, öncelikle işletmeciler açısından cazip bir seçenektir, hâlâ da öyle. Kebab kıymasını hazırladıktan, hatta şiş üzerine

dizdikten sonra soğutucuda bekletilebilmek ve sipariş üzerine hızla pişirip servis edebilmek mümkündür. Ayrıca müşterilerin temel beklentilerini karşıladığı için de tercih edilir kebab. 1960'lerden itibaren sayıca kalabalıklaşan ve restoranların temel müşteri kitlesini oluşturan orta sınıf dışarıda yemek yediğinde, evde pişiremeyeceği lezzetlere ve özellikle et tüketmeye daha eğilimlidir. Nihayetinde kadınların mutfak işlerini düzenli olarak yerine getirdiği bir gündelik hayat nizamında en zahmetli tencere yemeklerini bile evde, alışıldık tattan şaşmadan ve ucuza yiyebilmek mümkündür. Kentte gündelik hayatın hızlandığı, nüfusun kalabalıklaştığı, hem zevk için hem ihtiyaç olarak dışarıda yemek yeme eğiliminin arttığı bir dönemde kebab, işletmecilerin ve müşterilerin beklentilerine cevap veren, “fast food”laşmaya da, paket servise de, alakart münüye de uygun bir yemek olarak öne çıkar.⁸ Velhasıl, Meral Özbek'in arabesk müziğin popüler hale gelmesi örneğinde tespit ettiği gibi, kebab da ortalama zevk (ve ihtiyaçlara) hitap etmesinin sağladığı satış avantajları sayesinde yaygınlaşır ve hatta mutenalaşır (Soydan, 2015; Tekelioğlu, 10 Temmuz 2010). Bu anlamda, tıpkı arabesk gibi (Özbek, 1991: 22), onun da kentlerdeki başarı öyküsü “orta sınıfın genişlemesi”yle yakından ilişkilidir.

Kebaba karşı 1980'lerdeki seçkin çıkışların meselesi kalite veya lezzetle ilgili olmadığından, kimse kebabın marifetleriyle ilgilenilmez. Kebab, hızla değişen büyük kentlerde menfi görülen ve gastronomiyle tamamen alakasız pek çok gelişmenin sembolü olarak kullanılır. Şehirlerin hızlı genişlemesiyle ortaya çıkan tahribatın ve gecekondulaşmanın ya da milliyetçi nüfus politikaları, pogrom ve tehcirle Beyoğlu'nda meydana getirilen radikal dönüşümün alameti oluverir. Özellikle viskiyle birlikte anıldığındaysa yeni ekonomi politikalarıyla hız kazanan gündelik hayattaki değerler hiyerarşisinin alt-üst oluşunu ve türredi zenginleri hicveden yan bir malzemeye dönüşür. Mutfak,

8 Bu paragrafta yer alan, kebabın restoranlarda yaygınlaşmasına etki eden nedenler İlhan Eksin'in kitabında Hünkâr Lokantası sahibi ve aşçısı Feridun Ügümlü'yle görüşmesinden yaptığı uzun alıntıda zikredilenlerdir (2003: 92-93).

toplumun yapısını farkında olmadan tercüme ettiği, çelişkilerini açığa vurduğu bir dildir der, Lévi-Strauss (1965: 29). Bu anlamda mutfak kültüründe kebabın sembolize ettiği değişim pek tabii siyasetle, ekonomiyle, kentleşmeyle yakından ilişkilidir. Ancak, 1980'lerde kebabı hakir gören argümanlar bu bağı kavramaya, göstermeye değil, değişim karşısında mevzii kaybeden seçkinci kültürel kodları takviye etmeye hizmet ederler. Oysa asıl ihtiyaç duyulan, tıpkı Meral Özbek'in arabesk örneğinde gösterdiği gibi, kebabı "yüceltmek ya da karalamak değil", onun nasıl bir süreçte yaygınlaştığını ve nasıl bir "ideolojik hegemonya çerçevesinde" değerlendirildiğini anlamaktır (Özbek, 1991: 212).

KAYNAKÇA

- Adlı, A. ve Dağdeviren, M. (Nisan 2017), "Yeni Şeyler Konusunda Cahil Kalma Hakkımı kullanıyorum", <https://www.nadirkita.com/musa-dagdeviren-roportaji-blog5.html>, erişim tarihi: 10 Ağustos 2019.
- Ahıska, M. ve Yenal, Z. (2006), *Aradığınız Kişiy Şu An Ulaşılamıyor: Türkiye'de Hayat Tarzı Temsilleri, 1980-2005*, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.
- Altan, Ç. (14 Mayıs 1981), "Kebapçı bollugundan sanatçı bolluguna geçmeliyiz ki...", *Milliyet*.
- Arpad, B. (6 Mart 1990), "Hesaplaşma", *Cumhuriyet*.
- Boysan, A. (1991), *İstanbul Esintileri*, İstanbul: Bas Yayınları.
- Bozdoğan, S. (1998), "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), N. Elhüseyni (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 118-135.
- Dağdeviren, M. (2005), "Kebapçı", *Yemek ve Kültür*, sayı 2.
- Dorsay, A. (13 Mart 1982), "Ağız Tadıyla Kebapçılığı aileden benimseyen Bozanguları ve kebabın alası", *Cumhuriyet*.
- (9 Şubat 1985), "Beyoğlu... Beyoğlu...: 7", *Cumhuriyet*.
- Eksen, İ. (2003), *Kebapistanbul*, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Ergönültaş, E. (Mayıs 1979), "Orhan Gencebay'dan Ferdi Tayfur'a 'Minibüs Müziği'", *Sanat Emeği*, cilt 15, sayı 3, s. 5-22.
- (Ekim 1980), "Arabesk Olayı", *Milliyet Sanat Dergisi*, s. 16-17.
- Farooqi, S. (2018), "Before Döner: 'Fast Food' in Pre-Tanzimat İstanbul", *From Kebab to Çevapçici: Foodways in (Post-) Ottoman Europe*, A. Blaszczyk ve S. Rohdewald (der.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 107-123.
- Genç, M. (2013), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Hızlan, D. (4 Şubat 1982), "Sanat Edebiyat: Ömür Biter Yol Bitmez", *Cumhuriyet*.
- İşin, M. (2017), "Döner Kebabın Geçmişi", *Osmanlı'da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü*, M.B. Zülfikar-Aydın ve R. Aydın (der.), İstanbul: Mahya Yayınları, s. 357-362.
- İlhan, A. (1991), *Aydınlar Savaşı*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Jeter, Clay (28 Eylül 2018), *Chef's Table* [TV belgeseli, 5. sezon, 2. Bölüm], <https://www.netflix.com/>, erişim tarihi: 3 Ağustos 2019.
- Kemal, M. (6 Aralık 1981), "İskender Kebabı", *Cumhuriyet*.
- Kozanoğlu, C. (1992), *Cıralı İmaj Devri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçük, K. (20 Mart 1984), "Süreyya'nın ölümü ile bir devir kapanmış oldu", *Cumhuriyet*.
- Lévi-Strauss, Claude (1965), "Le triangle culinaire", *L'Arc*, sayı 26, s. 19-29.
- Onaran, B. (2015), *Mutfak Tarih*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Orhun, C. (30 Aralık 1984), "Yemek Sanatı: Gar Restaurant", *Milliyet*.
- (21 Temmuz 1985), "Yemek Sanatı: Terrace", *Milliyet*.
- Özbek, M. (1991), *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul: İletişim.
- (1998), "Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.), N. Elhüseyni (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 168-187.
- Pekşen, Y. ve Uyar, T. (23 Temmuz 1983), "Gündelikçiyle aynı parayı kazanıyorum", *Cumhuriyet*.
- Pişkin, N. (2007), "Seyahatnamelerden Seçmeler 2: Kebap ve Kebapçı", *Yemek ve Kültür*.
- Selçuk, İ. (19 Eylül 1981), "Pencere: Kader Yolu...?", *Cumhuriyet*.
- Soydan, E. (2015), "Televizyonun Arabesk Müziğin Soylulaşmasındaki Rolü", *Marmara İletişim Dergisi*, sayı 23, s. 61-73.
- Tekelioğlu, O. (10 Temmuz 2010), "Arabesk Dönmüyor, 'Soylulaşıyor'", *Radikal* 2.
- Uluengin, H. (10 Şubat 1985), "Kebapçı ile lokantanın farkı", *Cumhuriyet*.
- Uyar, T. (1985), *Günlerin Tortusu*, İstanbul: Ada Yayınları.

1930'lu Yıllarda İstanbul'daki Yeni Evlerde Yaşam Deneyimi*

CEREN LORDOĞLU

Sevgili Hocam Meral Özbek'i 1990'lı yılların ikinci yarısında öğrencisi olduğum Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde tanıdım. O yıllarda fakülte yerleşkesi olarak Beşiktaş sahilindeki iki bina kullanılmaktaydı. Hayal ettiğimiz üniversite kampüsünden hayli farklıydı. Dolayısıyla bulduğumuz mekânın sınırlılıkları içinde öğretim üyelerinin bize karşı tavırları ve bilgiyle tutkulu ilişkileri, bizi üniversitede olduğumuza ikna eden yegâne unsurdu dersem abartmış olmam. Meral Hoca'nın ders anlatırken duyduğu heyecan, sanırım benim gibi tüm öğrencilerini büyülüyordu. Bir yandan anlattığı konuyu kaçırmamaya çalışırken, diğer yandan da mavi kolyesiyle gözleri arasındaki uyuma aklımın takıldığını, sigarayı nasıl öyle ince sarabildiğini düşündüğümü çok iyi hatırlıyorum. Biz bunları düşünürken, O kim bilir konuyu hangi bağlantılarla, ince detaylarla öğreterek daha iyi anlatmanın peşindeydi. Verdiği derslerin, danışmanlıkların öğrenciler üzerindeki etkisini, bu derlemede olan ve olmayan pek çok öğrencisinin sosyal bilime olan tutkuları üzerinden takip etmek mümkün. Benim de bugün ağırlıkla kent, mekân, toplumsal

(*) Bu yazının taslağını okuyup öneri geliştiren, cömert eleştirilerde bulunan, katkı sunan ve her daim cesaretlendiren Ebru Aykut, Selcen Coşkun, Tülin Ural ve Besime Şen'e çok teşekkür ederim.

Giriş

Bu yazı ile incelediğim kaynaklar çerçevesinde, mekân ve sosyal yaşam arasındaki karşılıklı kurucu ilişkiye dikkat çekecek bir değerlendirme yapmayı amaçlıyorum. 1930'lu yıllarda İstanbul'da yeni konut tiplerinin yaygınlaşması ile birlikte bu yerler, yaşayanlar açısından itirazsız uyum sağlanan mekânlar mı oldu? Evleri kendilerine göre uyumlandırma çabaları olmadı mı? Yaşayanlar alışkanlıklarını, geçmişle olan bağlarını yeni evlerde korumaya yönelik düzenlemeler yaptılar mı? Yaşayanların bu yeni evlerde mekânla ilgili deneyimleri, yeni evlerine kendilerini nasıl uyumlandırıdıkları, aynı zamanda yaşadıkları evleri de kendi yaşamlarına nasıl uydurdıkları, incelemenin merkezine aldığım sorular oldu.

Yazıyı 1930'lu yıllarda İstanbul'daki yeni evler üzerine yazılanlarla sınırlandırdım. Bunun sebebi, dönemin konut istatistiklerine göre 1930-1940 arasındaki yılların, İstanbul'da en fazla konutun inşa edildiği dönem olmasıdır (Özakbaş, 2015: 300). Yazının temel sorusunun yanıtını araştırmanın yollarından biri (ve belki de en etkili) elbette o dönem yaşayanlar ile gerçekleştirilecek sözlü tarih çalışması ya da kişisel arşivlerin incelenmesi ile mümkün olabilirdi. Ancak ne yazık ki dönemin tanıklarına ulaşmakta geciktik. Daha geniş ve detaylı bir çalışmanın ürünü olabilecek kapsamlı bir sosyal tarih incelemesi ise bu yazının sınırlarını aşan bir çalışma olur. Bu sebeplerle ikincil kaynakları kullandım. 1931-1940 yılları arasında *Mimar* dergisinde yayımlanan yazıları taradım. Bununla birlikte bu dönemi ele alan lisansüstü tezlerden¹ yararlandım. Sı-

1 Deniz Dokgöz'ün "Karikatürün Hedef Nesnesi Olarak Mimarlığın 'Kübik Ev' Üzerinden Eleştirisi" adlı doktora tezi, Umut Şumnu'nun "Between Being and Becoming: Identity, Question of Foreignness, and the Case of Turkish House" adlı doktora tezi, Nilgün Fehim Kennedy'nin "A Comparison Between Women Living in Traditional Turkish Houses and Women Living in Apartments in Historical Context" adlı yüksek lisans tezi.

nırlı sayıda romanı, karakterlerin mekân deneyimlerine odaklanarak okuyup, örnek alıntılar aktardım. Ele aldığım metinler arasında mekân ve sosyal yaşamın karşılıklı kurucu ilişkisine deneyim üzerinden bakarak, aralarındaki ortaklıkları görünürlüğe çıkarmaya çalıştım.

Deneyim mekânı olarak “ev”

Ev sosyal ve mekânsal anlamak için zengin bir alandır. Ancak kapıyı açıp içeri bakmaya başladık.

– Mona Domosh (1998)

“Ev”in deneyim mekânı olarak irdelenmesi, bu çokkatmanlı fenomeni hangi alanlarla ilişkisi üzerinden ele alacağımızla yakından ilgilidir. Bu açıdan öncelikle “Ev”i hangi kavramlarla ilişkili düşündüğümü açıklamalıyım.

Ev üzerine yazan pek çok araştırmacı, Gaston Bachelard’ın (2013) etkileyici sözlerine değinmeden geçemez: “Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşamında yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden hem ruhtur. İnsan varlığının ilk evrenidir... Çünkü evimiz bizim dünya köşemizdir. Bizim –sık sık yinelenildiği gibi– ilk evrenimizdir. Ev gerçek bir kozmostur. Sözcüğü tam anlamıyla kapsayan bir kozmos. İçtenlikle bakıldığında en yalın ev bile güzel değil midir?” (Bachelard, 2013: 37) Bunun en önemli sebeplerinden biri de Bachelard’ın evi sadece fiziksel bir mekân olarak değil, ilişkisel bir kavram ve süreç olarak değerlendirmeye yönelten ifadeleridir. Bu yaklaşımın yanı sıra evi konut, yer ve mekân kavramlarından bağımsız ele almak da mümkün değil. Doreen Massey gibi coğrafyacıların ele aldığı şekliyle ilişkisel mekân yaklaşımı bu yazı için de yol gösterici oldu. Massey, mekânı farklı dinamik ve karşılıklı ilişkilerin ortak ürünü olarak görüp, çoklu bir mekân anlayışı önerir. Bu karşılıklı ilişki-

lerin mekânı biçimlendirdiğini düşünür. Mekân bu yaklaşıma göre çoğul, heterojen ve bitmeyen bir inşa sürecindedir (Massey, 1994). Alison Blunt, evle ilgili tarifine bu yaklaşımı şöyle yansıtır: “Ev hem maddi hem de duygusal mekândır; gündelik hayat pratikleri, deneyimler, sosyal ilişkiler, hatıralar ve duygularla şekillenir” (Blunt, 2005: 506). Nippert-Eng’e göre “Ev, ailemizin varlığının öngörülebilir sürekliliğini ve kim olduğumuzun kaydını uzun zamandır tutan (ve pek bağışlayıcı olmayan) belleğini aradığımız yerdir. Kendimizi, geçmiş, şimdiyi ve geleceği her şeyimizle en fazla nakşetmek istediğimiz yerdir” (Nippert-Eng’den aktaran Lupton, 2002). Iris Marion Young (2005) ise ev kurmayı, nesnelere anlam kazandırmak, onları mekânda sahiplerinin gündelik yaşamlarını destekler biçimde yerleştirmek ve anlamlarıyla birlikte korumak olarak ele alır. Bu tanımlamalar, evin dört duvardan çok öte, deneyimlerimiz, benliğimiz ve duygularımızla yakından ilişkili bir olgu olduğuna işaret eder. Yani ev basitçe var olamaz, zamanla yapılır (Blunt, 2006). Objeler, eşyalar da bu yapıma sürecinde önemli role sahiptirler.

Evin bir deneyim mekânı olarak ele alınması konusunda, kültürel antropologlardan Daniel Miller’a (2001) göre, insanlar içinde bulundukları koşullar çerçevesinde “evlerini kendilerine uyumlamakta” (*accommodating the home*) ve/veya benzer bir şekilde maruz kaldıkları mekânsal kısıtlamalardan ötürü “kendilerini evlerine uyumlamak” (*accommodating to the home*) durumunda kalmaktadırlar. Miller, insan ve ev arasındaki ilişkide bir karşılıklılık bulmaktadır. Bu durumda evin anlamı yerel herhangi bir kültürün sınırlarının ötesine geçerek kişiden kişiye değişebildiği gibi, kimliğin ve benliğin oluşumu ile paralellüğünden dolayı aynı kişi için farklı zamanlarda da değişiklik gösterebilmektedir. Ayrıca, Miller’ın da Bachelard’ı takip eder şekilde belirttiği gibi “ev”, bir nesne olarak algılanmanın ötesinde, içinde bulunduğumuz bir süreç olarak ele alınabilir (Miller, 2002). Miller, aynı Massey gibi, ilişkisellik yaklaşımından ilerleyerek “evi kendine uyumlamak” ve “kendini eve uyumlamak” başlıkları altında maddi kültüre ve evdeki nesne-

lere odaklanmış, insanların farklı sebeplerle evlerinde yaptıkları değişikliklerin; satın aldıkları, anlam yükledikleri, geride bıraktıkları, sakladıkları nesne ve eşyaların; o evde yaşayanların, komşularının, hatta içinde bulundukları toplumun dışavurumu, değişimi ve gelişiminde önemli bir etken olduğunu göstermiştir. Ona göre, bu özel dünyalara erişilebildikçe toplumun bütün olarak algılanabilmesi ve sıradan kabul edilen değerlerin aslında nasıl da karmaşık ilişkilerden meydana gelebileceğinin kavranması kolaylaşır. Dolayısı ile nesneler, bulundukları evlerdeki yaşantıların çözümlenebilmesi için sıklıkla kullanılan araçlara dönüşürler (Miller, 2002). Miller'ın bu yaklaşımı, eve ve evdeki nesnelere, yaşanan değişimi anlamak konusunda çok önemli bir kaynak olarak işaret eder.

Evi bir deneyim mekânı olarak ele alan bu yazarların yaklaşımından esinlenerek, İstanbul'da 1930'lu yıllardaki yeni evlere ve buradaki yeniliklere bakacak olursak şu sorular da kaçınılmaz olur: Yüksek katlı (kimi) asansörsüz apartmanlar, ince duvarlar, planları değişmiş ve küçülmüş evler gündelik yaşamın hemen itirazsız parçaları mı oldular? Batılılaşma uğruna ev tüm geçmişten vazgeçilen bir yer mi oldu? Yaşayanlar, yeni evi eşyalarla ve kimi mimari öğelerle kendilerine nasıl uydurdular? Bu çalışma için incelediğim metinlerden anlıyorum ki bu soruların yanıtları, farklı nedenlerle de olsa dönemin mimarları, bürokratları, edebiyatçıları, karikatürcüleri tarafından da aranmıştır:

Büyük yurt içinde adeta yurtsuz ve yuvasız kaldık gibi... Eski evlerimizi yıkıcılara sattık. Ve onlar bizim ailemizin tarihini teşkil eden, acı ve tatlı günlerimizi içinde toplayan ve yaşatan eski binayı gözümüzün önünde çatır çatır yıktılar, bizi hayatta bir serseri gibi bıraktılar. Belki modern apartmanlara taşındık. Belki bugün o eski çıplak tahta döşemeli odalarımızın yerine yumuşak tüylü halılar serili salonlarımız var. Fakat bu bizim için bir ocak değil, bir "ev" değil (Yalçın'dan aktaran Dokgöz, 2012).

Şimdi 1930'lu yıllarda evle ilgili yazılanları ve eleştirel çalışmaları bağlamına oturtabilmek için erken Cumhuriyet dö-

neminde ülkenin ekonomik, sosyal ve siyasal iklimine ve buna bağlı mimari tartışmalarına, bunların kaynaklandığı düşün dünyasına kısaca bakalım.

Erken Cumhuriyet döneminde “ev”in ele alınışı

Cumhuriyet’in ilk yıllarında, arka arkaya yaşanan ve uzun yıllar süren savaşlardan ötürü Türkiye’nin neredeyse tüm iktisadi altyapısı zayıflamıştı. Sanayi alanında sağlanacak ekonomik gelişme için yeterli, deneyimli ve bilgili bir işgücü yoktu. 1930’lu yıllarda Türkiye, devletin kontrolü altında bir kapitalizmle yerli bir sanayinin ve girişimci sınıfının oluşturulması şeklinde bir ekonomik yön izledi ve devleti iktisadî alanda son derece etkin kılan devletçilik anlayışını benimsedi. Bu döneme siyasi açıdan baktığımızda da 1920’lerin görece liberal havasının yerine politik ve ideolojik olarak daha otoriter ve merkezîyetçi bir anlayışın öne çıktığını ve on beş yıl sürecek tek parti döneminin başladığını görürüz. Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye’si’nin modernlik anlayışı Osmanlı’dakinden keskin biçimde ayrışıyor; Osmanlı’daki Batılılaşmayı yapmacık, yüzeysel ve yoz buluyordu. Osmanlı Batılılaşması millî içerikten yoksun ve denetlenmeyen bir süreç olarak görülürken, Cumhuriyet, merkezî devletin denetimi altında planlanan bir model önermekte, kendi Batılılaşma anlayışını millî bir içerik ile bütünleştirmekteydi (Bozarslan, 2013: 281; Ural, 2019: 146-149).

Batılılaşma modelinin önemli hedeflerinden biri de yeni ve modern bir ev içi kültürü oluşturmaktı (Bozdoğan, 2008). Aslında bu sayede ilk kez “ev” kavramının modern mimarlık ile kullanılmaya başlandığını görüyoruz. “Ev” asrileşecek kültürel alanlardan biri olarak merkezî bir rol oynamaktaydı (Navaro-Yaşın, 2000: 52). Sibel Bozdoğan’ın ifadesiyle “1930’lar boyunca, “modern” ve “asri” kelimeleri eşanlamlıymış gibi, modern ev ve apartmanlardaki yeni yaşama kültürünün her tür yeniliğini, ilericiliğini ve arzulanır özelliklerini adlandırmak için kullanılmıştır” (2008: 214). Ev tek başına bir mimari tasarım olarak değil, çalışan koca ve baba, eğitimli eş ve anne ile onların sağlıklı ço-

cuk ya da çocuklarından oluşan çekirdek ailenin modern yaşamlarının şekillendiği yer olarak ele alınıyordu (Bozdoğan, 2008). Bu noktada Tanzimat'ın "alafranga eviyle", Cumhuriyet'in modern evi arasında önemli bir farklılık vardır. İdeolojik bağlamı ile Cumhuriyet, inşa etmek istediği bu yeni "alafranga" eve daha kuvvetli bir simgesel değer yüklemişti (İnci, 2003: 175).

Erken cumhuriyet döneminde evle ilgili çalışmalarda iki belirgin sınırlılık karşımıza çıkar. Birincisi, evle sosyal yaşam arasındaki karşılıklı kurucu ilişkiye tarihi bir yeniden okuma ile bakan çalışmaların azlığı, diğeri de konut mimarisindeki değişimlerin tümüyle iktidar eliyle gerçekleştiğine dair hâkim değerlendirmeye itirazı olan, yaşayanların faillğine yönelik eleştirel yaklaşımların kısıtlılığıdır. Oysa dönemin yeni konutlarıyla ilgili yazılanlara baktığımızda, dönemin hiç de tek sesli olmadığını gösterecek şekilde, yaşanan değişim karşısında farklı cephelerden (mimarlar, bürokratlar, yazarlar, sanatçılar...) itirazları duymak mümkün. Elbette itirazların milli-muhafazakâr bir bakış açısından kaynaklı, (dönemin ifadesiyle) Batı "dejenerasyonu"na yönelik olup olmadığını, dönemin siyasi iklimini ve bu itirazların, tanıklıkların toplumun hangi kesiminden geldiğini ve de bu kişilerin birincil tanıklar olmadığını (yani yaşayanların kendi dolaysız anlatımlarına dayanılmadığını) akılda tutarak değerlendirmek gerekiyor.

Bu bağlamda, incelediğim metinlerin önemli bir kısmı Cumhuriyet dönemi mimarlarına ait. Onlar da Cumhuriyet liderlerinin modernliği ele alışına paralel şekilde uluslararası anlamaları olmayan bir modernizm istiyorlar; "modern" olanı "milli" olanla uzlaştırmaya yönelik büyük bir çaba içindeler. Bozdoğan bu durumu şu sözlerle ifade ediyor:

Türkiye'de ulus ile devletin çakıştığı bir ideolojik ortamda, kültür ile medeniyet, ya da milli ile beynelmilel mimari arasında hiçbir çelişki olmamalı, Kemalizmin iki temel doktrini, yani kültürel öz düşüncesine dayanan bir milliyetçilik ile aydınlanmacı ve evrenselci bir pozitivizm, modern evde uzlaşmalıdır. Ancak bu totolojik önermelerle mümkün olabilir. Ya Abi-

din Mortaş'ın dediği gibi modern ev, bulunduğu memleketin yaşıyış, iklim ve adetlerini yansıtacağı için doğal olarak millidir, ya da Türk Evi'ni Avrupa'da Le Corbusier ve Frank Lloyd Wright aracılığıyla keşfettiğini söyleyen Sedad Hakkı Eldem'in dediği gibi, Türk evi hafifliği, konstrüksiyonu, kullanışı ile zaten modernidir (Bozdoğan, 2008: 346).

Öte yandan dönemin mimari değişimi üzerine yazılanlarda, çoğunlukla iktidarın belirleyiciliğine vurgu yapan bir anlatımla karşılaşırız. Yeni konutlara geçenlerin ya da geçme özlemi içinde olanların seslerini doğrudan duyabildiğimiz çalışmaya pek rastlamayız. Özellikle toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan,² geçim zorluğu içinde olup konut bulma sıkıntısı çekenlerin, yaşadıkları yeni evlerle³ ilgili anlatımlarına rastlamak mümkün değildir. Uğur Tanyeli bu duruma ilişkin şu tespiti yapar:

Fiziksel çevre ve mimariyi siyasal iktidar örüntülerine ve iktidar pratiklerine sıkıca bağımlı tahayyül etme alışkanlığı geliştirmiş bir historiyoğrafik gelenekte bu olağandır... Fiziksel çevre, toplumsalın ta kendisi olarak değil, iktidarı elde bulunduranların egemenliğinde bir alan olarak düşünülür. Türk tarih yazımında bu iktidarın çeşitli biçimlerde tezahür ettiğine inanılır. Çoğunlukla doğrudan doğruya siyasal iktidardır fiziksellğe egemen olan. Ancak, mimarın mesleki iktidarı veya uzmanın teknik iktidarı da pekâlâ aynı oranda muktedir sayılabilir. Kentsel çevre üretimine muktedir olsun olmasın herkesin iradi ve/veya gayri iradi eylemleriyle, fiziksel ve/veya zihni etkinlikleriyle katıldığı akla getirilmez (Tanyeli, 2010: 270).

Tanyeli'nin sözünü ettiği gibi sadece mimarların ve uzmanların ne düşündüğünü değil; yaşayanların yerleştikleri bu yeni evleri kendilerine uyumlamak, kendilerini buralara uyumla-

2 Martin Wagner'in toplumdaki bu farklı kesimleri ve konut ihtiyacını vurgulayan ifadesi durumu özetler: "Türk şehirlerinde yapılan yeni ikametgâh binaları şehir halkının darlık içinde yaşayan % 80 oranındaki kısmı için değil, daha müreffeh bir halde bulunan % 6'sı içindir" (1938: 85).

3 Burada özellikle gecekondu dışındaki konut türleri kastedilmiştir. Örneğin kira evleri, kira odaları, toplu konutlar, işçi evleri...

mak için neler yaptıklarını anlamak da önemlidir. Bu bağlamda, yukarıda Miller'ın (2002) ifadesine paralel olarak evle ilgili deneyimler üzerinden keşfedeceğimiz ortaklıklar bize hem dönem yaşamı hakkında farklı ipuçları hem de mekân ve sosyal yaşam arasındaki karşılıklı ilişkinin katmanlı haline bakabilme imkânını sağlayabilir.

Roman üzerinden yeni evlerdeki deneyimleri anlama imkânları

İstanbul'da 1930'lu yıllardaki konut türlerini İhsan Bilgin (1996) şöyle sıralar: Sıra ev, apartman, banliyö evi. İnci Aslanoglu'na (2010) göre de az örneği olan toplu konut dışında bir ya da iki katlı tek konut ve apartmanlar, dönem mimarisinde hâkim türdür. Aynı dönemde birbirinden farklı konut tiplerini bir arada gördüğümüz İstanbul'da, 1930'lar boyunca, modern ev ve apartmanlardaki yaşam, her tür yeniliği ve ilericiyi temsil etmekteydi. Bu noktada varlıklı geniş ailelerin yaşadığı konak, yeni evin karşıtı olarak görülüyordu (Bozdoğan, 2008; Duben ve Behar, 1998). Ev ve eve ilişkin konular, özellikle de geleneksel ve modern ikiliğini mekânsal temsiller üzerinden ele almak, dönem yazarlarınca romanlarda da işlenmiştir.

Romanın, bir toplumun geçirdiği değişimleri mekânla ilişkili tariflerini takip etmemiz için verimli bir malzeme sunduğunu düşünürsek, evle ilgili yapılan tasvirler bize dönemin yaşayanlarının evle ilgili deneyimleri hakkında bilgi sağlayabilir. Ancak edebiyatı hayatın doğrudan bir yansıması gibi değerlendirmeden, yazarların zihninin bir ürünü olduğunu elbette akılda tutmak gerekiyor. Erken Cumhuriyet döneminin siyasi ve kültürel ikliminden söz ederken anlattıklarımıza paralel olarak, Türk romanı için toplumsal sorunlar birincil dereceden konular olarak kullanılır. Yazarlar kendilerini bu sorunlara yanıt arayan aydınlar olarak görürler (İnci, 2003: 11). Handan İnci, Türk romanında evin, özellikle de konak ve apartman bağlamında, toplumdaki kültürel ve sosyal değişimleri takip edebilmek açısından önemli ipuçları sağladığından söz eder. Ro-

manlarda bu farklı konut tipine geçiş, sadece bir fizik mekân değişikliği olarak değil, konut tipleri ile özdeşleştirilen zihniyet, kültür ve dünya görüşlerinde de değişiklik gerçekleştirmek şeklinde de ele alınmaktadır (İnci, 2003: 13).

Tam da bu noktada hatırlatmamız gerekir ki bu yazının peşinde olduğu soru romanda eve hangi sembolik anlamların yüklendiği değil, doğrudan karakterlerin anlatımında evle-mekânla ilgili tasvirler üzerinden, bu evlere nasıl uyumlanıldığının ya da uyumlanılamadığının ipuçlarını yakalayabilmektir. Dağılan, ekonomik gücünü kaybeden Osmanlı İmparatorluğu'nun, giderek yoksullaşan İstanbul'daki konak sakinleri ve bu ailelerin konaklardan ayrılırkenki dramlarını anlatan pek çok roman vardır. Bunlardan, Münevver Ayaşlı'nın *Pertev Bey'in üç Kızı* (1968/2014) romanında konak yaşamından ekonomik zorluklar nedeniyle ayrılmak zorunda kalan bir ailenin farklı bir mahalle ve eve geçtiklerinde misafir ağırlayamama halini ve mahcubiyetine, evi küçük bularak yadırgadıklarına, karakterin anlatımından tanık oluruz:

Buyurun fakat vallahi misafir odamız bile yok, bizim bir oturma odamız var, rahatsız zevcim orada oturuyor, çocuklar orada ders çalışıyorlar, Selminciğim'in piyanosu orada, canım Selminciğim babasını, kardeşlerini rahatsız etmesin diye o kadar sevdiği piyanosunu bile almıyor (Ayaşlı, 2014: 59).

Konakta yaşayan ailelerin daha küçük evlere geçmeleriyle, yoksullaşmalarıyla birlikte pek çok eşyadan ve aile yadigarından da vazgeçmeleri Mahmut Yesari'nin *Tipi Dindi* (1933/2017) romanında detaylı olarak işlenmiştir. Burada bir yandan yaşanan ekonomik sıkıntılardan ötürü eşyalardan vazgeçiş, diğer yandan da metrekare olarak küçülen yeni evlere eski eşyaları sığdıramamak dikkat çekmektedir. Romanda karakterlerin eşya ile kurdukları duygusal bağa da vurgu yapılmaktadır:

Mzzehher'in beğendiği evi gezdim; dört odalı, kutu gibi, şirin bir ev...Fakat bizim eşyaların yarısının sığacağı şüpheli... Mzzehher'in satmamak istediği hantal, eski biçim konsol, taş-

lıktaki vestiyer, yemek odasındaki büfe, on iki kişilik sofra, o evin kapısından zor girer. (Yesari, 2017: 94)

Erken Cumhuriyet döneminde ev, roman karakterlerinin ifadelerinde bir yandan Batılılaşmanın, asrileşmenin gereği olarak ele alınırken; bir yandan da Bozdoğan'ın yukarıda sözünü ettiği gibi Batılılaşmaya duyulan hevesin eleştirilir olmasıyla yazarların da olay örgüsüne böylece dahil ettikleri bir tema halini alır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu da *Ankara* (1934/1981) romanındaki ev tasviri ile bu eleştirel üslubu yansıtır:

Hakkı Bey, her hususta olduğu gibi ev hususunda da herkesten bir parça daha ileriye gidip, aleme, kübiğin ilk örneklerini gösterdi. Köşeleri baştan başa camlı, kapıları lakeden ve tavvanları gizli elektrik enstallasyonlarına göre oyuk binaların ilki Hakkı Beyin evi oldu. Selma Hanımın kocası, bundan, gizli bir iftihar duymaktadır. Hele Berlin'in veya Paris'in son mobilya sergi kataloglarındaki eşya resimlerine göre döşenmiş odalarını, salonlarını herkese ilk gösterdiği günler, adeta, bayramlıklarıyla sevinen bir çocuk gibiydi. Birer dışı sandalyesini andıran koltuklar, birer ameliyat masasına benziyen sedirler, bir otomobil içi gibi kanepeler, sekiz köşeli masalar, eski zahire ambarlarından hiç farkı olmayan büfeler, dresuvarlar [vitrinler] ve nihayet, bütün bunların üzerlerine serpilmiş duran birtakım acayip, korkunç ve ihtilaçlı biblolar; çıplak duvar, çıplak yer... ve hepsinin üstünde soğuk bir klinik parıltısı... (Karaosmanoğlu, 1981: 124-125)

Özetle, bu dönem romanında yeni evler bir yandan modern ve Batılı yaşamın önemli unsurları olarak ele alınırken, diğer yandan da küçülen metrekareler, değişen eşyalarla uyumlanmaya çalışılan mekânlar olarak tarif edilmiştir.

Yeni evlerdeki deneyimleri aktaran mimar yazarlar

Dönemin mimari üslubu, yeni konutlarla ilgili tartışmalar hakkında bilgi edinebileceğimiz *Mimar-Arkitekt* dergisi bu yazı için

ele aldığım bir başka kaynak. Dergi önce *Mimar* (1931-1936), ardından *Arkitekt* (1936-2006) adı ile yayımlanır, 505'e ulaşan sayısı ile hem mimarlık dergiciliğinin hem de genel olarak periyodik yayımcılık girişiminin Türkiye'deki en uzun soluklu örneklerinden kabul edilir. Dergi, o dönem inşa edilmiş konutların plan ve fotoğrafları ile birlikte bulundukları semtleri de görebileceğimiz zengin bir görsel malzeme sunar. Yazar-mimarlar⁴ çoğunlukla evlerin biçim, malzeme ve tasarımından söz ederler. Incelediğim dönemde dergideki yazılar mimar yazarlarının görüşlerini taşır, ancak yaşayanların şikâyet ya da memnuniyetlerini ifade ettikleri özel bir bölüm yoktur. Bu anlamda yaşayanların-kullanıcıların birincil ağızdan deneyimlerini duyuramayız. *Mimar* dergisinin konu edindiği evler için 1930'lu yıllara ait yazılarda şu isimlendirmeleri görürüz: Villa, yalı, teras ev, geleneksel ahşap evler, kübik ev, bahçeli ev. Bu isimlendirmeler dışında bir de karşımıza "kira evi" kategorisi çıkar. Çokkatlı konut üretiminde, toplumun varsıl kesiminin apartman yaptırdıkları ve gelir elde etmek için de daireleri kiraya verdikleri gözlenir. Bu konutlar "kira evi" olarak adlandırılır (Görgülü, 2016). 1965 yılında yürürlüğe giren Kat Mülkiyet Kanunu'na kadar apartmanlar tek bir kişiye aitti. Çokkatlı apartman tarzı dışında, özellikle *Mimar* dergisindeki bazı yazılarda, müstakil evlerin de alt katlarının kira için istendiğine ve buna göre tasarlandığını görürüz. Evler tasarlanırken, gelir elde etmek üzere, kiraya verilecek olan kısımların farklı bir aile ile oturma fikrine göre düşünülmesi ve buna bağlı mahremiyete ilişkin mimari düzenlemeler yapılması olası görünüyor: "Bu evin projesi, üst ve bodrum katları yapı sahibi tarafından işgal edilmek, zemin katı da icabında müstakilen kiraya verilmek üzere tanzim edilmiştir" (*Mimar* Abidin, 1933).

Dergide tanıtılan evlerin çoğunlukla toplumun seçkin kesimine ait olduğunu, evlerin isimlendirmelerinden de çıkarabiliriz. Ev sahipleri kendi isimlerini, unvanları ile birlikte eve ver-

4 Dönemin önemli mimarları Sedat Hakkı Eldem, Abidin Mortaş, *Mimar* Vedat (Tek), Zeki Salah, Seyfettin Erkan, Behçet Ünsal, Zeki Sayar dergide yazıyorlar.

mişlerdir.⁵ Bu yeni modern evlerin bulunduğu (Nişantaşı, Maçka, Teşvikiye, Taksim gibi) semtler de geleneksel evlerin bulunduğu mahallelerden ayrılmaktadır.

Modern hayatın ve sosyal statünün önemli bir göstergesi olan bu yeni evlerdeki yaşama ilişkin bilgilendirmeler, dönemin popüler yaşam dergilerinde⁶ halka tanıtılır (İnce-Güney, 2009). *Mimar* dergisinde de modern kentli yaşamın mekânla ilişkisi hakkında bilgilendirici, yönlendirici içerikte yazılar görülebilir:

Apartman hayatı Yirminci asrın hayatıdır. Gelinler, güveyle, babalar ve analarla bir arada yaşanan konak ve köşk devri ölmüştür. İnşası ucuzdur, yer israf edilmez, komşularla temas kolaydır. Sabahleyin iş hayatına karışan aile efradı, daima işlerine yakın yer isterler. Getireceği irat evlerden daha fazladır (Ziya, A., 1931: 14).

Bir yandan modern yaşama uyum ve yeni hane yapısı için apartmanda yaşam güzellemesi yapılırken, diğer yandan da Türk evi planından bütünüyle farklı, çekirdek aileler için düşük maliyetli, tek katlı küçük evler ve bunların planlarına da yer verilir. Kimi zaman bu ev projeleri, apartmanlardan daha uygun bulunur (Yasa Yama, 2009).

Bahçeli müstakil evler memleketimizin, şehrimizin şeraiti hayatıyesine apartmanlardan daha çok uygundur. Bizde nüfus kesafeti azdır; arsa ucuzdur. Bizi apartmanlara sevk eden şey iktisadî düşüncelerden ziyade görenektir. İdeal yaşayış herkes için şübhesiz konforlu, sıhhi ve güzel evlerdedir (Müstakil Evler, 1931).

Üslupların çoğulluğuna, farklı konut tiplerinin biraradalığına karşın, evlerin hepsi de Cumhuriyet'in idealize ettiği yeni Batılı aile hayatını, kültürünü temsil ediyordu. Ancak Bozdo-

5 Mühendis Ata Bey Evi, Kimyager A. Rıza Bey Evi, Belediye Reisi Evi, Mühendis Derviş Bey Apartmanı vb.

6 *Muhit* (1928-1932), *Yedigün* (1933-1950), *Modern Türkiye Mecmuası* (1938-1939) bu dergilerden öne çıkanlarıdır.

ğan'ın ifadesiyle Batılı yaşama duyulan bu hayranlık 1930'ların sonlarında milliyetçi hislerin güç kazanmasıyla birlikte sorunlu hale gelecekti (2008: 223). Murat Balamir'in (1994) yazısında alıntılıdığı, özellikle de apartman yaşamına ilişkin ifadeler bu tepkiye işaret eder:

"Sefertası gibi üstüste dizilmiş dar apartmanlarda oturmak-tansa, dışı sarmaşıklarla kucaklanmış, yemyeşil bir tabiat ortasında yer alan bir evde ömür geçirmek, her şeyin üstünde bir idealdir" (Türkan Baştuğ); "Apartman, köksüzlüğün, geçiciliğin ve adeta bir nevi modern göçebeliliğin, bahçeli evi sehayata ve yurda bağlılığın, kökleşmenin ve devamlılığın sembolüdür" (Vedat Nedim Tör); "Apartmanlarda oturacak halkın terbiye derecesi ve aile görüşleri diğerine uygun olamayacağından, tek ve bahçeli evler tercih edilmelidir" (M. Veli Ata-uz); "Apartman tarzındaki müşterek meskenlerde oturanlar, toprakta çalışma zevkinden mahrum olacakları gibi, mülkiyet hissi de duymazlar; evlerine yurtlarına o derece bağlanmazlar" (Affan Ataçeri); "Ev mukim olma zevkini ve arzusunu verir. Bütün iyi hisler, ağaç, çiçek, bahçe, yeşillik sevmeye ahlakı, meskenin yarattığı ananelerden birkaçıdır. Kira, ancak, mevsimlik hisler telkin edebilir" (Kutay, 1939); "Hakiki Türk karakterine en uygun oturma şekli apartman değil evdir (Eldem, 1946)" (Balamir, 1994: 31).

Bu ifadeler dönemin milliyetçi hislerini barındırmakla birlikte apartmanda yaşayanlar için, yani bu yeni evlerin yaşayanları için taşıdığı kimi güçlüklerle de işaret etmektedir: Betonarme binalar içinde doğadan uzak bir yaşam, farklı ailelerle aynı çatı altında yaşamının zorlukları, küçülen metrekarelere sığma güçlükleri gibi.

Mimari öğelerdeki değişim ve mobilya kullanımı

Toplumsal cinsiyet, evin tahayyülünde ve deneyim mekânı olarak ele alınmasında kilit bir role sahiptir (Blunt ve Dowling, 2006). Mahremiyet, aile ilişkileri, değişen hane yapıları ve ev içi

mekân gibi konular toplumsal cinsiyetten bağımsız ele alınamaz. Bu dönemde yaşanan değişimleri kadınların kamusal alan kullanımındaki artışa ve toplum içinde değişen konumuna paralel olarak ele alan önemli çalışmalar yapılmıştır. Kadınların eğitim, siyaset, hukuk ve gündelik yaşamda erkeklerle eşit haklara sahip olmaya ilişkin uzun yıllardır var olan taleplerinin, Cumhuriyet'in ilanından sonra yapılan çeşitli düzenlemelerle belli ölçülerde karşılanması, kadınların özellikle kamusal alandaki fiziki mevcudiyetine imkân sağlamıştır. Bu da konut planlamasına ve mimari öğelere farklı şekillerde yansır: Haremlik-selamlık ayrımının kalkması, 1934'te İstanbul Belediyesi'nin aldığı bir kararla pencere önlerindeki kafeslerin çıkması, konut içindeki odaların kullanımındaki değişimler, öne çıkan örneklerden sayılabilir.

Değişen hane halkı yapısı, şehrin merkezinde küçülen arsalar, yükselen apartmanlarla, yeni formlar ortaya çıkmıştır. Ancak yine de tamamen bir kopuş yerine, belli öğelerin farklı fonksiyonlar yüklenerek kullanıldığı görülür. Apartmanların plan şemalarında geleneksel Türk konut mekân organizasyonundaki sofa gibi değişmeyen bazı mimari öğeler de vardır (Mutdoğan, 2014). Ancak eski ile yeninin birlikte kullanımının, mimari öğelerden önce, asıl, piyano, karyola, yemek masası, çatal-bıçak gibi ev içi kullanımı olan eşyalarla geleneksel evlere girdiğini biliyoruz.

Geleneksel Türk Evi'nde her oda bir çekirdek ailenin hanesi olacak şekilde bütün fonksiyonları içinde barındırırken, yeni konut yapılarında her oda ayrı bir işleve sahiptir (Aslanoglu, 2010; Kennedy, 1999; Mutdoğan, 2014; Öncel, 2010).

Bu ev yüksek bir memur, meselâ bir daire müdürü için düşünülmüştür – Binaya güzel bir bahçe dahilinden geçilip bir kaç basamak çıktıktan sonra camlı bir kapıdan giriliyor. Karşıdaki büyük kapı salona açılıyor. Sağdaki erkeğin çalışma odasına gider. Burası evin hususî ve sessiz bir köşesidir. Kenardaki küçük karanlık oda fotoğraf içindir. Dışarıda ufak bir garaj var. Evin hizmeti çok kolay, düz ayak bir şekildedir (Sabri, 1933: 240).

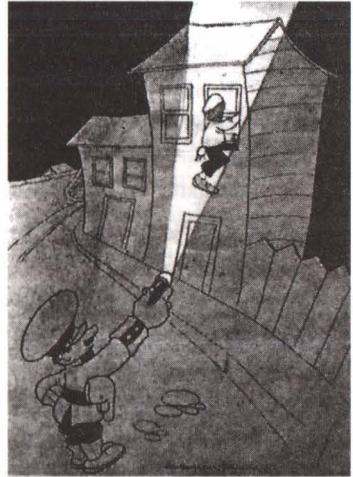
Bu değişim, mobilyaların da kişiyeye özgü seçilmesine olanak tanımıştır (Mutdoğan, 2014). Yatak odasının karyola, yemek odasının masa ile sabitlenmesi, günün farklı zamanlarında eşyaların kaldırılıp fonksiyonlarının değişmesine gerek kalması eşyaların da yaşamı ve mimariyi değiştirmesine sebep olmuştur (Kennedy, 1999). Buna ek olarak yeni evlerde odaların kendilerine ait işlevleri olmasıyla birlikte, mekânda mahremiyetle ilgili bazı düzenlemelere de ihtiyaç duyulur. Yasemin İn-ce'ye (2009) göre daha erken dönem apartmanlaşmadaki cinsiyet rol ve ilişkilerinin gerektirdiğı mahremiyetle ilgili gerçekleştirilmemiş düzenlemelere alınan tepkiler, 1930'lardaki tasarımlara yansır. Mekânları birbirinden ayırma amacı taşıyan hol, antre gibi ara mekânların oluşması sayesinde eve gelen yabancıların evin mahrem sayılan alanlarına geçişi engellenir; ayak-kabıların çıkarıldığı bir mekâna olan ihtiyaç çözölür; hizmetli-ler ile ev sahiplerinin yaşam alanlarının ayrışması sağlanır (İnce-Güney, 2009; Aslanoğlu, 2010). Mahremiyete bağılı bu tür ihtiyaçların dönem mimarlarınca farklı formüllerle çözölmeye çalışılmasını da, yaşayanların mekânı kendilerine uyarlama taleplerinin bir parçası olarak değerlendirebiliriz.

Bu dönem evle ilgili anlatımlarda merkezî role sahip olan mimari türlerden biri de "kübik ev" dir. "Kübik ev" kavramı Batılılaşma ve modern yaşamın bir simgesi olarak ortaya çıkar (Bozdoğan, 2008). Zaman içinde modern ev için yapılan tüm eleştiriler kübik ev kavramı ile özdeşleştirilerek gündeme getirilmiş, adeta kübik ev ve modern mimari örtüşük bir şekilde ele alınmıştır (Dokgöz, 2012). Deniz Dokgöz'ün çalışmasında⁷ karikatürler üzerinden getirilen eleştirilerin mimari formu yadırgama ve benimseyememe ile ilgili olduklarını görüyoruz. Mi-

7 Deniz Dokgöz (2012) Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Faköltesi'nde hazırladığı "Karikatürün Hedef Nesnesi Olarak Mimarlığın 'Kübik Ev' Üzerinden Eleştirisi" adlı doktora tezinde 1930'lardan İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemdeki karikatür dergilerini incelemiştir. Dokgöz'e göre bağımsız, muhalif mizah yayınları olarak karikatür dergileri, modern konutun yaşayanlar üzerindeki algısal boyutunu anlayabilmek açısından önemli bir alan oluşturur. Dokgöz'ün çalışmasında incelediğı karikatürlerde de yeni evler ve mobilya tercihleri ile ilgili eleştirileri barındıran çizimlere sıkça rastlanır.

mar Behçet Ünsal, bir radyo konuşmasında, kübik evin gündelik hayatta modern konutun karikatürleştirilmiş hali için kullanıldığından bahseder ve kübik ev olarak tarif edilen yapıların kötü mimarların elinden çıkmış yapılar olduğundan söz eder. Ancak bunu yaparken, aslında bu yeni evlere geçenlerin tümünden sorunsuz bir yaşama kavuşmadığını, yaşadıkları güçlükleri de dile getirir:

Böyle bir yapının odaları kutu gibidir. Oda diyince hatırına büyük birşey getirmeyiniz. Çünkü bunlara oda değil sefertası gözü demek daha doğrudur. Kirası ucuzdur. Ve öyle uzun boylu mobilyaya lüzum yoktur. Bir kanape iki koltuk kâfi gelmektedir. Bunlar sefertası gözü gibi odaların sıkıntısını unutturmaktadır. Bu sefertası gibi odaya ve şu içinde ancak kımıldanacak kadar küçük mutfaka hizmetçi lazım değildir. Velhasıl böyle bir yuvanın bizim eski hayat yuvasına nazaran ekonomik tarafları da işte bunlardır. Bu ekonomi ile de konfor temin edilecek, işte burası daha acıklıdır. Böyle bir yere misafir gittinizse mevsim de soğuk ise: Aman paltonu çıkarma nezle olursun diyorlar. Şofaj santıral dadıdıdı dedirtmekte evde banyo var fakat yıkanamıyoruz. Biz yine mahalle hamamına gidiyoruz. Sıcak



Polis – Heyyyy... Orada ne yapıyorsun?

Hırsız – Affedersin polis ağabey...

Kübik evlere gire çıka, tersim döndü de kendi evimin kapısını bulamadım.

Kübik evlerin karmaşıklığı vurgusunun eski evler üzerinden sınanması. [Ural, O. (1935). Akbaba, (92), 7; Dokgöz, D. (2012). "Karikatürün Hedef Nesnesi Olarak Mimarlığın 'Kübik Ev' Üzerinden Eleştirisi" (yayımlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir. S. 151'den alıntılanmıştır.]

suyumuz da bir işe yaramıyor, akıyor, ev sahibi sitemlerini yaparken komşudan gelen yüksek perdeden bir müzik sesi sohbetimize mâni olmaktadır. Çünkü komşu ile aralarındaki duvar yarım tuğladır. Bundan başka duvarlarda yağmur sızıntılarının çığnediği kirli desenler vardır. Biraz hızlı yürüseniz



– *Bunak, apartmanın kapısına kadar beni takip etti... İki kelime ile haddini bildirdim.*

– *Defol mu dedin?*

– *Hayır, sekizinci katta otuyorum dedim!*

Apartmanların kat yüksekliği üzerine temellenen bir karikatür. [Gökçe, R. (1935). Akbaba, (101), 6; Dokgöz, D., Agt, s. 163'ten alıntılanmıştır.]

biraz dans etseniz aşağıdaki kiracı şikâyetçidir. Çünkü döşeme en incesinden beton bir döşemedir. Kesilen sıcak su, yanımayan şofaj santral, sefertası gözü odalar ve komşularınızın kulaklarınızda çınlayan kahkahaları. Bu konforda (konfor demeye insanın dili varmıyor) rahat etmek bir tarafa tahammül etmek için bile geniş yürekli ve aldırılmaz olmalıdır. Her akşam Bay iş dönüşü asabidir. Laf söyleyemezsiniz. Günün yorgunluğu ile bir de 95 basamak merdiven çıkıp ta nefes nefese dil dışarda kalınca insan tabii sinirli olur. Kübik apartmanların sahipleri asansör yerini kaybedilmiş saha ve fazla masraf addeylerler. Asansör yuvası yerine bir sefertası gözü eda yerleştirerek daha fazla kira almak onlarca daha çok düşünmeğe değer. Ankara'da hiç bir apartmanda asansör mevcut değildir (Ünsal, 1939).

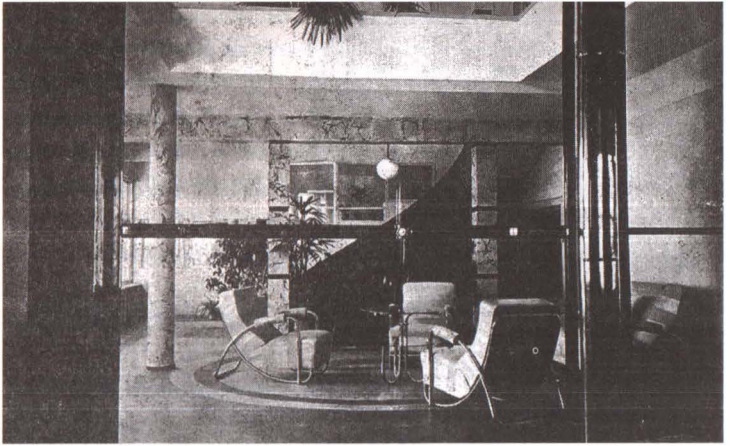
Ünsal'ın anlatımından, yaşayanların yeni mimari öğeleri (banyo, yeni ısıtma vb.) kullanmada teknik yetersizlik ve sorunlarla karşılaştıklarını; ince duvarlar sebebiyle ses yalıtımı problemi yaşadıklarını; kullanılan malzemelerin yeterli konforu sağlamadığını; yüksek ve asansörsüz binalarda oturmanın

güçlükleri ile karşılaştıklarını anlarız. Bu konuşma, 1930'lu yıllarda yaşayanların yeni konutlarda karşılaştıkları sorunları bir ölçüde özetlemesi açısından aydınlatıcıdır. Elbette toplumun daha varlıklı kesimlerinin, bahsedilen bu sorunların tümüne maddi imkânları nispetinde çözümler geliştirmiş olmaları muhtemeldir. W. Sperco, *Yüzyılın Başında İstanbul* adlı kitabında (1989) Taksim'de apartman yaptıran bir kadının daha önce yaşadığı eski eve ilişkin düşüncelerini şöyle aktarır:

Boğaziçi'ndeki rutubetli, farelerin cirit attığı viran sarayımızı büyük bir zevkle terk ettim ve bu küçücük evimde çok rahatım. Orada yalımızın muhteşem tavanlarının altında şimdi tütün balyalarını depoluyorlar. Söylendiğine göre çatlakların arasından esen buz gibi rüzgardan etkilenmiyorlarmış. Bana gelince, mangalın yanında pinekleyeceğime ya da on ikiye on dört metre genişliğinde, duvarları mermer ve yaldızlı lambriplerle kaplı bir salonda donacağıma, radyatörün yanında radyo dinliyor, telefonu kullanıyor, asansöre biniyorum (Sperco'dan aktaran İnci, 2003: 53).

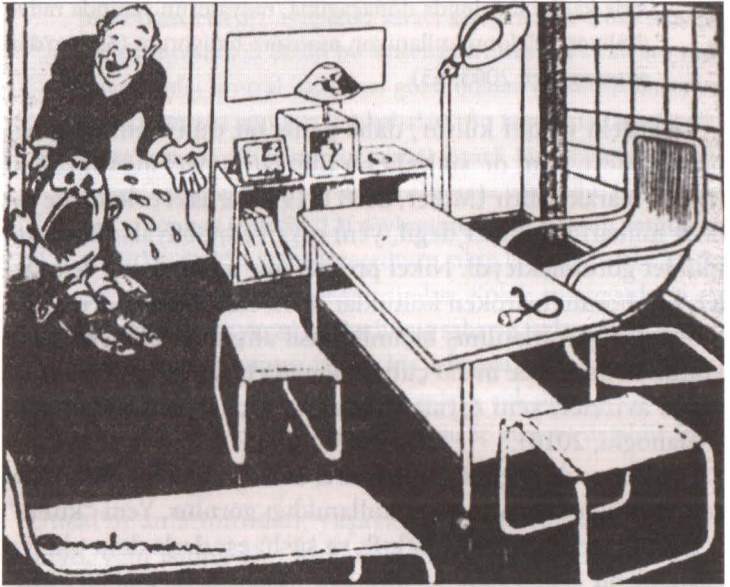
Evlerdeki maddi kültür, daha geniş bir dünyanın hem benimsenmesi, hem de sıklıkla bu dünyanın özel alanımızdaki temsili olarak belirir (Miller, 2001). 1930'lardaki evlerde de sadece mimari yenilikler değil, yeni eşya ve mobilyalarda da yenilikler görülmekteydi. Nikel profilli lake masa, dolap ve büfeler, tüp borulu maroken koltuklar, üstü cam, metal boru ayaklı masalar, yuvarlatılmış biçimli masif ahşaptan büfe, masa ve koltuk kolları, ince metal çubuk ucunda taşınan beyaz küre fanuslu avizeler, yeni eşyalar olarak evlerde yerini almaktaydı (Aslanoglu, 2010).

Daha önce de değindiğimiz üzere, mobilya tercihlerinde daha çok eski ile yeninin birlikte kullanıldığı görülür. Yeni "küçük" evlerin iç mekânlarının eklektik ve süslü eşyalarla dolu olduğu gözlemlenir (Bozdoğan, 1998: 233). *Mimar* dergisindeki fotoğraflarda da bu ikiliği belirgin şekilde fark edebiliriz. Özellikle yer döşemede geleneksel halı ya da kilim kullanılırken, mobilya seçimlerinde modern unsurlar tercih edilmiştir. Aydınlatma-



Erkan, S. (1935). Kira Evi, *Mimar Dergisi*, 5 (53), 129-140. s. 135.

Link: <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/47/389.pdf>

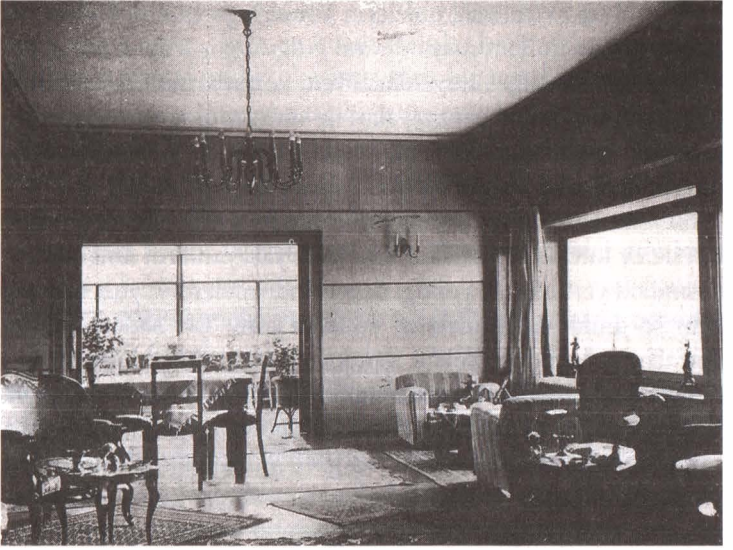


Çocuk – Girmeeeeem... Cerrah odasına ben girmem...

Baba – Korkma evladım korkma!.. Burası cerrah odası değil, kübik döşemeli misafir odası!..

Kübik eşyaların yalın, sade hatlarının klinikle özdeşleştirilmesi.

[Güler, C. N. (1944). Amcabey, 3, (61), 2; Dokgöz, D., Agt, s. 173'ten alıntılanmıştır.]



Veranda, salon ve kış bahçesi. [Mimar Refik (1937). B. Vehbi Evi, *Mimar Dergisi*, 3 (75), 65-67, s. 67. Link: <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/28/197.pdf>.]



Sayar, Z. (1936), Moda'da bir villa. [Mimar Dergisi, 3 (63), 65-69. Sf 68. Link: <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/129/1487.pdf>.]

larda eski tip avizelerin, objelerin konulduğu cam büfelerin yeni evlerde de kullanılmaya devam ettiğini görürüz. Eski ile yenin bu birlikteliği yaşayanların yeni konutlarında eski ile olan bağlarını, alışkanlıklarını eşyaları ile sürdürdüklerinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla aslında bu yeni evlere kendilerini uydurmalarının bir yolu olarak düşünülebilir.

Bu aşamada Iris M. Young'un koruma ve anımsama kavramları ile ev kurma ve evdeki nesnelerin yaşayanların anlam dünyasındaki yeri üstüne yaptığı değerlendirmelerden yola çıkarak yeni yorumlar da yapılabilir. Young'a göre "Ev" sadece şeylerden ibaret değildir. Mekân içinde eşyaların düzenlenmesi bedensel alışkanlıklar ve rutin hakkında bilgi verir. Dolayısıyla Young, evin bir deneyim mekânı olduğu ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Ona göre anımsama, geçmişin acı ve mutluluklarını barındıran nesneler yoluyla kim olduğumuza ve nerede olduğumuza dair sağlam bir güven öğretilmemizi, bizi buraya taşıyan şeylerin ayırdına varmamızı sağlar (Young, 2001: 275). Bu açıdan baktığımızda, bu yeni evlere ve eşyalara kavuşanlar açısından, eski ile yeniyi bir arada kullanmak, bir yanıyla da yaşayanların kim olduğu ve onları yaşadıkları zamana taşıyan şeylerin korunması olarak da yorumlanabilir.

Sonuç ve değerlendirme

Bu yazı ile 1930'lu yıllar İstanbul'unda yeni konutlarda yaşamaya başlayanların mekânla ilişkili deneyimlerinin nasıl şekillendiğine dair bazı ortaklıkları görünür kılmayı denedim. Cumhuriyet'in erken yıllarında yüzünü Batı'ya dönerek modernleşme, asrileşme çabasında olan toplumun sınırlı bir kesimi için, geride bıraktıkları evlerden sonra, yeni evlerinde olmak nasıl bir deneyimdi? Bu yeni evlerde yaşamak tereddütsüz benimsenen hızlı bir kopuşla mı gerçekleşti? Toplumun farklı kesimlerinin, erişebildikleri yeni konut tipleri ile ilgili farklı deneyimleri olduğunu ve bu deneyimlerin de sınırlı şekilde kayıt altına alındığını görüyoruz. Bir yandan Batılılaşmanın ve asrileşmenin gereği olarak tercih edilen bu yeni evler ve yeni ev

düzenleri, konforlu tarafları olsa da vazgeçilen eşyalar, küçülen metrekareler, doğa ile kısıtlı ilişkiler nedeniyle yaşayanları (bilhassa görece varlıklı kesimi) hızlı bir uyarlanmaya yöneltmiş görünüyor. Yanı sıra toplumun geniş bir kesimini oluşturan dar gelirlielerin ekonomik olarak erişebildikleri evlerin yetersiz konforu, farklı toplumsal kesimden ailelerle aynı çatı altında yaşamak gibi başka sorunlarla karşılaştıklarını anlıyoruz. Geleneksel konut tasarımıdaki sofa, alaturka tuvalet gibi kimi mimari öğelerin yeni binalara uyarlanması ya da mahremiyete ilişkin düzenlemeler yapılması ise mekânın sosyal yaşamdan etkilenecek kurulmasının ipuçları niteliğindedir. Evin içindeki eski ve yeni eşyaların birlikte kullanımı ise geçmiş evlerden tümünden bir kopuş yerine, Young'un ifadesi ile adeta geçmişle gelecek arasında var olabilmenin yolları gibi deneyimlenmiş.

İncelediğim kaynaklar, genel olarak üst sınıfların beğeni, arzu ve deneyimlerine odaklandığı için alt gelir gruplarının konutla ilgili yaşam deneyimleri (yazılı aktarımın sınırlılığına da bağlı olarak) yeterli biçimde ele alınamadı. Bu yazı ile bir dönemin sosyal yaşamı ile mekân arasındaki karşılıklı kurucu ilişkiyi görebilmenin, yeni sorular sorabilmenin ve yazı boyunca takip etmeye çalıştığım yaklaşımla “ev”in içine girebilmenin imkânlarını yaratmasını umuyorum.

KAYNAKÇA

- Abdullah Ziya (1931), “Binanın İçinde Mimar”, *Mimar Dergisi*, sayı 1, s. 14-20.
- Aslanoglu, İnci (2010), *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı 1923-1938*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Ayaşlı, M. (2014), *Pertev Bey'in Üç Kızı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bachelard, G. (2013), *Mekânın Poetikası*, A. Tümertekin (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bilgin, İhsan (1996), “Anadolu’da Modernleşme Sürecinde Konut ve Yerleşme”, *Tarihten Günümüze Anadolu’da Konut ve Yerleşme*, Yıldız Sey (ed.), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, s. 472-490.
- Blunt, Alison (2005), “Cultural Geography: Cultural Geographies of Home”, *Progress in Human Geography*, cilt 29, sayı 4, s. 505-515.
- Blunt, Alison ve Dowling, Robyn (2006), *Home*, Londra: Routledge.
- Bozarslan, H. (2015), *Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bozdoğan, Sibel (2008), *Modernizm ve Ulusun İnşası*, T. Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Dokgöz, D. (2012), "Karikatürün Hedef Nesnesi Olarak Mimarlığın 'Kübik Ev' Üzerinden Eleştirisi", yayımlanmamış doktora tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Domosh, Mona (1998), "Geography and Gender: Home again?", *Progress in Human Geography*, cilt 22, sayı 2, s. 276-282.
- Duben, A. ve Behar, C. (1998), *İstanbul Haneleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Görgülü, Tülin (2016), "Apartman Tipolojisinde Geçmişten Bugüne: Kira Apartmanından 'Rezidans'a Geçiş", *TÜBA/KED*, s. 14.
- İnce Güney, Y. (2009), "Konutta Mekânsal Organizasyon ve Toplumsal Cinsiyet: Yirminci Yüzyıl Ankara Apartmanları", *Cins Cins Mekân*, A. Alkan (der.), İstanbul: Varlık Yayınları, s. 102-135.
- İnci Elçi, Handan (2003), *Roman ve Mekân: Türk Romanında Ev*, İstanbul: Arma Yayınları.
- Kennedy, Nilgün Fehim (1999), "A Comparison Between Women Living in Traditional Turkish Houses and Women Living in Apartments in Historical Context", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Keyder, Ç. (2000), "Arka Plan", *İstanbul, Küresel ile Yerel Arasında*, Ç. Keyder (der.), İstanbul: Metis Yayınları, s. 9-40.
- Lupton, Deborah (2002), *Duygusal Yaşam: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme*, M. Cemal (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Massey, D. (1994), *Space, Place and Gender*, Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. (2002), "Accommodating", *Contemporary Art and the Home*, C. Painter (der.), Oxford: Berg, s. 115-130.
- (der.) (2001), *Home Possessions*, Oxford: Berg.
- Mimar Abidin (1933), "Cemil Bey Evi", *Mimar Dergisi*, cilt 8, sayı 32, s. 237-239.
- Mortaş, Abidin (1934), "B. Hakkı Evi", *Mimar Dergisi*, cilt 11, sayı 47, s. 306-308.
- Mutdoğan, S. (2014), "Türkiye'de Çok Katlı Konut Oluşum Sürecinin İstanbul Örneği Üzerinden İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*.
- Müstakil Evler (1931), *Mimar Dergisi*, sayı 2, s. 42.
- Navaro-Yaşın, Y. (2000), "Evde Taylorizm: Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında evişinin rasyonelleşmesi (1928-40)", *Toplum ve Bilim*, sayı 84, s. 51-74.
- Öncel, A.D. (2010), *Apartman: Galata'da Yeni Bir Konut Tipi*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Özakbaş, D. (2015), "İstanbul'un Konut Mimarisinin 1923-1940 Yılları Arasındaki Gelişim Süreci", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Kış I, sayı 40, s. 283-309.
- Sabri, Behçet (1933), "Köşk Projesi", *Mimar Dergisi*, cilt 8, sayı 32, s. 240-241.
- Şumnu, U. (2012), "Between Being and Becoming: Identity, Question of Foreignness, and the Case of Turkish House", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi, İç Mimarlık ve Çevresel Tasarım Bölümü.

- Tanyeli, U. (2010), "İstanbul'u Yazmak: Cumhuriyet Dönemi Tarih Metinlerinde Eski Başkent", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 8, sayı 16, s. 259-275.
- Ural, T. (2019), *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, <http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/kok/turkiyenintoplumsalyapisi.pdf>, erişim tarihi: 15.06.2020.
- Ünsal, B. (1939), "Kübik Yapı ve Konfor", *Mimar Dergisi*, sayı 3-4, s. 60-62.
- Wagner, Martin (1938), "Türk Şehirleri ve Mevcut Sahalardan İstifade Ekonomisi", *Arkitekt*, sayı 03, s. 85.
- Yasa Yaman, Z. (2009), "Bauhaus ve Söylemleştirilen İç Mekân Anlayışı: Yeni Yaşam, Yeni Dekorasyon, Yeni Mobilya", *Bauhaus: Modernleşmenin Tasarımı*, A. Artun ve E. Aliçavuşoğlu (der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yesari, M. (1933/2017), *Tipi Dindi*, Ankara: Çolpan Kitap.
- Young, Iris M. (2005), *On Female Body Experience*, Oxford: Oxford University Press.

Tedrisi Ölüm,¹ Okul Karşısı Kültür ya da Okul Terkini Sınıfsal Aidiyetler Aracılığı ile Anlamak

oooooooooooo

EBRU MOÇOŞ

Giriş

Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron 1960’larda yaptıkları Fransız eğitim sistemi ile ilgili çalışmalarında, yükseköğretimdeki gençlerin bölüm tercihlerinin, eğitimdeki başarı ve başa-

- 1 Bu makalede kullanılan “tedrisi ölüm” kavramı, Bourdieu ve Passeron’un kaynakçada belirtilen iki kitabına referansla kullanılmıştır. Kitapların Fransızcadan Türkçeye çevirisinde kavram, “tedrisi ölüm” olarak Türkçeleştirilmiştir. “Tedris” kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiş ve ilk anlamı öğretim, öğretme, ders verme anlamlarına gelmektedir ve dolayısıyla eğitim kavramının tek bir boyutunu karşılamaktadır. İngilizcedeki “education” sözcüğünün ise etimolojik olarak birbirinden farklı iki köke dayandığı kabul edilmektedir: Birincisi “*talim ettirmek, öğretmek, bilgi beceri kazandırmak*” anlamlarına gelen *educare*, ikincisi ise “*ileri götürmek, dışarı götürmek*” anlamlarına gelen *educere*’dir. Eğitimin bunlardan hangisi olduğu ya da daha doğru bir ifade ile hangisi olması gerektiği sorusuna verilecek yanıt ise etimoloji ile ilgili değil, eğitimin ne olduğu, ya da ne olması gerektiğine ilişkin yaklaşımla ilgili bir konudur. Diğer taraftan, eğitimin işlev ve toplumsal rolüne ilişkin ele alışlarda her iki anlamı da akılda tutmak gerekir, ki eğitime ilişkin tartışmalar bu iki eksende şekillenir (Ünal, 2013: 12-13).

Tedris kelimesinin Türkçeye çevirisi daha çok “öğretim, ders verme” anlamına gelmekle birlikte, yaygın kullanımda “eğitim, öğretim” anlamlarında da kullanılmaktadır. Türkiye toplumunda eğitimle ilgili toplumsal tahayyülün daha çok talim, terbiye, ders vermek ile şekillenmiş olması ile de ilgili olabilecek bu algı ve kullanım, üzerine daha fazla söz söylenmeyi hak eden bir toplumsal olgudur kuşkusuz. Diğer taraftan yukarıda belirttiğim kaynakların Türkçeleştirmesine sadık kalarak kullandığım “tedrisi ölüm” kavramı, metinlerde daha çok eğitimsel ölüm, pedagojik ölüm olarak da çevrilebilecek yalnızca öğretimi değil, “eğitim ve öğretim”i karşılamak üzere kullanılmıştır.

rısızlıklarının sınıfsal aidiyetleri ile ilişkisini ortaya koyarlar. Üst sınıf ailelerden gençler tıp, hukuk gibi bölümleri tercih ederken, alt sınıflardan gençler daha çok edebiyat gibi “düşük prestijli” bölümleri tercih ederler. Üst sınıflardan gençler, alt sınıf yaşlılarına göre eğitimde daha başarılıdır. Başarısızlık daha çok alt sınıflara özgüdür. Bourdieu’ye göre tercihlerde ve başarıda ortaya çıkan bu ayrım, farklı sınıfların sahip olduğu farklı kültürel sermaye dolayısıyla oluşur ve toplumsal yapılar ve kurumlar içinde yeniden üretilerek varlığını sürdürür. Böylece hem yapıların varlığını sürdürmesine hem toplumsal ayrışmanın yeniden üretilmesine hizmet eder. Gençlerin sınıfsal aidiyetleri dolayısıyla sahip oldukları kültürel sermaye, hem bölüm tercihlerini hem de akademik başarılarını belirlemede başat rol oynar. Çünkü eğitim sistemi üst sınıfların kültürel sermayesine uygun olarak yapılandırılmıştır.² Alt sınıflar okulun gerektirdiği kültürel sermayeye sahip olmadığı için eğitim sistemi içinde başarılı olamazlar. Görünürde bir engelle karşılaşmasalar bile, eğitim ortamında karşılaştıkları dil ve kültür, hâkim sınıfın dil ve kültürüdür ve üst sınıf kültürel sermayesine sahip olmayan gençlerin, (doğal olarak) eğitim sistemi ile uyumlu kültürel sermayeye sahip üst sınıflardan gelen gençlerle aynı başarıyı yakalama şansları yoktur. Aynı derslikte, aynı derse katıldıkları halde, öğrencilerin gösterdikleri başarıda ortaya çıkan fark, Bourdieu’ye göre mutlak şekilde kültürel sermaye ile açıklanabilir. Eğitim sisteminde alt sınıflardan gelen gençler aleyhine ortaya çıkan bu fark, onların eğitim süreçlerinde *gecikmelerine, kalmalarına, yerinde saymalarına* ve nihayetinde *tedrisi ölümlerine* sebep olur. Süreç bunlarla sonuçlanmıyorsa da o gençler, Bourdieu ve Passeron’a göre istisnadırlar (Bourdieu, 2015; Bourdieu ve Passeron, 2015a, 2015b).

Bu çalışmalar bölüm tercihinin, okul başarı ve başarısızlığının ve dahi tedrisi ölümün sınıfsal aidiyetlerle ilişkisini ortaya

2 Gillians Evans, *Educational Failure and Working Class White Children in Britain* isimli kitabında, “okul, çocuklar ve gençler için nasıl orta sınıf olunacağını öğreneceği yer” olduğunu vurgular (Evans, 2006: 11).

koymakla kalmaz, eğitim sistemi aracılığı ile sınıfsal ayrışmayı yeniden üreten mekanizmaları da ortaya koyar. Bourdieu, eğitim sisteminin bu ayrımları yeniden üreten niteliğini açıklarken akılda kalıcı bir metafor kullanır. Buna göre okul sistemi Maxwell'in Cini gibi çalışır. Maxwell, ikinci termodinamik kuralını şu benzetmeyle açıklar: Az ya da çok hareketli tanecikler arasında bir cin olduğunu hayal edelim. Bu cin daha hareketli tanecikleri ısısı artan bir kaba, daha az hareketli tanecikleri ısısı azalan bir kaba doldurur. Bourdieu'ye göre okul da aynen bunu yapar; farklı sınıfsal aidiyetleri dolayısıyla farklı kültürel sermayesi olan gençleri kültürel sermayelerine, yani sınıfsal aidiyetlerine göre ayırır; böylece öğrenciler arasındaki farkı korur ve yeniden üretir (Bourdieu, 1995: 40-41).

Sınıfsal aidiyet ve okul başarısı arasındaki ilişkiye dair bir başka çalışma, hemen hemen aynı yıllarda, Paul Willis'in (1981) İngiltere'de gerçekleştirdiği araştırmadır. Willis, işçi sınıfı çocuklarının eğitim gördüğü bir okulda yaptığı etnografik çalışmada, bu çocukların nasıl ve neden işçi sınıfına özgü işlerde çalışmaya devam ettiğine, eğitim yoluyla bir çeşit sosyal mobilizasyonun neden gerçekleşemediğine ve işçi sınıfı çocuklarının eğitimde neden başarılı olmadıklarına odaklanır. Willis alt sınıftan gençlerin üst sınıfların alanı olarak gördükleri okula ve okul kültürüne karşı bir tutum geliştirdiğini ve bu tutumun sınıf kültürlerinin bir parçası olduğunu vurgular. Özetle; Willis'e göre, işçi sınıfı çocukları, okulun diplomalar aracılığı ile vaat eder gözüküttüğü, orta sınıflara özgü iş ve yaşam hayalini arzu etmeyerek, daha çok da buna inanmayarak, okula uyum sağlama konusunda bir direniş gösterirler.

Bourdieu-Passeron'un ve Willis'in araştırmaları, alt sınıfların eğitim sistemi içindeki başarı ya da başarısızlıklarını ve eğitime karşı tutumlarını sınıfsal aidiyetlerle ilişkisi bakımından ortaya koyan son derece önemli ve ilham verici çalışmalardır. Önemleri aynı zamanda eğitimsel olgulara ilişkin sınıf çalışmaları ve kültürel çalışmalar alanından yaklaşım, yöntem ve kavramsal araç üretmeleriyle bağlantılıdır. Bu çalışmalar, alt sınıfların okul sistemi içindeki başarısızlığının kültürel sermayele-

rinin okul sistemiyle uyumsuzluğundan³ ya da okul sistemine karşı bir çeşit reaksiyon, bir karşıkültür geliştirmelerinden kaynaklandığını ortaya koyar. Ancak alt sınıfların eğitim sistemi ile ilişkisi her zaman bu iki biçime bürünmeyebilir; söz konusu ilişki alt sınıfların farklı kesimleri içinde ve farklı coğrafyalarda farklı tezahür ediyor da olabilir. Bu sebepten farklı alt sınıfların ve genel olarak farklı sınıfların, toplumsal kesimlerin, eğitim sistemi ile ilişkisi kendi özgül koşullarında araştırılmaya muhtaçtır. Öğrencileri okul terkine götüren süreçleri anlayabilmek, sınıfsal, kültürel, sosyoekonomik, bireysel, eğitimsel nedenlerden oluşan çokboyutlu ve katmanlı yapıyı kavramayı gerektirir.

Bu iki çalışmanın bize sunduğu yaklaşım ve kavramsal araçlar genel olarak eğitim sisteminde, özel olarak da Türkiye’de yükseköğretim alanında karşımıza çıkan (Bourdieu ve Passeron’un tanımı ile) *tedrisi ölüm*, (eğitim bilimleri literatüründeki tanımıyla) *okul terki* olgularını ele alırken, yol gösterici olacaktır. Modern sınıflı toplumda, eğitim sistemi içinde okul başarısızlığı ve terki ile sonuçlanan eğitim öyküleri, genellikle okul sistemiyle bir çeşit “sermaye uyumsuzluğu” yaşayan alt sınıflara ait olsa da, okul başarısızlığı ve terkinin yalnızca alt sınıflarda gözleniyor olduğunu söylemek ezbere dayalı bir yaklaşımdır. Diğer taraftan, nasıl ki alt sınıfları eğitimde başarısızlığa ve nihayetinde okul terkine götüren süreç, karmaşık nedensellikler sonucunda ortaya çıkıyorsa, farklı sınıfların eğitim sistemi içinde var olma biçimleri, uyum ya da uyumsuzlukları ve de terkleri de benzer biçimde karmaşık nedensellik-

3 Bourdieu, eğitimin üst sınıfların kültürel sermayesine uygun şekilde yapılandırıldığı gerçeğinden hareketle, alt sınıfların eğitimde başarılı olmak için gerekli olan kültürel sermayeye sahip olmadıklarını vurgular. Bourdieu’nün vurguladığı farklı sınıflar arasındaki bu kültürel fark, eğitim başarısı söz konusu olduğunda alt sınıflar aleyhine daha çok bir eksikliği çağırıştır. Üst sınıfların daha doğuştan sahip olduğu, başarı için gerekli kültürel sermaye, alt sınıflarda eksiktir. Bu yazıda da bu çağrışımın hareketle eksiklik ifadesini kullanmayı değil, uyumsuzluk ifadesini kullanmayı tercih ediyorum. “Eksiklik” ifadesi eğitim sisteminin üst sınıflara göre yapılanmış halinin bir çeşit kabulünü de çağrıştırdığı için, “uyumsuzluk”u bu makale bağlamında daha doğru bir ifade olarak görüyorum.

lerin ürünüdür. Türkiye yükseköğretiminde okul başarısızlığı ve terkini konu edinen çalışma son derece sınırlı. Kimlerin, ne tür süreçler sonunda okulu terk ettiklerinin, bunun sınıfsal aidiyetlerle bir ilişkisi olup olmadığının, farklı toplumsal kesimlerde bu süreçlerin nasıl yaşandığının yanıtını verebilmek ve Türkiye'deki okul terki olgusuna dair tatmin edici bir söz söyleyebilmek için bu alanın sosyolojik bir soruşturma konusu haline getirilmesi önemlidir. Okul terki olgusuna odaklanan niteliksel çalışmalara rastlamasak da bu alanda yapılmış daha çok niceliksel içerikli çalışmalara ve bazı sayılara bakmak, bu alanı bir sosyolojik araştırma konusu haline getirebilmek üzere sorular sormak için başlangıç noktası olabilir.

Eğitim bilimleri literatüründe okul terki

Okul terkine ilişkin çalışmalar hem Türkiye'de hem de uluslararası literatürde daha çok eğitim bilimleri alanında karşımıza çıkmakta. Eğitim bilimleri literatürü, okul terki kavramını bireyin yaşadığı bireysel, sosyal, ekonomik, çevresel, örgütsel (okul ile ilgili) vb. olumsuz yaşantılardan ötürü içinde bulunduğu eğitim basamağını tamamlayamaması olarak tanımlıyor (Pascarella ve Terenzini'den aktaran Uslu Gülşen, 2017: 16-17). Okul terki olgusu ele alınırken çeşitli yaklaşımlar ve modeller kullanılır. Bu yaklaşım ve modeller okul terkinin etkileyen nedenleri temel olarak sosyal, ekonomik, psikolojik, çevresel faktörler olarak kümelendirir ve kişinin, en temelde, okulu bireysel, örgütsel, sosyal ve akademik uyum⁴ sorunları dolayısıyla terk ettiğini vurgular. Bunun yanında öğrencilerin önceki eğitim deneyimleri, cinsiyetleri, etnik kökenleri, aile geçmişleri de örgütsel, akademik, sosyal, bireysel uyumu etkileyen faktörler olarak belirtilir. Bu alandaki çalışmalar, okul terkinin tek bir nedenle açıklanamayacak kadar karmaşık bir olgu olduğunu dile getirmekle birlikte, örneğin bireyin yaşadığı akade-

4 Akademik uyum, akademik amaçlara ve işlere yönelik olumlu tutumlar sergileme ve akademik çevrenin gerekliliklerini yerine getirme olarak tanımlanmaktadır (Sevinç ve Gizir'den aktaran Uslu Gülşen, 2017: 85).

mik uyum sorununun yetersizlikten mi isteksizlikten mi kaynaklandığını ya da bu tür bir ayrımın toplumsal sınıflar düzeyinde nasıl bir farka işaret ettiğini yeterince ortaya koymaz. Örneğin akademik uyum/uyumsuzluk, öğrencinin üniversitenin gerektirdiği akademik etkinliklere uyum gösterememesinden, üniversitenin öğrencinin akademik ve sosyal açıdan beklentilerini karşılayamamasına uzanan bir nedenler kümesi biçiminde karşımıza çıkar (Tinto, 1975: 92-94; Uslu Gülşen, 2017:41-42). Yorke ve Longden'in 2008'de yayımladıkları yükseköğretim öğrencilerinin ilk yıl deneyimine ilişkin çalışmalarında da öğrencilerin özellikle ilk altı ayda üniversitenin istediği akademik yeterliliği sağlayamadıklarını düşündükleri için okulu bırakmayı düşünebildiklerini dile getirirler. Başka araştırmalar da okulu bırakma kararında özellikle birinci sınıftaki akademik uyumun önemli olduğu sonucunu ortaya koyuyor (Ertem, 2020; 132; Yorke ve Longden, 1998; Allen, Robbins, Cassilas ve Oh'tan aktaran Uslu Gülşen, 2017: 41-42). Uluslararası literatürle karşılaştığımızda, Türkiye'de bu konuda yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olduğunu ve sınırlı örneklemelere dayandığını görüyoruz. Okul terki konusundaki çalışmaların neredeyse tamamı ilköğretim, ortaokul ve lise düzeyindeki okul terki ile ilgili. Yükseköğretim düzeyindeki okul terki ile ilgili çalışmaların sayısı ise son yıllarda artmakla birlikte son derece sınırlı (Bülbül, 2012; Çınkır ve Yıldız, 2019; Deniz, 2019; Ertem, 2020; Şimşek, 2013; Uslu Gülşen, 2017). Tuncer Bülbül'ün (2012), Trakya Üniversitesi'nde okurken eğitimi bırakmış ve daha sonra af kapsamında geri dönmüş öğrencilerle gerçekleştirdiği nicel araştırmanın sonuçlarına göre, öğrenciler okulu bırakma nedeni olarak ilk sırada akademik uyum sorununu dile getiriyorlar. Fatma Uslu Gülşen'in 2017'de tamamladığı doktora tezi, yükseköğretimi terk eden öğrencilerle yapılan görüşmelere dayanmakta. Uslu Gülşen'in niteliksel çalışmasında akademik, örgütsel, sosyal, ailesel pek çok etkenin okulu terk nedeni olduğu vurgulanıyor. Bunların, hem yükseköğretim öncesi süreçleri hem de yükseköğretim aşamasını kapsayan faktörler olduğu dile getirilmiş. Çalışmaya katılan

öğrenciler, meslek lisesi, Anadolu lisesi, fen lisesi gibi farklı lise türlerinden mezun; aralarında yüksek eğitim düzeyine sahip ailelerden gelenler olduğu kadar ebeveynlerinin eğitim düzeyi düşük olan öğrenciler de var. Akademik nedenlerle okulu terk edenlerin hem çeşitli sebeplerden başarı gösteremediği, hem de okul, eğitim beklentilerini karşılamadığı için okulu terk ettikleri belirtiliyor (Uslu Gülşen, 2017). Bu çalışmadaki öğrenci profiline baktığımızda okulu terk edenlerin farklı sınıfsal kesimlerden olduğunu görüyoruz.

Bu alandaki çalışmalarda, okul terkinin sosyal, akademik, örgütsel, bireysel nedenleri ve bu nedenlerin belli düzeylerde sınıfsal aidiyetlerle, üniversite öncesi yaşantılarla ilişkisi ortaya koyulmakla birlikte, belli bir toplumsal kesimden, sınıftan öğrencilerin okul terki ya da toplumsal aidiyetler bakımından okul terki ele alınmamıştır. Okul terkine ilişkin yaklaşım ve modeller, okul terkinin çokboyutlu ve karmaşık yapısını karşımıza çıkabilecek hemen tüm nedenleri ile birlikte, belli kategoriler altında önümüze koymakla birlikte, farklı sınıfların farklı kesimlerinin okul terki nedenlerini özgül koşulları ile açıklamak konusunda yetersiz kalmaktadır. Hangi toplumsal kesimlerin ne tür nedenlerle okulu terk ettiğini, nedensellikler arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için konuyu Türkiye toplumu özelinde ele alacak niteliksel çalışmalara ihtiyaç vardır. Şunu da belirtmek gerekir ki, özellikle yükseköğretim alanında okul terkine ilişkin yaklaşım ve modeller ve bu konuda üretilen bilgi büyük oranda Türkiye dışındaki, uluslararası literatürdeki çalışmalara dayanmakta, bu çalışmaların önemli bir kısmı ise yükseköğretimdeki okullaşmanın henüz dramatik şekilde kitleselleşmediği dönemlerde yapılmış çalışmalar.⁵

5 Özellikle '80lerden sonra dünya genelinde yükseköğrenimdeki nüfus dramatik bir biçimde arttı. Örneğin Avrupa ülkelerinde '80'lerde yükseköğrenimli nüfus oranı % 1-5 arasında iken, 2010'da % 15 civarına, ABD, Kanada, Rusya, Güney Kore, Singapur, Japonya gibi bazı ülkelerin oranı ise % 25'lere kadar yükseldi (<https://ourworldindata.org/tertiary-education>).

OECD 2019 verilerine göre, 24-35 yaş içinde yükseköğrenimli nüfus oranı Kore'de % 70'e yakın; Rusya'da % 60 üzerinde; Avrupa Birliği ülkelerinde ortalama % 50 civarı; Türkiye'de % 30'un üzerinde (OECD, 2019).

Türkiye’de kimler okulu terk ediyor?

Yukarıda da değindiğim gibi, Türkiye’de yükseköğretimde okul terkini niteliksel düzeyde ortaya koyan kapsamlı çalışmalar yok denecek kadar az. Bu konuda geniş kapsamlı niceliksel bir akademik araştırmaya, hatta istatistiğe de rastlamadım. Elimizdeki bilgiler, sınırlı sayıdaki araştırmaya, bazı devlet kurumlarının (MEB, YÖK, ÖSYM gibi) bu konudaki sınırlı ve özet verilerine dayanıyor. Bu konudaki mevcut sayısal verileri paylaşmadan önce yükseköğretimden yararlananların kimler olduğuna ilişkin rakamlara bakmak, terk edenlerin kimler olduğu konusunda fikir yürütürken bize yardımcı olabilir. Türkiye’de yükseköğretime giriş, sık sık değişen sınav, tercih sisteminden dolayı üzerine söz söylenmesi epey zor hale geldi. Diğer taraftan biliyoruz ki, son yıllarda yükseköğretime olan talebin artması, üniversiteye girme “yarışını” daha da zorlu hale getirdi ve iyi bir lise eğitimi alamayan ya da sınava yeterli hazırlık şansı bulamayan alt sınıfların yükseköğretime devam edebilme şansları her geçen yıl azaldı. Sınıfsal aidiyetler ve üniversite sınav başarısı konusunda yapılmış niteliksel çalışmalara rastlayamamak da, öğrencilerin mezun olduğu lise türüne göre üniversiteye yerleşme oranlarına ilişkin bilgi bulabiliyoruz. Lise türüne göre üniversiteye yerleşme oranlarına baktığımızda ağırlıklı olarak, yabancı dilde eğitim yapan özel lise, fen lisesi, Anadolu lisesi, yabancı dil eğitimi veren liseler, Anadolu öğretmen lisesi mezunlarının üniversiteye yerleştiğini görüyoruz. Meslek lisesi mezunlarının üniversiteye yerleşme oranları düşük ve meslek lisesi mezunlarından üniversiteyi kazanabilenlerin büyük oranda önlisans programlarına yerleştiklerini görüyoruz (ÖSYM, 2019). Buradan hareketle, bazılarında yıllık ücret de alınan “iyi eğitim veren” liselerden mezun gençlerin daha çok orta ve üst sınıf ailelerden olduğu çıkarımını yapabiliriz. Bu da üniversitelerin özellikle dört yıllık lisans bölümlerine yerleşebilme şansı bulanların çoğunluğunun alt sınıf ailelerden olmadığını gösterir. Bu bağlamda, yükseköğretim içindeki öğrencilerin görece küçük bir bölümü-

nün alt sınıflardan olduğunu varsaymak mümkün. Eğer böyle ise, Türkiye’de yükseköğretimde karşımıza çıkan okul başarısızlığı ve terkinin hem alt sınıflarda hem orta sınıflarda ve belki üst sınıflarda da karşımıza çıkabilen, sınıflar bağlamında farklı nedensellikleri de olan, yaygınlaşmış bir olgu olabileceğini söyleyebiliriz.

Türkiye’de okul terki ile ilgili çalışmalar, daha önce de bahsettiğim gibi sınırlıdır. Ancak bu konuda istatistiklere bakarak bazı çıkarımlar yapmamız mümkün. YÖK’ün 2019-2020 verilerine göre Türkiye’de önlisans ve lisans düzeyinde üniversiteye kayıtlı 7,5 milyon öğrenci bulunuyor. MEB’in verilerine göre son beş yılda 1,1 milyon öğrenci yükseköğretimden kaydını sildirmiş. 2017-2018 eğitim döneminde ise 408 binden fazla öğrenci kayıt sildirerek okulu terk etmiş. Bu rakam, yükseköğretimdeki öğrencilerin % 5,4’üne tekabül ediyor.⁶ Diğer taraftan bu verilerin bize ayrıntılı olarak sunmadığı ise, bu öğrencilerin eğitimi tamamen mi ya da dönmek üzere mi (başka bölüme, üniversiteye geçmek üzere) terk ettikleri bilgisi. Okulu terk edenlerin yanında, bu alanda yapılan çalışmalarda karşımıza çıkan bir başka kategori okul terkinin düşünenler. Okul terki nedenlerine ilişkin ayrıntılı bilgimiz olmasa da en azından niceliksel olarak ne büyüklükte bir kitleden bahsettiğimizi bir parça biliyoruz. Ancak, okul terk etmeyi düşünenler ile ilgili bilgimiz yok denecek kadar az. Şimşek’in Harran Üniversitesi öğrencileri ile gerçekleştirdiği araştırma, öğrencilerin üniversiteyi bırakmayı düşünüp düşünmediklerine odaklanıyor. Bu araştırmanın sonuçlarına göre okul terk isteği oldukça yüksek. Eğitimden, bölümden memnun olmayanların üniversite terk istekleri % 50’nin üzerinde. Ancak bu araştırmanın sonuçlarına göre ilginç olan, bölümünden memnun olanların okul terk etme düşüncesi bile % 30 civarında. Bu da, öğrencilerin istediği bölümü okuyor olsa da başka sorunlar yaşadıkları biçiminde yorumlanabilir (Şimşek, 2013: 266).

6 Diğer taraftan bir parantez açıp okul terkinin yalnızca Türkiye’ye özgü bir sorun olmadığını da söylemeliyim. İngiltere’de % 16, Norveç’te % 17, İtalya’da % 15,5 civarındadır (aktaran Bülbul, 2012: 221).

Bunun yanında bazı verilere bakmak, okulu terk etmeyi düşünenlerin oranına dair fikir yürütebilmemiz için bize yardımcı olabilir. Türkiye’de her yıl iki milyondan fazla öğrenci üniversite sınavına girmekte. ÖSYM verilerin göre 2019’da 2,5 milyon öğrenci üniversite sınavına katılmış. 2018’de sınava katılan öğrencilerin % 16,6’sını (374 bin) halihazırda bir yükseköğretim kurumuna kayıtlı olanlar oluşturuyor (ÖSYM Değerlendirme Raporu, 2018).⁷ Her yıl üniversiteye kayıt yaptırmaya hak kazanan öğrenci sayısı 1,5 milyon civarında. 2019-2020 akademik yılı istatistiklerine göre önlisans ve lisansa kayıtlı öğrenci sayısı 7,5 milyon civarında. Okulu bırakma eğiliminin daha çok ilk yıla özgü olduğunu yukarıda aktardığım çalışmalardan da yola çıkarak varsayabilirsek, yeniden sınava girenlerin çoğunlukla birinci sınıf öğrencileri olduğunu kabul edebiliriz. Üniversite lisans düzeyindeki birinci sınıf öğrenci sayısının 1,5 milyon civarında olduğunu dikkate aldığımızda yeniden sınava girenlerin büyük oranda birinci sınıf öğrencileri olması durumunda, bu rakam (374 bin), birinci sınıf öğrencilerinin yaklaşık % 25’ini oluşturuyor. Sınava yeniden katılan öğrencilerin başarılı olup olmadığını, başarılı olsa da halihazırda kayıtlı olduğu okulu terk edip yeni kazandığı okula kayıt yaptıırıp yapmadığını bilmiyoruz ancak bu öğrenciler hakkında rahatlıkla öne sürebileceğimiz iddia, bu öğrencilerin okulu terk etmeyi düşünenler arasında oldukları olacaktır.

Bunlara ek olarak, yükseköğretimdeki okul terkinin alt sınıflara özgü olmadığını, hatta belki son dönemlerde daha çok orta sınıflarda karşımıza çıkmasına örnek olması bakımından bazı bilgileri paylaşmak istiyorum. Tez araştırmam kapsamında Erasmus Öğrenci Değişim Programı’na katılarak Avrupa’da eğitim gören gençlerle görüşmeler gerçekleştirdim.⁸ Bu görüşmeler, okul terki olgusu üzerine düşünmek için oldukça fazla malzeme çıkardı karşıma. Kısaca özetlemek gerekirse, Eras-

7 Yazının hazırlandığı tarihte 2019 ve 2020 raporları henüz yayınlanmamıştı.

8 Ebru Moçoş, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Doktora Programı, “Erasmus Değişim Programına Katılan Öğrencilerin Beklentileri ve Deneyimleri”, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Meral Özbek Bostancıoğlu (devam eden doktora tezi).

mus, özellikle Avrupa ülkelerindeki üniversiteler arasında kısa dönemli, eğitim amaçlı öğrenci değişimini sağlayan bir program. Türkiye’den öğrenciler programa oldukça ilgi gösteriyor. Her yıl binlerce genç bu programla yurtdışına gidiyor. Programdan yararlanabilme şansı yakalayabilmek için iyi bir not ortalamasına ve iyi seviyede (en azından orta) yabancı dil bilgisine sahip olmak gerekiyor. Program öğrencilere hibe desteği sağlıyor ancak yine de gidilen ülkedeki yaşam maliyetlerini karşılayabilmek için hibe dışında bir ekonomik destek gerekiyor. Bu şartları sağlayabilenlerin daha çok üniversitelerdeki orta sınıf ailelerden gençler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öğrencilerin programa katılmayı isteme nedenleri çeşitli, ancak öne çıkan nedenlerden bir tanesi, aldıkları eğitimden memnun olmamaları ve bu sebepten eğitimden uzaklaşma, farklı bir eğitim deneyimleme isteği. Bu gençler büyük çaba, fedakârlık ve hayallerle geldikleri üniversitede istedikleri gibi bir eğitim bulamadıklarını dile getiriyorlar. Üniversite, liseden farklı olacağını umarak geldikleri bir mit iken, hayal kırıklığına dönüşmüş. Gençlerin eğitimden memnuniyetsizlikleri öyle boyutlarda olabiliyor ki bazı öğrenciler okulu terk etmeyi düşünmüş ve terk etmek yerine uzaklaşmak için Erasmus Programı’na katılmayı tercih edebiliyor. Araştırma sorularını yanıtlarken, “Erasmus’a gitmeseydim okulu bırakırdım,” diyen öğrenciler oldu. Erasmus ile yurtdışına gitmek, okulu terk etmek yerine ikame ettikleri bir çeşit alternatifine dönüşebiliyor. Bu gençler, eğitimde akademik olarak başarısız oldukları için okul terkinin düşünmüyorlar; memnun olmadıkları, arzu ettikleri gibi bir eğitim bulamadıkları, aslında bir çeşit “akademik uyumsuzluk” yaşadıkları için okul terkinin düşünmüyorlar. Bu öğrenciler Erasmus’a gitmeselerdi okulu bırakacaklar mıydı, bunu bilemiyoruz. Kanımca çoğu bırakmayacaktı. Ancak bu bilgiler, bu öğrencilerin en azından okul terkinin düşünenler kategorisinde olduklarını ve okul terkinin ve okul terki düşüncesinin yükseköğretimdeki orta sınıflardan öğrenciler içinde de yaygın olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Şaşırtıcı olmayan bir olgu olarak orta sınıfların okul terki ya da terk istekleri

Görülen o ki, sınıf konumları, kültürel sermayeleri, önceki eğitim deneyimleri yükseköğretim sistemi içinde “başarılı” olmak için “uyumlu” olsun olmasın öğrencilerin önemli bir kısmı okulla “uyumsuzluk” yaşıyor. Bu yazı boyunca ortaya konan araştırma ve verilerin yanında, gündelik basında sıkça karşılaştığımız popüler tanımıyla Y ve Z kuşağından⁹ gençlerle ilgili kabaca bir gözlemle ya da son yıllarda yapılan kimi niceliksel araştırmalara bakarak, öğrencilerin eğitimle ilgili bir memnuniyetsizlikleri olduğunu söyleyebilmek mümkün (Şahin, Zoraloğlu ve Şahin-Fırat, 2011; KONDA, 2011; MetroPOLL, 2013; SEKAM, 2013; Esas Sosyal, 2014; IPSOS, 2016; YADA, 2017, HABİTAT, 2019). Eğitim sistemi ile alt sınıflar arasındaki sosyal, akademik, örgütsel uyumsuzluğa karşı, eğitim sis-

- 9 Bu makale boyunca ve gençlik araştırmalarında kullanmayı tercih etmemekle birlikte, son yıllarda özellikle X, Y, Z kuşağı adlandırmaları ile karşımıza çıkan kuşak kavramına ilişkin birkaç söz söyleyebilmek için bu tanımlamayı özellikle kullanmak istedim. Harfli kuşak sınıflandırmasına göre her bir harf ortalama on beş yıllık dönemi içine alıyor. Harfli kategorik tanımlama, tartışmalı taraflarıyla birlikte, günümüz toplumunda gençlerin, özellikle küreselleşen kapitalizmin sonuçlarından da kaynaklı ortak sorunlarını dile getirmede, popüler alanda bir çeşit işlev de görmekte. Ancak temelde belli yıl aralığında doğanları kapsayan bu demografik kategorizasyonun, aynı dönemde doğanların, aynı yaşlarda olanların benzer deneyimleri tecrübe ettikleri varsayımının belli eksikleri barındırdığını da belirtmek gerekir. Sıklıkla birlikte andığımız gençlik ve kuşak kavramlarına sosyolojinin konusu olarak daha yakından bakalım. Herbert Marcuse ('68 kuşağına da referansla) gençliğin aynı dönemde doğup büyümüş olmaktan dolayı homojen bir kitle olabileceğini vurgular. Pierre Bourdieu ise farklı sınıflardan olan gençliğin sosyoekonomik açıdan homojen bir kitle olamayacağını söyler. François Dubet ise bu iki görüşün bir sentezi niteliğindeki şu yaklaşımı ortaya koyar: Gençler arasında farklar olsa da aynı dönemde, aynı toplumda doğmuş büyümüş gençler arasında ortaklıklar mevcuttur (Lüküslü, 2013: 186). Gençlik çalışmaları alanında hem sınıf hem de kuşaklar yaklaşımını dikkate alan bu perspektifi benimsemek bize yardımcı olabilir. Bu yaklaşım, büyük ölçüde kuşak teorisiyle de irtibatlıdır. Kuşak, sosyal bilim literatüründe ilk defa Mannheim'ın 1928 tarihli “Kuşaklar Problemi” makalesinde demografik bir kategori olmaktan çıkarılarak kültürel bir kategori olarak tanımlanır. Kuşak, belli bir tarihsel döneme aittir; “o dönemdeki tarihsel olayın gücünü hissederek, o olaya dair bilinç geliştiren insan topluluğudur” ve bununla birlikte o döneme özelliğini verir ve tecrübeleri aracılığıyla o dönemi şekillendirir (Bagdatlı Vural, 2011: 21).

temi ve üst sınıflar arasında var olduğu kabul edilen uyum ya da üst sınıfların eğitim yaşantısı içinde görece avantajlı oluşu, bugünün Türkiye toplumunda, üniversiteli gençlik kesimleri için, her durumda geçerli gözüküyor. Eğitim geçmişleri, ailenin kültürel ve ekonomik sermayesi dolayısıyla yükseköğretime ulaşma şansını daha kolay elde eden orta sınıf gençlerin eğitim sistemi içinde başarı gösterme şansları teoride daha fazla; ancak sınıfsal konumunun sağladığı avantajlar dolayısıyla (iyi bir lise eğitimi, doğru yönlendirme ve rehberlik, aile desteği, maddi olanaklar vb.) okul sistemine akademik, sosyal, örgütsel uyum sağlayabiliyor olmaları (varsayımı) okulu terk etmedikleri ya da terkini düşünmedikleri anlamına gelmiyor. Bu da orta ve (belki üst sınıflarda) tedrisi ölüm olmasa da okul terki ve terk düşüncesinin yaygın olduğunu ve orta sınıflara özgü okul terkinin bir soruşturma alanı olarak önümüzde durduğunu gösteriyor.

Okul sistemi içinde kal(a)mayan, kalmak istemeyen, tedrisen ölen, kaydını sildiren, okulu terk eden ya da terk etmeyi düşünen, sayıları hiç de az olmayan gençlik kesiminin eğitimi terk etme istekleri ve nedenlerini ele almak için, eğitim bilimleri literatürünün verili olanı betimleyici, tanımlayıcı çalışmalarının ötesinde, konuyu sosyolojik bir soruşturma nesnesi haline getirecek, gerçekliğin verili kavranışının ötesine geçecek, olguyu yeni kavramsal araçlarla ele alacak, ilişkilerin işleyiş mekanizmalarının nasıl olduğunu ortaya koyacak araştırmalar gerekli (Ünal, 2015), tıpkı Willis, Bourdieu ve Passeron'un çalışmaları gibi (Bourdieu ve Passeron, 2015a, 2015b; Bourdieu, 2015; Willis, 1981).

Sonuç

Son olarak, bu yazı boyunca ortaya koymaya çalıştığım, bugün orta sınıflarda karşımıza çıkan yükseköğretimdeki okul terki olgusunun, günümüzün hem toplumsal hem de eğitimsel gerçekliğini bir soruşturma nesnesi haline getirirken bize sorduracağı soruların ve açacağı alanların altını çizmeliyim. Farklı sı-

nıfsal aidiyetlerden gençlerin okulu terk ediyor olduğu gerçeği (ve de özellikle orta sınıflardan gençlerin okullarını terk ediyor olduğu bilgisi), bizi okul terki konusunda önemsiz olmayan bir tartışmadan (alt sınıfların, sınıfsal konumları ve tutumları, kültürel sermayeleri dolayısıyla, eğitim sistemi içinde neden ve nasıl var olamadıkları tartışmasından) en az onun kadar önemli başka bir tartışmaya (orta sınıflar, sınıfsal konum ve sermayeleri dolayısıyla uyumlu oldukları –varsayılan– okul sistemi-ni neden terk eder ya da etmek isterler tartışmasına) doğru taşır. Bu da bizi, mevcut okul sistemlerinde hangi sınıfın neden ve nasıl uyumlu/uyumsuz, başarılı/başarısız olduğu tartışmasının yanı sıra, orta sınıfların eğitimi terk ediyor olmasının bugün, içinde yaşadığımız zamanda ve toplumda ne anlama geldiği tartışmasını yapmaya çağırır. Alt sınıfların eğitimi neden terk ettiği sorusunu yanıtlamak için bazı genel ve kestirme cevaplarımız mevcuttur; ancak bu alandaki literatür aynı çabuklukla orta sınıfların okul terkinin nedenlerine dair yanıt üretemeyebilir. Okul terkinin orta sınıflar için de akademik, sosyal, çevresel, bireysel nedenleri olduğunu belirtmek ise, bu olguyu açıklayabilecek, işe yarar nitelikte bilgi üretmekte bize yardımcı olmayacaktır. Türkiye’de eğitimdeki gençlik kesimini ve eğitimin farklı kesimler için anlamını ve işlevini ele almadan; günümüzde eğitim sistemlerinin işlevinin ne olduğunu, tarihsel olarak nasıl dönüştüğünü, farklı sınıfların, toplumsal kesimlerin tarihsel ve güncel olarak eğitim ile ilişkisini ele almadan, okul terki konusunu ele almak mümkün değildir. Bu sebepten, okul terkinin ele alırken bir yaklaşım değişimine ihtiyaç vardır. Orta sınıfların okul terki nedenlerini soruşturmak, bugün karşımıza çıkan bu eğitimsel olguyu anlamak için gerekli olduğu kadar, bunu yaparken, okul terkinin verili kavrayıştan hareketle anlamaya çalışan yerleşik yaklaşımları değiştirmeyi de zorunlu kıldığı için önemlidir. Sosyal ve eğitimsel bir olgu olarak orta sınıfların okul terki, bu konuyu sosyolojik bir soruşturma alanı olarak inşa etmek için de fırsatlar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Allen, J.; Robbins, S.; Casillas, A. ve Oh, I.S. (2008), "Third-Year College Retention And Transfer: Effects Of Academic Performance, Motivation, And Social Connectedness", *Research in Higher Education*, cilt 49, sayı 7, s. 647-664.
- Bagdatlı Vural, N. (2011), "78 Kuşağının Toplumsal Belleği ve Tecrübesi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Becker, S.O. (2001), "Why Don't Italians Finish University? Explaining University Enrollment Behavior in Italy and Germany", <http://sobecker.userweb.mwn.de/dropout.pdf>, erişim tarihi: 11 Ekim 2019.
- Bourdieu, P. (1995), *Pratik Nedenler*, H. Tufan (çev.), İstanbul: Kesit Yayınları (orijinal eserin yayın tarihi 1994).
- (2015), *Ayırım. Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, A. G. Berkkurt, D. F. Şanran (çev.), Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. ve Passeron, J.-C. (2015a), *Yeniden Üretim. Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*, A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya (çev.), Ankara: Heretik Yayıncılık.
- (2015b), *Varisler. Öğrenciler ve Kültür*, A. Sümer, L. Ünsaldı (çev.), Ankara: Heretik Yayınları.
- Bülbül, T. (2012), "Yükseköğretimde Okul Terki: Nedenler ve Çözümler", *Eğitim ve Bilim*, cilt 166, sayı 37, s. 219-235.
- Çinkır, Ş. ve Yıldız, S. (2019), "Student Satisfaction At Higher Education Institutions in Turkey: A Case Of Faculty Of Education", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi/Journal of Qualitative Research in Education*, cilt 7, sayı 4, s. 1328-1344, doi: 10.14689/issn.2148-2624.1.7c.4s.1m
- Deniz, Ü. (2020), "Lisansüstü Eğitimde Gizli Kriz: Öğrenciler Neden Okulu Terk Ediyor?", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (PAU Journal of Education)*, sayı 48, s. 61-83, doi: 10.9779/pauefd.528019
- Ertem, H.Y. (2020), "Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinin Akademik ve Sosyal Uyumları: Öğrenci Kalıcılık Programı Üzerine Deneysel Bir Çalışma", *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi/OMU Journal of Education Faculty*, cilt 39, sayı 1, s. 122-137.
- Esas Sosyal (2014), *Gençlik ve İstihdam Araştırması*.
- Evans, G. (2006), *Educational Failure and Working Class White Children in Britain*, Palgrave: Macmillan.
- Habitat Derneği (2019), *Türkiye'de Gençlerin İyi Olma Hali Raporu 2*.
- IPSOS (2016), *Türkiye'de Diplomalı Gençlerin İşsizliği Kamuoyu Araştırması*.
- KONDA (2011), *Türkiye Gençliği Araştırması*.
- Lüküslü, D. (2013), *Türkiye'de "Gençlik Miti": 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MetroPOLL (2013). *Üniversite Gençliği Araştırması, Türkiye'deki Üniversite Gençliğinin Profili*.
- OECD (2019), "Education at a Glance", https://www.oecd.org/education/education-at-a-glance/EAG2019_CN_TUR.pdf, erişim tarihi: 29 Temmuz 2020.
- Our World in Data, <https://ourworldindata.org/tertiary-education>, erişim tarihi: 20 Temmuz 2020.

ÖSYM (2019), *YKS Sayıları*.

ÖSYM (2018), *Değerlendirme Raporu*.

Pascarella, E.T. ve Terenzini, P.T. (1983), "Predicting Voluntary Freshman Year Persistence/Withdrawal Behavior in A Residential University: A Path Analytic Validation of Tinto's model", *Journal of Educational Psychology*, cilt 75, sayı 2, s. 215-226.

SEKAM (2013), *Türkiye'de Gençlik, Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*.

Şahin, İ.; Zoraloğlu, Y.R. ve Şahin-Fırat, N. (2011), "Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçları, Eğitsel Hedefleri, Üniversite Öğreniminden Beklentileri ve Memnuniyet Durumları", *Educational Administration: Theory and Practice*, cilt 17, sayı 3, s. 429-452.

Şimşek, H. (2013), "Üniversite Öğrencilerinin Okulu Bırakma Eğilimleri ve Nedenleri, *AKU Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi*, cilt 6, sayı 2, s. 242-271.

Tinto, V. (1975), "Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research", *Review of Educational Research*, sayı 45, s. 89-125, <https://www.jstor.org/stable/1170024>, erişim tarihi: 7 Mart 2019.

Uslu Gülşen, F. (2017), "Yükseköğretimde Okul Terkinin Değerlendirilmesi", yayımlanmamış doktora tezi, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Ünal, L.İ. (2013), "Kapitalist Toplumda: Kuram ve Gerçeğe Genel Bir Bakış", *Praksis*, sayı 33, s. 9-27.

— (2015), "Eğitimsel Gerçekliğin Araştırılmasında Epistemolojik Sorunlar", *Prof. Dr. İbrahim Ethem Başaran'a Armağan, Eğitimde 52 Yıl*, İ. Aydın ve Ş. Çinkır (der.), Ankara: Anı Yayıncılık, s. 108-116.

Willis, P. (1981), *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, New York: Columbia University Press.

Yaşama Dair Vakfı (2017), *Next Generation*.

Yorke, M. ve Longden, B. (2008), *The First-Year Experience Of Higher Education In The UK*, York: The Higher Education Academy.

YÖK Bilgi Yönetim Sistemi İstatistikleri, <https://istatistik.yok.gov.tr>, erişim tarihi: 22 Eylül 2020.

“Geçmişin Çeşmesinden Bugünü Dolduran” Kadınlar: Kent Mekânında Deneyim ve Tecrübe*

LEYLA BEKTAŞ-ATA

Giriş

Meral Özbek, 2014 Bahar'ında aldığım Kültürel İncelemeler dersinde, deneyim/tecrübeden bahsederken “geçmişin çeşmesinden bugünü doldurmak” diye bir ifade kullanmıştı. Biz doktora öğrencilerini daha birçok ifadesi etkilese de bu metaforik anlatım, tecrübenin birikimselliğini, yol göstericiliğini, aktarılabilirliğini bir seferde dillendirmesi bakımından çok kıymetliydi. Peki, Walter Benjamin'in *Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine* metnini tartışırken kullanılan bu ifade, tecrübenin mekânsallığı üzerine yürütülecek bir tartışmanın neresinde durur? Toplumsal varlıkların öznelğini inşa etmesinde etkisi göz ardı edilemeyecek olan tecrübe mekânsallaştığında, mekânın özel ve kamusal katmanlarından türediğinde, toplumsal olanın mekânsallığına dair neler söyler? Özbek'in, Benjamin'in *erlebnis* (yaşantı, deneyim) - *erfahrung* (tecrübe) kavramlarını açım-larken geliştirdiği ve tecrübeye referansla dillendirdiği bu ifade, 1980'li yılların Türkiye'sinde köyden kente göçü, gecekon-duda yaşamı hikâyeleyen aşağıdaki yaşam anlatısının neresine denk düşer? Analizi, hikâyenin ardında.

(*) Metne değerli yorumlarıyla katkı sağlayan Simten Coşar, Gary Bridge, Günter Gassner ve Gülden Özcan'a teşekkürlerimle.

Hayat hikâyesi

Şu an geçmişime döndüğüm zaman çok ağır geliyor bana. Ya şu andaki bak mesela ortamı o zamanki şeysetmişim şu andaki aklım olsa belki yaşayamazmışım ben. Ya da o zaman cahilmiştik bir şey anlamıyormuşuz. Her şey toz pembe ya da alışıktığımız için mi bilmiyorum Leyla. Şu anda, o anda yaşadıklarımızı bir gün yaşayamam şu anda ben. Yaşadıklarımızı... N'oldu? Senin saçın da beyazlamış. Bence kimseyle röportaj yapma ya. Bence kimseyi dinleme anne kurban, yeter! Vallahi dinleme bak. Dert ararsan bulursun.

[Çocukken] Anneme yardım ediyordum. Ekmeğe anneme yardım, bulaşığa, dışarı işlere. Böyle yardım ederdim anneme. ... Pamuğa gittik. Soğana gittik ne bulduysak o işi yaptık. Öküzleri sürer gelirdik, okula giderdik. Sabahleyin ezanla kalkar öküz sürmeye giderdik. Gelir okula. Okulda öğlen yemeğine çıkınca suya varır gelirdik eve. Gene öğle yemeği yiyince okula gelirdik. Akşam da iş yapıyoruz. Ya bahçeye gidersin ya öküzleri almaya gidersin. Yani hiç boş durmak yok. Sebze toplarsın su sularsın hiç durmak yok.

[Bir de] Kardeşlerime bakıyordum. E en büyükleri benim. Hepsini büyüttü[m]. Anam sene sene doğuruyordu. 9 ay var hepsinin arasında. Bir de Güllü Abla hemen doğuruyordu ya iki gün sonra tarlaya gidiyordu, o çocuğu yanımıza koyuyordu. Şelek almaya gidiyordu, buğday dermeye gidiyordu. Davamız vardı, 100'e yakın koyunumuz vardı. Hayvancılıkla uğraşıyorduk. Tarlaya gidiyorduk. Pirince kabuklu çeltik deriz. Tarlalara annemle beraber gidiyorduk. Evde ekmek ediyorduk. Annemle günlüğe gidiyorduk. Komşulara yardıma gidiyorduk, onlar geliyordu.

Oyun ... Zor. Kaçardık oyuna. Bir sefer oynadım, o da anam dövdü beni. İş var, iş kaldı diye. Herkes dattilibandi oynuyordu, amcamın kızları. Ben de gittim oynadım da. Biz... Babam erkek çocukla sokakta oynarken babam bizi nasıl kovalıyordu, dövüyordu. Sizin ne işiniz var. Kızsın[ız] diye.

Okul... Zaten biz[d]e bir öğretmen iki, üç, dört sınıfa bakardı. Dört ile beşe [başka] bir öğretmen bakardı. İki öğretmen vardı. Birden beşe kadar hepimize bakardı. Öyle ders fazla görmedik. Okumayı... Fazla okumam yok yani. Anamgil yollamıyordu. Arada da yollamıyorlardı. İşe yolluyorlardı. Devamlı gitmiyorduk. İki gün [okula] gidiyorsak üç gün işe gidiyorduk. Yalan söylüyorduk [ailemize]. 23 Nisan'da yollamıyorlardı ya. Diyorduk ki yoklama alınacak anne, öğretmen kızıyor. Oynamanın yüzünden giderdim. Okulda oynayacağım, iş görmeyeceğim diye evden giderdim. Öyle çocukluğumuz geçti. Yani ayakkabı bulamıyorduk, kalem bulamıyorduk. Terlikler vardı. Onları kesip silgi yapıyorduk. Beşinci sınıfa kadar okudum. Köy yerinde okul mu vardı, yavrum? O da oğlan çocukları [için]. Kız çocuğunu zaten beşi bitirdi mi saçından tutuyorlardı, parmağına yüzük takıyorlardı! Nerede öyle?.. Hani bizim zamanımızda... Kadın mı okurmuş, kadın mı dışarı gidermiş. Eğer öyle bir şey olsaydı, okurduk.

Okulu bitirdi[m] ondan sonra evlendim. 16 yaşında evlendim. Görücü usulü evlendik. Kara düzeneği. Şimdi babamla... [kocamın] eniştesi asker arkadaşı. Bunlar köye gezmeye geliyor. Gelince diyor ki benim kayın[biraderim] var, senin de kız büyümüş, evlendirelim diyor. Biz zaten o zaman Leylacığım büyükler ne derse oradaydık. Cahildik. Gözünü açmadan bir herifin koynuna geliyorsun. Bilmediğin herifin koynuna geliyorsun. Affedersin severek varmadık, gezerek de varmadık. Şans güldü. Gülmeyenin gülmüyor değil mi? [O zaman] Ne sevme vardı ne görme vardı. Onlar istemeye geldi, ben istemedim, sonradan oldu işte. Erken merken yok. Yok öyle bir şey. Yok! Baban verdi, gideceksin. İster küçük ol ister büyük ol. İki sene nişanlı kaldım. [19]86'da da evlendim. Doğan çocukların tarihlerine bakıyorum öyle çıkıyor. Gittik işte gözü kapalı bir dağın doruğuna.

16 yaşında evlendim... Küçük evlendik. O zaman küçük de görünmüyorduk. Millet tuttu mu kanadından hışırını çıkarıyordu. Her işini... Bir nişanlandın mı tamam, büyük sınıfına giriyordun. Evde görümce senden büyüktür, o kız çocuğu o,

onu bilmez. Kalk. Sen o işi yap. Kanun öyleydi, gülüm. Cahildik, nereye sürsen oraya gidiyordu[k], garip. Babam çok sıkı büyüttüğünden biz büyüğümüzü sayardık, küçüğümüzü severdik, biz öyle büyüdük.

Beraber altı sene durdum. İki odanın içi on kişi yaşadık. Kaynana, kayınbaba, kaynım vardı. Üç kaynım, bir görümcem vardı hepimiz bir aradaydık. Ne bileyim yabancı gibi hissettim. Alışamıyorsun. Biz tuzlu yiyorduk, onlar tuzsuz yiyordu. Biz çok pişiriyorduk, onlar az pişiriyordu yemeği.

18 yaşında anne oldum. Kızım çok güzeldi. Tatlı tombiş kıızımdı. [Anne olunca] insana bir duygu geliyordu [ama] iştten [çocuklara] bakılmıyordu o zaman. İş çoktu. Ev işi, çocuk, ondan sonra bir daha hamile kaldım. [Bir yıl sonra] bir de bu oldu (Diğer kızını gösteriyor).

İzmir'e gelince. Güzel bir şeyler olacak diye... Yaşantımız güzel olur diye... Onu bekledik. Köyden hiç çıkmadım. Şehir bana çok yabancı geldi. Işıkları gördük, "Aa, yıldız!" diye bağırдық önce şaşkınlığımız[dan]. Tabii ki bilmiyoruz. Şehir bana çok çok yabancı geldi. [Ama geldiğimde] hiç korkum yoktu. Tabii köyünden kalkıp geliyorsun bir şeylik oluyor. Daha küçücük 22 yaşındasın. Ama işte kendimi 22 yaşında görmedim. İki çocuğumla kocaman kadın oldum diye, ben her şeyi yapmaya çalışıyordum.

Şehre gidiyorum, çok güzel yere gidiyorum zannettim kendimi. İşte ne bileyim, ben apartmana geleceğiz sandım. Bizim köyümüzden daha berbattı. Köyümüz yine güzeldi buradan, düzlüktü. Geldik, bayır. Ben istemiyorum, dedim. Yokuştan beni... Hamileydim ya. Şu yokuştan tuttu elimden, kucakında Sevda, sürüdü tuttu yukarı. Gelirsin-gelmezsin. Baktık kirayı veremiyorum, geldim. Ne diyebilirim ki? İstemesen de af edersin geçimin nerede, herifin nerede, sen oradasın. Öyle değil mi? Dağ başına da gitse peşine gideceksin, nereye gidecekse gideceksin. Ama [gelince] memleketi aradım. Hiç tenekeyle ocak yakmamıştım, burada tenekeyle ocak yaktım. Hiç ummadığım şeylerle karşılaştım. Ne olacak, yavrum?.. Bir şeyden haberin yok ki zaten. Şehirle ne ilgin var. Şehri anlayan, dinle-

men. Kendi apında... Yine de ekmek pişiriyorsun. Ne bileyim iki ulu bir araya getiriyorsun yamalık yapıyorsun kapıya bacaya. Kot pantolon kapışırđık. Şehre gelip de, gülüm, ben şehrin ne olduğunu bilmiyorum ki. Modaya uymadım, şeye uymadım. Yakacak yok. Bezi sırtıma sarıyordum ısınsın [da] çocuğun altına bez koyacağım diye. Bu kadar. İki tane ocuk vardı elimde. Tabii ki endişeli geldik buraya.

[Buraya geldiğimde] eşya olarak biraz kapları vardı, onları aldım, bir de sandık, tamam. E [köydeyken] kaynananın kilimlerinin üstüne oturuyorsun, halı senin neyine. Pişen tencere onun. İçi onun dışı onun. Sen orada bir hizmetçisin. Ne yapacaklar? Görgü öyle. Bilgi öyle. Bilgimiz öyleydi. Perdem bile yoktu, hiçbir şey yoktu. İki tane hur diyelim. Öyle çıktık geldik. Burada gözümüzü açtık. Cahildik.

[Denizi] ilk o zaman gördüm ben. Bak, dedi [kocam], burası deniz, dedi. Allah'ım dedim, ne kadar çok su var. Karşıyaka'ya götürdü beni. Vapura bindik, gel dedi, sana midye yedireceğim. Midye ne, ben bilmiyorum ki! İzmir'de midye meşhurmuş. Sonra, yemem, dedim. İini açtı böyle pilavlı böcek gibi bir şey var içinde. Yemedim ben onu. Vapurla Karşıyaka'ya geçtik. Oradan tekrar döndük ama bir su... Ben korkuyorum tabii, sudan da çok korkuyorum.

[Limontepe'ye gelince] Allah'ım, ya rabbim! Ben buralarda nasıl oturur, nasıl yaşarım? Yani isyan ettim açıkçası. Amma işte insan... Tabii cahilsin, aklım bir şeye kesmiyor. Şu andaki aklım olsa hayatta burada taşın üstüne taş koymazdım. Geldik bir oda yaptık buraya. Önce duvarlarını ördük sonra çatısını attık. Bir naylon çektik pencerelerine. Girdik bir odanın içine, Allah kayırsın. Ama üç ay durmadım iki kayın geldi. Yatak yok yorgan yok, yiyecek yok içecek yok. Bir odanın içinde iki kayın, [iki] kız, bir de hamileyim. Tavansız oturduk. Yaz git sin anasını satayım. Çatı atılınca sanki cennette buldum kendimi. Kapı pencere yok daha. Kendimi öyle özgür hissettim ki. Evin duvarları sıvanınca iki sene öyle oturduk. Oğlanı burada doğurdum. Ağlanacak şeyler. [Sonra] belediye geldi, yıktı. Bir baktım, yıkım arabaları geliyor. Geldiler o zaman benim evin

üstüne de sac çakmıştık. Sacılarımı hep deldiler, köşeleri yıktılar. Sonra tamir ettik girdik geri içine ... Ne yapabilirsin o zaman. O şeyle çok rahatsızlandıydım. Üzüntüden çok hastalandım. Zaten elinde yok, zor yapıyorsun. Bir de gelip yıkınca çok üzüldük. Benim evimin her bir kenarında belki benim bir saçım beyazlamıştır. Belki başkaları için gecekondudur, küçüktür, basittir ama her bir şeyinde benim bir emeğim olduğu için evimi on katlı binaya vermem. Çünkü ben yapmışımdır, eşim yapmıştır. Benim eşim yapmak için belki ayranla simit yedi, ben ateşte ekmegimi yaptım, yedim.

[Evi] yapmadan [önce] dedim ki bir odam olsun, içinde tuvaletim olsun, diyordum. Dedim ki, Allah'ım, ya rabbim, bana da bir oda ver, odanın tuvaleti olsun yeter dedim. Çok şükür. Verici Cenabı Allah. Verdi. Odayı da verdi, damı da verdi, taşı da verdi. Kendine ait odan, kendine ait evin. Tabii ki insan mutlu hisseder kendinin [olunca], kuzum. Tabii yoksulluk başka bir şeydi. O başka. O işin öbür yüzü de ama tabii ki insan kendi aile bireyi, kendi evi, kendi koyup kendi kaldırması daha güzel bir şeydir. İnsan mutlu hisseder kendini. ... Hatırlıyorum yani, bir şey bulmuş gibi... En güzel hayalin evin. Kiraya gitmiyorsun, kendi evin oluyor. Lüks bir hayat değil de işte, muhtaç değildik kimseye, şükür halimize.

Buralarda o zaman ev yoktu geldiğimizde. Su yoktu, elektrik yoktu. Mumla idare ettik yaza dek. Gaz lambası... üç sene filan yaktım. Sabah kalkıyordum, [kızımın] burnu simsiyah. Çok çektik, Leyla! [Sonra] yukarıda[ki] komşudan [aldık elektriği]. Tankerden sular alınıyor. Camilerden su taşıyorduk. Akar çeşmeden (mahallenin bir noktasından çıkan kaynak suyu) gelen suyu içiyorduk. İçiliyor mu, içilmiyor mu diye bakmıyorduk ki; içiyorduk. Tahlil mahlil kim yapmış? Tahlili kim bilmiş (gülüyor)? Belediye[ye] gidilmiyor. Yol yoktu ki su vereler. Gidip suya müracaat etsek gelip evimizi yıkarlar diye korkuyorduk. Hele bir gece, şey, Allah'ın hakkı için on sene de yirmi sene geçsin aradan, Sevim Abla'nın yaptığı iyiliği unutamam. Bir arife günü... çamaşırımız... Allah bin defa razı olsun. Allah cennet nasip etsin, Leyla. Yarın sabah arife, ama suyumuz yok. Ça-

maşır yıkanacak. Babaanne var bende. Allah'ım gece saat üç. Baktuk bir feryat bir figan. Yengem[in] sesi geliyor. Bekir, dedi, hele camı aç bak, dedi, ne var. Bir baktuk, Sevim Abla bağıyor, diyor ki Bekir'in karısına da söyleyin, varili doldursun. O hortum atmış gece. Onun suyu var. Allah'ın hakkı için baktım, yengem geldi, ben hiç unutmuyorum. O da varil nasıl biliyor musun? Şimdi hâlâ düşünüyorum. Ya şimdi çeşmenin suyunu içiyoruz, diyoruz ki hastalanırsınız. Varil de nasıl biliyor musun? Çimento atmışız, Allah inandırсын küflenmiş. Sırf küf. Ama biz o küflü varilde banyomuzu yapıyoruz, yeri geliyor kabımızı kacağımızı yıkıyoruz, ama o suyu bile bulamıyoruz. Yemin billah, yüz sene de geçse o sevinci hiçbir şey tattıramaz bana. Ben... Dünyayı bağışlasalar belki bana, o kadar mutlu olmam. O kadar, o derece mutlu oldum. Ertesi günü bayram, temizlik yapacağız su yok, kuzum, yok. O zaman gerçekten ya gençmişiz, hiçbir şeyi kafamıza takmıyormuşuz ya da cahillikten bir şey anlamıyormuşuz mesela. Su... Aralarda kanal manal geçti [19]96 mı, [19]98'de mi ne geldi. 12 sene sonra da suyu aldık, Leyla. Bayram ettik, su aldık ya! Şu anda belki zengin değiliz ama şu anda hayatımız çok lüks. Önceden su bulamıyorduk.

Leyla, bunlar (komşular) toplanıyorlardı pişi mişi yapıp. Ben de... Şuradaydı evimiz, kömürlüğün yanı. Arkaya oturdum. Hacer gidiyordu. Dedim, komşu nereye gidiyorsun? "Şu komşuya oturmaya gidiyoruz. Geliyorsan sen de gel." Ayağımda yün çorap, şalvar. Bir de karnım da böyle (şiş). Gittim yün çorabı çıkarttım, ama şalvar duruyordu daha bacağımda. Hiç bilmiyorum, tanımıyorum. Oraya da vardım bir sürü adam var. Serpilgil var, Meral var, ne bileyim. Şimdi ben... Bunlar yiyip içiyor ama ben çok utanıyorum böyle. Hiç görmemişim etmemişim. Bunlara dedim, bir gün de siz bize gelin buyurun, dedim. Bir oda, ne! Hiçbir şey yok. Bunlar sonra, baya sonra geldiler ama. Çünkü Hakan doğdu. Yazdı. Böyle sıcaktı. Bunlar (annemi işaret ediyor) geldi, ben bunlara içli köfte yaptım. Öyle öyle tanıştık.

Ben tapuyu alırken bir hafta yemişte mesai[ye] kaldım, gece gündüz. Çocuklar evde aç susuz. Bir hafta götürdüğüm azık

neydi biliyor musun? Bir kelle soğan bir de domates. Bir hafta, onu da komşu getiriyordu. Ben 24 saat, bir hafta gelmedim eve. Tapuyu aldık. İcra mı gelir? Korkuyoruz. Bizler korkuyoruz, yavrum. Biz devletten çok korkan insanız. İcra gelmesin diye korkuyoruz. Garibanız. Yiyecek ekmeğimiz yok. Bir de öyle bir şey olsa hiç beceremeyiz, temelli aç kalırız. [O yüzden] çalışmaya gittim; Hakan bir yaşındaydı. Hani emiyordu. Memelerim taş gibi oldu. Çocuk evde aç, yüreğim sızlıyor. İşe gittim. Çocuğuma [mı] yanayım, kendi sefilliğime mi yanayım? Yani Leyla, hikâye mi anlatıyorum, destan mı anlatıyorum, bilmiyorum. Gerçekten de... Söylemeye bile insan şey yapıyor. O günleri hatırlamak bile istemiyorum. Memelerin taş gibi oluyordu, çocuk bir yaşında. Derya da küçük. Derya çok büyük olsa... İki yaş var aralarında.

Yaşadığımıza şükür, değil mi? Bizim evin temelinde sarımsak soyuyorduk. Sonra ayakkabı dikmeye başladık ki hayatımızın maksadı başlamıştı zaten. Hemen hemen 20 sene diktik, Leyla. Çiftini ... Valla şimdi 50 kuruş var, 75 kuruş var. Yıllarca diktik, hiç ekmek parasını şey etmedi ki. Ömrümüzü yedi ama. Gerçekten ömrümüzü yedi. [Ama] onla neler alıyordum. Sofrayı kurduğum anda öyle bir mutlu oluyordum ki. O... Mutluluğum o. Dışarının yüz lirasıysa (lirasındansa) içeriğin elli lirasını tavsiye ederim, tercih ederim. En azından evindesin, çoluk çocuğun başındasın. Çoluğun çocuğun güvence de oluyor. Ama bırakıp gittin mi çocuklar ne yaptı, nerede kaldı acaba [diye endişe ediyorsun].

Ayakkabı [dikerdik sabah erkenden kalkıp] 11'e kadar. 11'de çocuklarımız acıkırdı, kalkardık, bir (defa) çocukları doyururduk. Yatak yorgan yayılıyor. Toplardık yatağı. Neymiş, ayakkabıcı gelene kadar sen ne iş yapıyorsun bugün? ... Kız, ayakkabıcı Kemeraltı'na mı gidiyordu, nereden getiriyordu? Taş çatlasın, iki saat sürsün. Biz o iki saati bir boşluk sayıyorduk. Kimi ekmek pişiriyor, kimi çul çırpardı. Çul çırpacak yer de yoktu. Bir de komşu komşuya yardıma gidiyorduk birbirimize. Ben de dama çıkıyordum, Sevim Yenge'nin dama çıkıyordum, ikinci kata. Salak mıydım, o çarşafllara, yorganlara

güneş göstereceğim [diye] ta ikinci kata, elin kapısına... Şimdi şuraya atmaya canım istemiyor.

Yemişte çalıştım. Önceden sigorta yatmadı. Sonra tütüne girdim. Orada sigortam işliyordu. Mevsimlik işçiydim. Ondan sonra tütün kapanıyordu, yemişe gidiyordum; yemiş kapanıyordu, tütüne gidiyordum. [Dışarıda] çalışıyordum, seviyordum. Sigortan oluyordu, bir geleceğin oluyordu. Evine yardımcı oluyordu. Kocana destek oluyordu. Yani seviyordum çalışmayı. Çalıştığım için kendimi çok özgür hissediyorum. Çünkü çalışmak gerçekten özgürlüktür. Her konuda. Geleceğin oluyor, çevre ediniyorsun, kazanç öğreniyorsun. Kendine bir iş bilgisi yapıyorsun. Çocuğunu işe koyacaksın, yardımcı oluyor. Bir çevren oluyor. Ben adama hiç şey etmiyor[um], ne canım isterse gidiyorum, alıyorum ihtiyacımı. Adama para da vermiyorum, para da istemiyorum. Seviyorum çalışmayı. Arkadaşlarımla kaynaşıyorum. Herkesi görüyorum, eşi dostu. Kafan dağınıyor. Ben Güllü'yle tütüne gittim. Ben, Ayfer Abla, annen üçümüz aynı masada kaç sene yemek yedik, onu da hiç bilmiyorum. İyi ki gitmişim. Keşke daha o zaman çocuklar ufakken çocuklara bakıcı bulaydım da gideydim, diyorum. En azından şimdiye günüm dolardı. Bak 53 yaşındayım, daha günüm dolmamış. Bir gidiyorsun gözün kesiyor, bir kesmiyor.

Valla çalışmaktan hiçbir şeyi hatırlamadım. Hep gideyim çocuklarım okuyorlar, öğrenci[ler]. Bulamadım. Şimdi buluyorum. Şimdi buluyorum. Bulamadım çocuklarımla oturup da bir mutluluk yaşayayım. Gideyim de eve yiyecek alayım, evde şu bitmiş, bu bitmiş. Gidip çalıştım. Ne iş oldu gittim. Bir gün bir şey şeye gittim. Soğan soyulacak gece. Gece soyulur mu? Vardiya. Paletleri koyardı... Fabrika gibi bir yer, Ayrancı'da. Bizi götürdüler komşular. Gelir misin? Gideyim, dedim. Bir 15 gün çalıştım ama hasta oldum. Eve geliyorum, soğan kokuyorsun. Gündüz yatıyorum, gece gidiyorum. Mecbursun. Çalışmasan... [Sonra] İyi ki çalıştım, dedim.

Bir zaman (ev işlerinde) çok çalışıyordum. Yoksa gitmeyecekti Derya okula. Ben çalıştım da gitti. [Evlerin] birine öğleye dek gidiyordum. Öğleden sonra birine. Biriyle çeyrek [al-

tın] alıyordum, birini eve getiriyordum. Kaça çalıştın, diyordu [kocam]. 30 liraydı o zaman yevmiyeler. 30 lira getiriyordum, 25 lira getiriyordum. Çeyreği göstermiyordum. Birikim yaptım. Hepsini bozdurdum, ev aldım Bozyaka'da.

[Şehir merkezine gitmeye] dört beş sene sonra başladım. Mehmet Amcan hasta olmuştu. Bana dedi ki, git Eskiizmir'den ilacı al gel. Dolmuşçu beni götürecek diye koşa koşa gittim, koşa koşa da geri geldim. Otobüse binemiyordum korkumdan biri beni alıp da gidecek diye. Usul usul yendim çocuklarımı aldım aldım gezmeye gittim. Önceden ayakkabıdan nerede fırsat bulduk, nereye gidelim, Leyla. Şimdi şimdi gidiyoruz. Nerede gidecektik. Ayakkabıdan fırsat bulup da. Affedersin tuvalete gidemiyorduk ayakkabı kalacak [diye]. Bir bakkala gidiyorduk, korkuyorduk ayakkabı yetişmeyecek diye. Pazara koşa koşa git, koşa koşa geri gel, ayakkabı dik. Öyle yani. Hayat öyle geçti. O dutun altı beni tanıdı, tandır beni tanıdı, ben de tandırı. Ocağı da yaz. Ekmek yapıyorum. Yemek yapıyorum ocakta. Hiçbir yana gitmedim. Bana deseler ki Konak'ı tanıyor musun? Tek başıma gidip geleme[zdi]m belki de.

Eski günlerimiz neydi, bilmiyorum ki. Yine de öyle gördüğümüzden herhalde. Tırmalıyorduk, çabalıyorduk o zaman. Gençlik mi vardı, cahillik mi vardı? Buralar filan toprak, sen de biliyorsun, yavrum. Burada nerede yürünüyordu. Modaya uymadım, şeye uymadım. Çakmadık ki bir şeyden. Ama bundan sonra uyacağım gayri. Bundan sonra uyacağım artık. Hem kendim de vaat ediyorum. Allah'ın izniyle şu çocuğun [ev] borcunu bitirdik mi, tamam. Bir daha çalışma malışma yok gayri. Şimdi dünyanın öbür ucuna gider gelirim. Şimdi mesele param olsa görmediğim yeri gider görürüm. Bir hafta orada tatil yaparım. Ben de istiyorum ki yani yaşayayım ama kaderde bu var, bütçem bu kadar, buna kanaat edeceğim. Bundan fazla bir şey istemem. Rızkım bu kadardı, bu kadar verdi, bununla idare edeceğim. N'apalım, kızım, bugünümüze de çok şükür. İyi ki yine o şartlarımız var da çocuklarımızı yine çok şükür çalıp çırpmadan namusumuzla doğru yolda giderek mücadelemizi verdik yani. De ki ne fedakarlığım oldu?

[Dört] tane pırlanta gibi, elimden geldiği kadar, çocuk yetiştirdim, o bana yetti.

Kardeşlerim var. İki kardeşim var Esendere'de. Dün mesele eşimle Kemeralı'nı gezdik geldik. Denize de gidiyoruz, canın nereye isterse oralara gidiyoruz. İstiyor yani, istemez değil. Şimdi torunum her şeyimi kaplıyor benim. Torunumu her hafta parka götürüyorum. Morali motivasyonu yerini bulsun diye ben aşağılara götürüyorum yani. Oralarda eğlendirip getiriyorum. Burada nereye götürüyüm ben? En azından burada mesele, Balçova'ya götürürüm torunumu. Gezdirim. Yani burada zaten gezdirecek çocuğu bir sosyal faaliyet yok.

Ben [kendim] buralarda dolanmayı seviyorum. Ben gitmek istemiyorum apartmana. Kalkıyorum gene üzümün başına varıyorum, yemişin başına varıyorum. Bu sene yemişim sulanmadı. Kurudu başı.

Şimdi adama karşı geliyorum. Adama öyle bir karşı geliyorum ki... [Önceden] hiçbir şey diyemiyordum. Aman bağırmasın, kimse duymasın sesimizi. Ama bundan sonra n'olacak? E valla! Bazen şey diyorum... Bağırıyorum çağırıyorum. Bu karı bu sene delirdi, diyor. Artık şey bitiyor, sabır taşıyor. İnşaat üstüyle bu halının üstüne geliyor. Yazık değil mi suya elektrige?

[Burası] aslında dışarıdaki kişilerin algıladığı gibi bir yer değil. Dışarıdan algılayan kişiler sanki biz adam kesiyoruz, adam dövüyoruz. Sanki burada katliam yaşanıyormuş gibi şey yapıyorlar ama değil. Bir taksicisi, bir mesela otobüsçüsü buraya çekiniyor, ama ben görmedim. Ya bu tarafta yok. Bu kapım açıktır. Burada yürürüz, burada otururuz. Ben bak memlekette bile korku hissettim, gece ürperdim. Ben geceleyin çıkırım 1'de, 2'de, 3'te korkmam yani. Her çıktığımızda komşularımız dışarıda.

Yönteme ve sahaya dair

Bu hikâyeyi, Türkiye'nin farklı kentlerinden¹ İzmir'e göç eden ellili yaşlarında on dört kadının hayat anlatısından derledim.

1 Erzurum, Afyon, Ankara, Kırşehir, Amasya, Malatya, Kahramanmaraş, Çorum.

Doktora tez araştırmam kapsamında 2017 yılının Ocak-Ağustos aylarında dinlediğim yaşam anlatılarında, köy ortamında doğmak, alışlagelen anlamda bir çocukluk yaşayamamak, kız çocuğu olmanın ağırlıklı etkisiyle eğitimine devam edememek, (iki görüşmeci dışında) görücü usulüyle erken yaşta evlendirilmek, göç sürecinde ağırlıklı bir rol oynayamamak ve sıfır noktasından bir mahalle kurmaya girişmek, kadınların ortaklaştıkları pratiklerdi. Yaşam çizgileri belli açılardan benzer bir seyir izlese de yaşadıklarından türettikleri anlatıların çeşitliliği ve hikâyelerinin zenginliği beni farklı bir yazım hattı izlemeye itti.² Kadınların hayat hikâyelerinden seçtiğim ifadeleri uç uca ekleyip, onların cümlelerini koruyarak oluşturduğum ve kadınları, farklı anlatım/söz söyleme biçimleriyle benzer/ortak mekân(lar)ın farklı köşelerine yerleştirdiğine inandığım bu teknik, tecrübenin birlikteliğinin de bir örneği, belki.³ Bu kabulün bir diğer sebebi de, kadınların hikâyelerini anlatırken yanlarında çoğunlukla mahalleden başka bir kadının ya da annemin de bulunması ve yaşam anlatılarını bireyselleştirmekten/özelletmekten ziyade ortaklaştırmaya yönelik eğilimleri oldu. Söz, özellikle mahalle mekânını birlikte inşa etmeye geldiğinde birinin sustuğu ya da unuttuğu yerden diğeri alıp götürdü hikâyeyi. Bu ortaklaş(tır)maya çocukluk anılarım, mekân kullanım pratiklerim ve geliştirdiğim ilişkiler aracılığıyla kimi zaman ben de davet ve dahil edildim. Hal böyle olunca, *anlatılan biraz da benim hikâyem* oldu ve bu durum, bana hikâyeye müdahale edebilme alanı sağladı. Hikâye anlatıcılarının da birbirlerinden razı olduklarını bildiğimden, bir dönem yaşamlarında bir parça olduğum kadınların anlatılarını ve hayatlarını yan yana getirmekte bir sakınca görmedim.

Bir sonraki kısımda, kendi başına da birçok kavramın içini dolduran (on dört kadına ait) bu (birlikte) yaşam anlatısı-

2 Araştırmayı yürüttüğüm mahalle, benim çocukluğumun ve ilköğrenliğimin de mekânı olduğu için kadınların bir kısmı benim de eski komşularım. Bu sebeple, anlatıyı, benimle olan ilişkilerinin de farklı bellek süreçlerini çağırıldığını bilgisiyle okumakta fayda var.

3 Akışı daha anlaşılır kılmak için sınırlı sayıda yaptığım müdahalelerde köşeli parantez kullandım.

nı, Benjamin'in kavram setinden yararlanarak okumayı deniyorum. Bu esnada, gündeliğin özel alanına, gizli köşelerine itilen, ancak anlatının ve tekniğinin de işaret ettiği gibi münferit olarak ele alınması imkânsız hale gelen meseleleri kamusallaştırma gayesi taşıyorum. Ayrıca, tecrübeden devşirilen *hikâye*-nin illa da “bir zamanlar... çok uzaklarda” olmadığını, hayatı ve mekânı birlikte ördüğümüz insanların da bunun üreticisi olabileceğini hatırlatmak istiyorum.⁴

Kentte deneyim karşısında tecrübe

Olay, macera gibi gelip geçici anlık yaşantılara tekabül eden *erlebnis* (yaşantı, deneyim), İngilizcede *experience* kelimesiyle karşılığını bulur. *Erfahrung* (tecrübe) ise süre, alışkanlık, tekrar gibi zamana sirayet eden bir boyut taşımanın yanı sıra tecrübe eden kişinin pozisyonunu, aldığı riski de içerir (Hansen, 2004: 149) ve bu sebeple bellek oluşumuyla yakından ilişkilidir. Benjamin, saptanmış olgulardan ziyade, çoğunlukla bilinç düzeyinde algılanmamış verileri tecrübe kapsamında değerlendirir (2011: 204). Bellekle iç içe geçen, algı yeteneğini içeren ve bir “süre” içinde tanımlananlar tecrübeyi inşa eder (Özbek, 2004: 482). Kent hayatının parçalılığı, birikimsel olmayan tekrarlara dayalı oluşu, kitlesel medya enformasyonunun anlamlı anlatının yerini alışı, modern dünyada insan varoluşunda tecrübenin yerini “acil, pasif, parçalı, izole” deneyime bırakmasına sebep olur (Elsaesser, 2009).⁵

Bu hikâye, Georg Simmel'in (2011) 1900'lü yılların metropol yaşamının kalabalığında dolaysız ilişkiler sürdüren ve en çok bu dönem yalnızlığa mahkûm olmak durumunda kalan *metropol tipi kişiliği* tanımlayışından, Benjamin'in modern kent yaşamında hayatı şoklar düzeyinde yaşıyor olmaktan dolayı tecrübenin bitişini iddia ettiği dönemden çok sonra başlıyor.

4 Metnin önceki versiyonlarını okuyup, “Oysa yaşam anlatıldıkça yaşanır,” diye not düşen Simten Coşar'ın değerli yorumunu da bu metnin bir parçası kılmak isterim.

5 Daha derinlikli tartışmalar için bkz. Özbek (2000); Benjamin, (2011).

Bir yönüyle, zamanın dünyanın her noktasında aynı seyri izlemediğine, bazı örneklerde kent merkezinin yanı başında bile kent hayatından beklenenden farklı aktığına örnek teşkil ediyor. 1980'li yıllara gelindiğinde, dünyanın farklı lokasyonları modern bir kent ortamı olarak karşılık bulabilir, örneğin Londra'da, Paris'te, Berlin'de ya da İzmir'in Alsancak semtinde.⁶ Fakat aynı zaman dilimi, haritada yan yana konumlanan iki noktanın gündelik yaşamını bambaşka dinamiklerle de çerçeveleyebilir. İzmir'in Limontepe semtinde yaşayan kadınların anlatıları, detaylarıyla tarif ettikleri gündelikleri, inşaatları, yoksullukları, çalışma ve diğer yaşam koşulları, bir biçimde *modern* olanın karşısında konumlanan yaşamın yoğun izlerini taşıyor. *Erlebnis*'in hâkim olduğu bir dönemde *erfahrung*'un. Kentin henüz kentleşmemiş bir bölgesinde (*anti-urban*), bir anlamda köykentin (*urban village*) mekânında. Kadınların hafızalarının berraklığı, yaşadıklarının ezici keskinliğinin yanı sıra "ilişkiler ve bağlantılar görebilme, gerçeklik ve fanteziyi el çabukluğuyla birbirine geçirebilme, geçmişi hatırlama ve başka bir geleceği tahayyül edebilme yeteneklerine [de] dayanıyor" (Hansen, 2004: 150). Bu yönüyle tecrübe, geçmişin anlatılarında geleceğe dair umutlara da göz kırıyor ve devam edebilme potansiye-line işaret ediyor.

Miriam Hansen'in tarif ettiği gibi, modern tüketim kültürünün saldırısıyla tarihselliğin yok oluşunun karşısında tecrübe, yaşanan kaybı, kopuşu ve değişimi etkileriyle birlikte fark edebilme, kaydını tutabilme ve "bunlarla baş edebilme yeteneğini" de içerir (Hansen, 2004: 150). Farklı kadınlar tarafından sıklıkla dillendirilen *cahillikten* bilmeye, *alışamamaktan* yerleşmeye evrilen hayatlar, öğrenme sürecinin yoğun izlerini taşır. Freud'un işaret ettiği gibi, bilinçle yaşananın bellek izi bırakmadığı, Proust'un hatırlattığı gibi, anı kırıntılarının, "çoğunlukla onları ardında bırakan sürecin bilincine hiç varılmadığı

6 Benjamin, Baudelaire'in şiirlerinde izini sürdüğü 19. yüzyıl kent yaşamında sınıf ya da kolektif yapıdan bağımsız kırılgan kalabalıklar olarak değerlendirdiği "kitleler"i daha bu dönemden müşteri kimliği kazandığını iddia eder (Benjamin, 2011: 213). Bu kimlik, kent hayatını düzenleyen ilişki tipinin ipuçlarını içerir.

zaman, en güçlü ve en kalıcı nitelikte” (Benjamin, 2011: 208) ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, kadınların *cahillikle* sıfatlandıkları hallerinin tecrübeye uzanan yolun belirleyici bir unsuru olduğu fark edilir. Yaşadıklarını anlamlandırmaları, ilgili dönemde toplumsal yapıyla duygu, düşünce, edim ve eylemleri yoluyla diyalektik bir ilişki kurmaya yönelmeleri (Özbek, 2004: 447) tecrübenin gündelik hayatta izlediği yol olarak belirir. Bir önceki dönemin imkânlarıyla ilişkilendirerek anlamlandırmaya çalıştıkları koşullarda yürüttükleri mücadele, modern hayattan nasiplenememenin karşısına insan ilişkilerinin merkeze yerleştiği, *kitleleşmediği*, diğerleriyle, adım adım inşa etmeye çalıştıkları evleriyle, parça parça sahip oldukları eşyalarıyla, aile bireyleri ve kendileriyle kurdukları bağı daha yoğun kılar. Emek yoğun yaşamlarının dışavurumu kimi zaman birer birer beyazlayan saç telleri olur, kimi zaman çalışmaktan emziemediği için taş kesen memeleri. Bazen de mekâna referansla dillendirilir yaşamın ağırlığı: Tandır ya da dut ağacının tanıklığına başvurulur.

Yaşam, sosyal ve fiziksel çevreyle birlikte kurulurken hayatın izlerini bedeninde taşımak, hayatta *çektiklerinden* öğrenmek ve bir sonraki zorluğa karşı tecrübeyi kalkan kılmak, bu kadınların kendilerini var etme serüvenini açık eder. Bir mahalleyi ve evi yoktan kurmak, ilk defa hayatlarının faili haline gelmelerini de sağlar. Yaşanılan anlatılabilir ve bir başkası için anlaşılır hale getirmek, kendi hayat hikâyelerini kamusallaştırmaktan “utanma[mak]”, toplumsal dışlanmışlıklarına, bastırılmışlıklarına, ezilmişliklerine rağmen (Özbek, 2004: 447) hayatları üzerinde kendilerini kurucu fail ilan ettiklerini ve tarihsizleştirmediklerini gösterir. Anlatılarda yaşamdan feragat etmek pahasına ağır ağır elde edilenlere, gurur duyulan çocuklara yapılan vurgu, görünür/bilinir kılmaya çalıştıkları, dönüştürebilip ürettiklerileri arasındadır. Bu tecrübe, katılmadıklarına itiraz edebilmek için cesaret de verir. Peşlerine takılıp gelmekten başka bir seçenek görmedikleri kocalarının karşısında durup rahatsızlıklarını dile getirmekten çekinmemek için özgüveni. Başlatamadıkları hikâyelerinin sürdürücüsü olabilmelerini.

Kadınların, aileleri için en azından bir odaya sahip olma arzuları, tecrübenin inşasında önemlidir.⁷ Benjamin, Goethe'den ödünç aldığı "İnsan gençliğinde istediğine, yaşlılığında dolu dolu kavuşur" sözüyle istek ve tecrübe arasındaki ilişkiye işaret eder. İstemek, bir dileği zaman çizelgesinde bir noktaya yerleştirmek ve bir hayali tamamlayabilmek için önemlidir. Kadınların zaman içerisinde bir ev kurabilmiş olmaları, yerine gelen isteği, tecrübenin "başına konan ta[cı]" temsil eder (Benjamin, 2011: 228). Sabrı, hayali, mücadeleyi. Çektikleri çilelerin karşılığında elde ettiklerini.

Kadınların anlatısında maddesel olan, kurumsal ya da sembolik olanla duygu iç içedir. Yoksullukla (madde) baş ederken devletle ve aile kurumuyla (sembol) ilişkileri ve bu esnada hissettikleri korku ve endişe (duygu), iş ortamının tarifinde ve kuru bir soğanın paylaşımında açığa kavuşturulur. Sütten kesilmeden yanından ayrıldıkları çocuğun bedenlerindeki izi, yaklaşık otuz yıl sonra hatırlanır; tecrübe, bedenle ve hisle dirsek temasında inşa edilir. Yaşamdan devşirilen bu bilgi, bugün torunları için başka türlü bir mekân yaratmaya yönelik heveslerinde ve çabalarında günyüzüne çıkar. Özel alanın sınırlarının dışına taşınan çocuk yetiştirme, kentte farklı mekânlar talep etmeye uzanır. *Geçmişin çeşmesinden bugünü doldurmaya...*

Bu esnada kadınlar kente çekine çekine adım atar. Kaçırılmaktan, kalabalıktan, denizde yolculuk etmekten, kentin ışıklarından, kendini ifade edememekten, ne yapacağını bilememekten kaynaklanır bu korku. Benzer bir katılımın bilgisine, tecrübesine sahip olmamaktan doğar çekinceleri. Zamanla *modaya uymayı* beceremeseler de o resme kendilerini bir şekilde yerleştirmeyi başarırlar. Kente geldiklerinde içinde yaşamayı hayal ettikleri apartmanlara başkalarının evini temizlemek için girişleri, alamadıkları eğitimi kız çocukları için erişilir kılmalarının, kendilerini ya da çocuklarını güvende hissetmek için başka bir apartman dairesine sahipliklerinin sağlayıcısı olur.

7 Virginia Woolf'un (2012) *kendine ait odasının* karşısında aileye ait odaya yapılan vurgu, ekonomik koşulların yanı sıra bireysel olanla mesafeli ilişkilerine referansla da okunabilir.

İşyeri servis aracının içerisinde göz attıkları kent deneyimi, bugün sınırlı da olsa mekânda hareketli olabilmenin tecrübesini çağırır. Geçmişin endişesini ve çilesini bugünün bilgisine çevirmenin güvenini. Tam da bu yüzden bu bölgenin dayattığı/gerektirdiği/zemin hazırladığı hayat anlatılarında deneyim ve tecrübeyi birbirinden keskin bir şekilde ayırmanın mümkün olmadığını, bugünü geçmişten başlayarak anlaşılır kılmaya çalışan kadınların öyküsünde ikisinin bir arada var olabildiğini iddia ediyorum. Kentin yanında, kentle birlikte, kentten biraz korkarak biraz çekinerek ancak bir yandan da ona benzetmeye çalışarak ürettikleri yaşam alanları ve gündelikleri, deneyim ve tecrübenin birbirini dışlayışında değil birlikteliğinde, kolektif olarak inşasında anlam kazanır. Zengin olmasalar da kendine yeter oluşlarında, birlikte diktikleri ayakkabıdan arta kalan zaman dilimlerinde beraber pişirdikleri ekmekte, arife gününün gece yarısında uzattıklarını hortumda... Eşyada, evin duvarlarında, şükürde ve pişmanlıkta, itirazı mümkün kılan güvenin inşasında, taşıma suyla yetiştirilen ağacın gölgesinde. Maddesel olanda ve olmayanda.⁸

KAYNAKÇA

- Benjamin, W. (2011), "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Pasajlar*, A. Cemal (çev.), 8. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 202-252.
- Elsaesser, T. (2009), "Between Erlebnis and Erfahrung: Cinema Experience with Benjamin", *Pharagraph*, cilt 32, sayı 3, s. 292-312.
- Hansen, M. (2004), "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin *Kamusal Alan* ve *Tecrübe'si*: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 141-180.
- Özbek, M. (2000), "Walter Benjamin Okumak - II", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 55, sayı 3, s. 103-131.
- (2004), "Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe", *Kamusal Alan*, M. Özbek (der.), İstanbul: Hil Yayınları, s. 443-500.
- Simmel, G. (2011), "Metropol ve Tinsel Hayat", *Modern Kültürde Çatışma*, A. Artun (der.), T. Bora, U. Özmakas, N. Kalaycı ve E. Gen (çev.) 7. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 85-102.
- Woolf, V. (2012), *Kendine Ait Bir Oda*, I. Özdemir (çev.), İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

8 Geçmişin çeşmesinden bugünü doldurmayı bilen Limontepeli kadınlara sonsuz teşekkürlerimle!

ALEV ÖZKAZANÇ Emekli bir siyaset bilimi profesörüdür. Lisans, yüksek lisans ve doktorasını sırasıyla ODTÜ, ESSEX ve Ankara Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında yaptı. 1992-2016 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalışmış; Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nın yanı sıra Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı'nda dersler vermiştir. 1994 yılında kuruluşundan itibaren KASAUM (Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi) ekibinin üyesi olmuş, 2012'de AÜ Cinsel Saldırı ve Tacize Karşı Destek Birimi'nin (CTS) kuruluşunda görev almış ve 2008-2016 arasında Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Başkanlığı görevini yürütmüştür. 2016'da Barış İçin Akademisyenler Bildirisi'ni imzaladığı için zorunlu emekli olmuştur. 2018'de kurulan Aramızda Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Derneği'nin kurucu üyelerindendir. 2018-2020 arasında Oxford Üniversitesi'nde misafir akademisyen olarak bulunmuştur. Çağdaş siyaset kuramı, yakın dönem Türkiye siyaseti, feminizm, psikanaliz, toplumsal cinsiyet ve queer kuram, neoliberalizm, suç ve ceza temel ilgi alanlarıdır. Daha önce *Mürekkap* ve *Toplum ve Bilim* dergilerinin yayın kurulu üyeliğinde bulunan Özkazanç, halen *Fe Dergi*, *Vira Verita* ve *Kaos Q+* dergilerinin danışma kurulunda bulunuyor. Tümü Dipnot Yayınları tarafından yayımlanan kitapları şunlardır: *Siyaset Sosyolojisi Yazıları: Yeni Sağ ve Sonrası* (2007); *Neo-Liberal Tezahürler: Vatanlaşlık, Suç, Eğitim* (2011); *Cinsellik, Şiddet ve Hukuk* (2013); *Feminizm ve Queer Kuram* (2015, 2017); *Bir Musibet: Yeni Türkiye'de Erillik*,

Şiddet ve Feminist Siyaset (2020). Ayrıca *Bob Jessop: Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet* (İletişim Yayınları, 2005) adlı kitabı (Betül Yazar ile birlikte) derlemiş, Jane Gallop'un *Cinsel Tacizle Suçlanan Feminist* adlı kitabını da Türkçeye çevirmiştir (Dipnot Yayınları, 2013).

AYKUT ÇELEBİ 1962, Balıkesir doğumlu. Lisans eğitimini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nda iletişim yüksek lisansı, aynı üniversiteye bağlı Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde siyaset bilimi doktorası yaptı. Sosyal ve siyasal felsefe, Weimar dönemi Alman düşüncesi, siyasal estetik ve Avrupa Birliği'nin siyasal yapısı başlıca ilgi alanlarıdır. *Avrupa: Halkların Siyasal Birliği* (Metis Yayınları, 2002) ve *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar* (İmaj Yayıncılık, 2008) başlıklı iki kitabı vardır. *Şiddet Üzerine* (Metis Yayınları, 2010) ve *Demokratik Anayasa* (Metis Yayınları, 2012) (Ece Göztepe ile birlikte) kitaplarını derlemiştir. Önümüzdeki yıl bitirmeyi tasarladığı Alexander Kluge üzerine bir kitap çalışması yakınlarda yayımlanacak. “Tek Yön: ”Eleştirel Teorinin Siyasal/Estetik Kökleri”, “Meslek Olarak Siyaset: Max Weber’in Klasik Metni 100 Yaşında”, “Otoriter Neo-liberal ve Popülist Siyaseti Açıklamada Anahtar Bir Metin: ‘Devlet-Hareket-Halk’” makaleleri bulunmaktadır. Halen AÜ SBF’de öğretim üyesidir.

BAHADIR VURAL Lisans öğrenimini sosyoloji alanında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde tamamladı. Meral Özbek'in yönettiği “Burjuva Kamusal Alanından Proleter Kamusal Alana” başlıklı tezle 2004'te yüksek lisans, yine Özbek'in danışmanlığındaki “Geç Osmanlı Edebi Alanında Roman” adlı tezle 2017'de doktora derecesini de MSGSÜ'den aldı. Temel çalışma alanları kültür sosyolojisi ve edebiyat sosyolojisidir. Halen İstanbul Arel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir.

BEGÜM ÖZDEN FIRAT Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Lisans eğitimini Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, yüksek lisansını ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı, doktora derecesini Amsterdam Üniversitesi, Amsterdam School for Cultural Analysis Programı'ndan aldı. Kent ve kültür sosyolojisi, görsel kültür çalışmaları ve toplumsal hareketler alanlarında çalışmaktadır. *Commitment and Complicity in Cultural Theory and*

Practice (Palgrave/Macmillan, 2009), *Cultural Activism: Practices, Dilemmas, Possibilities* (Rodopi, 2011) ve *Küresel Ayaklanmalar Çağında Direniş ve Estetik* (Aylin Kuryel ile birlikte) (İletişim, 2015) kitaplarının editörlerindendir. *Encounters with the Ottoman Miniature Contemporary Readings of an Imperial Art* adlı kitabı 2015'te I.B. Tauris tarafından yayımlanmıştır.

BURAK ONARAN Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde lisans (1997), Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans (2002), École des Hautes Études en Science Sociales Tarih Bölümü'nde doktora (2009) eğitimini tamamladı. Osmanlı-Türkiye siyasal ve toplumsal tarihi, tarihyazımı, yemek kültürü temel çalışma alanlarıdır. Yayımlanmış iki kitabı vardır: *Détrôner le sultan*, (Peeters, 2013. Türkçesi: *Padişahı Devirmek, Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli [1859] ve Meslek [1867]*, İletişim Yayınları, 2018) ve *MutfakTarih: Yemegin Politik Serüvenleri* (İletişim Yayınları, 2015). Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır. Lisans eğitimine başladığından beri Meral Özbek'in öğrencisidir.

CEREN LORDOĞLU Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden lisans, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden yüksek lisans, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. 2000-2002 yılları arasında ODTÜ Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1998-2009 yılları arasında çeşitli sivil toplum kuruluşlarında proje ve program koordinatörü olarak görev yaptı. 2012 yılından beri doktor öğretim görevlisi olarak çalıştığı Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde, 2018 yılından beri Kadın Araştırmaları Merkezi'nde görev yapıyor.

DİLER BULUT Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, yüksek lisans eğitimini Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde aynı bölümde tamamladı. Halen aynı üniversitede sosyoloji dalında doktora eğitimini sürdürmektedir.

EBRU AYKUT Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden lisans, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden yüksek lisans derecesini aldı. Yüksek lisans tezini Meral Özbek'in danışmanlığında "Hannah Arendt'te Politika ve Yurt-

taşlık Anlayışı" üzerine yazdı. Doktorasını ise Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde Cengiz Kırılı'nın danışmanlığında yazdığı "Alternative Claims on Justice and Law: Rural Arson and Poison Murder in the 19th Century Ottoman Empire" başlıklı teziyle tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi. Araştırma alanları 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda suç, ceza ve adalet arama pratiklerinin sosyo-hukuki tarihi, tıp ve beden tarihi, kadın çalışmaları ve toplumsal cinsiyet tarihi.

EBRU MOÇOŞ Lisans eğitimini İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2002 yılında tamamladı. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans programına başladı. 2004 yılında, "Gelenekselin Ev Eksenli Üretimin Yeniden Şekillenmesindeki Rolü: İstanbul, Pendik, Kavakpınar Örneği" başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı üniversite ve bölümde, Prof. Dr. Meral Özbek danışmanlığında, Erasmus Değişim Programı'na katılan öğrencilerin beklentileri ve deneyimlerini araştırdığı doktorasına devam etmekte ve gençlik, eğitim, yetişkin eğitimi, yükseköğretim alanlarında çalışmaktadır.

FATMAGÜL BERKTAY Prof. Dr., İÜSBF Siyaset Bilimi Anabilim Dalı emekli öğretim üyesi. Eğitimini Ankara Üniversitesi SBF ve York Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) tamamladı. Tarih Vakfı kurucu üyesi, Kadın Eserleri Kütüphanesi Genel Kurul üyesi olan Berktaş, bir dönem İÜ Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü yaptı. İlk yayımlanmış kitabı *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* (Pencere Yayınları, 1991) adını taşıyan yazarın *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis Yayınları, 1996) adlı çalışması *Women and Religion* adıyla Kanada'da (Black Rose Books, 1998); *Tarihin Cinsiyeti* (Metis, 2003) adlı kitabı ise Lübnan'da yayımlandı (Dar Kreideh, 2009). Son iki kitabı *Politikanın Çağrısı* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010) ve *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı* (Metis Yayınları, 2012) adlarını taşıyan yazar, halen "politik etik" üzerinde çalışıyor.

LEYLA BEKTAŞ-ATA Hacettepe Üniversitesi'nden "Kentsel Dönüşümün Eşiğinde Ev, Mahalle ve Kent Deneyimi" başlıklı doktora teziyle mezun oldu. Doktora sürecinde Cardiff Üniversitesi Coğrafya ve Planlama Okulu'nda misafir araştırmacı olarak bulundu. Kent, yoksulluk, mekân deneyimi, toplumsal cinsiyet, gündelik hayat sosyolojisi üze-

rine yaptığı etnografik araştırmalar Dicle Koğacıoğlu, Ferhunde Özbay ve Praksis Dergi Sevilay Kaygalak makale ödüllerine layık görüldü. “Gecekondulu Kadınların Kent Hakkı: Kentlilik, Katılım, Deneyim” adıyla yürütmekte olduğu doktora sonrası araştırması Raoul Wallenberg Enstitüsü tarafından desteklendi.

NACİDE BERBER 1980 Muğla doğumlu. 2002’de İ.Ü. İktisat Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü’nden mezun oldu. 2011’de İ.Ü. Kadın Sorunları ve Araştırmaları Merkezi’nde yüksek lisansını bitirdi. Halihazırda, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisidir. Bir süre özel sektör deneyiminin ardından Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı’nda çalıştı. 2012 Dicle Koğacıoğlu Toplumsal Cinsiyet Makale Yarışması’nda üçüncülük ödülü aldı. 2016-2018 yılları arasında Kemerburgaz/Altınbaş Üniversitesi’nde Toplumsal Cinsiyet dersleri verdi. 2015’ten beri NTV Radyo’da programcı. Aynı zamanda çocuklar için kadın yaşamöyküleri yazıyor.

TÜLİN URAL 1972 yılında doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde lisans, aynı üniversiteye bağlı Atatürk Enstitüsü’nde erken Cumhuriyet dönemi romanlarında toplumsal cinsiyet inşasını incelediği tezi ile yüksek lisans eğitimini tamamladı. Mart 2008’de Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde, Prof. Meral Özbek danışmanlığında yazdığı “1930-1939 arasında Türkiye’de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü” adlı tezi savunarak doktor unvanı aldı. Çeşitli üniversitelerde tarih ve sosyoloji alanlarında dersler verdi. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’nde öğretim görevlisi. Edebiyat sosyolojisi ve edebiyat eleştirisi alanında düşünüp yazıyor. Ayrıca yeme-içme sosyolojisine ilgi duyuyor. En merak ettiği meseleler zihniyet dünyalarımızda geçmişten bugüne kalan köklü kodların neler olduğu ve nasıl dönüştüğü. Tülin, ayrıca on sekiz yaşındaki Çınar’ın ve beş yaşındaki Derin’in annesi.

“Kamusal alan... siyasal mücadelelerin kavga uğrağının berisinde, oluş, eylem ve etkileşim halinde bulunacak eyleyicilerin ortakduyularının, algı kategorilerinin ve yatkınlıklarının türediği; değerlerin sahiciliğinin, ortaklığının, farklılıklarının ve karşıtlıklarının sınındığı hem gerçek hem simgesel bir uzamdır. Bu anlamda kamusal alan, Meral Özbek’in ‘hem toplumsal yaşamın üretim koşullarından kaynaklanan toplumsal ilişkilerin yapılanma biçimi hem de bu koşul ve ilişkileri tecrübe etme, anlamlandırma ve onlarla baş etme tarzı’ olarak tanımladığı kültürün fiilî varlık ve etki alanıdır. ”

Bahadır Vural



ünebakan Düşlerimiz, kültür, kamusalılık ve tecrübe üzerine keskin gözlem ve analizlerden oluşan zengin bir seçki niteliğinde: “Müşterekler” hareketi, feminizm, okul karşıtı kültür gibi muhalif siyasi tecrübeler... Farklı kentsel mekân deneyimleri... Erkeklik

krizinin görünümüleri... Sosyal medyada linçten “kebaba,” popüler kültür mücadeleleri... Ahmed Midhat Efendi’den bağışlama, dostluk ve aşk bağlamında Arendt-Heidegger ilişkisine, Benjamin’in “deneyim yoksulluğu” mefhumuna, kamusal ve siyasalla ilgili düşüncenin refleksiyonları... Bu entelektüel ilginin gelişmesine kurucu katkılarda bulunan Meral Özbek’e bir armağan.

Tülin Ural ve Bahadır Vural’ın hazırladığı derlemede Leyla Bektaş Ata, Ebru Aykut, Nacide Berber, Fatmagül Berktaş, Diler Bulut, Aykut Çelebi, Begüm Özden Fırat, Ceren Lordoğlu, Ebru Mocoş, Burak Onaran ve Alev Özkazanç’ın katkıları yer alıyor. ■

