

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>

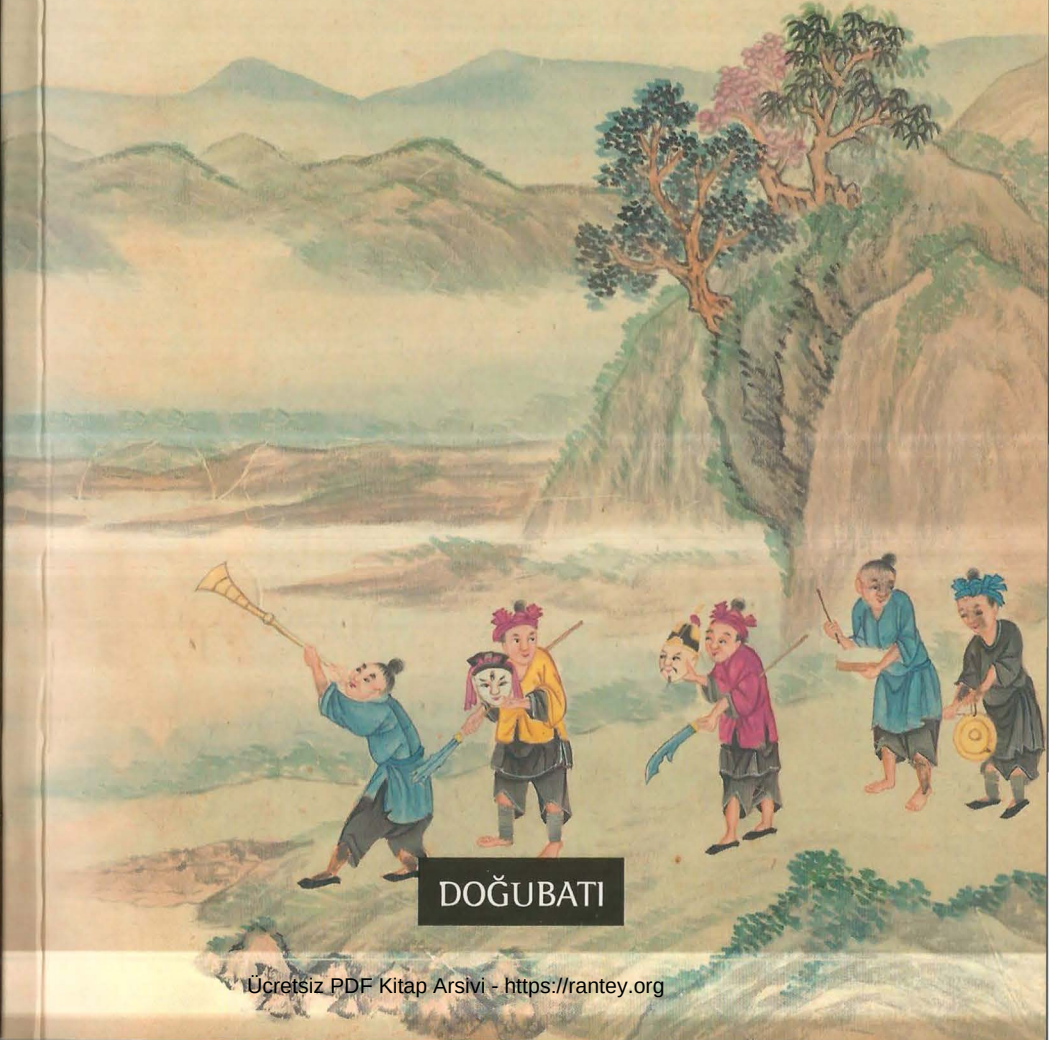
ÖZGÜR TABUROĞLU

BOŞLUK AŞIRILIK VE KEYFİLİK

DOĞUBATI

Özgür Taburoğlu

Boşluk Aşırılık ve Keyfilik



DOĞUBATI

Özgür Taburoğlu
Boşluk, Aşırılık ve Keyfîlik

Özgür Taburoğlu

Boşluk, Aşırılık ve Keyfîlik

DOĞUBATI

Özgür Taburoğlu

1973 Kırşehir doğumlu ve bilgisayar mühendisi olarak çalışan Özgür Taburoğlu'nun, Bejan ve Baran adında iki çocuğu var. *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (Metis, 2008), *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları* (Doğu Batı, 2011) ve *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, 2013) adlı çalışmaları yayımlandı.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan

Ufuk Coşkun

Kapak Tasarım

Mr. Z & Z

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Mart 2016

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-5063-81-8 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-139 Sosyoloji-27

Kapak Resmi: “*Miao Albümü'nden bir enstantane*” (Qian miao tu), 19. yüzyıl. Avustralya Ulusal Kütüphanesi Arşivi.

İÇİNDEKİLER

Giriş	9
-------------	---

TOPLUM

Keyfî Bireyler, Yapılaşmış Toplumlar	33
Gevşek ve Sıkı Kaynaşma	36
Görüngü Olarak Birey	37
Suç ve Keyfilik	40
Toplumsal Yoğunluk ve Kaynaşma	41
Postyapı, <i>Anomie</i> ve Patafizik	49
Toplumsal Yapı Mümkün müdür?	52
Patafizik: Yapıdaki Keyfilik	54
Toplumbilimcinin Dramı:	
Toplumsal Yapı Araştırmalarında Keyfilik	58
Boşlukları Kapayan Tampon Kurumlar	60
Birey Olarak Toplum	64
Max Weber'de Keyfiliğe Karşı Ussallık	67
Meslekî Sorumlulukların Dinsel Biçimi	69
Kitlesel ve Bireysel Disiplinler Nasıl Yaratılırlar?	75
Keyfî Bilgi ve Yasalar	78
Toplumsal Bütünlük ve Kişisel Gelişim	82
Toplumsal Vicdandan Feyz Almak: Ziya Gökalp	87
Zümre ve Toplum Vicdanları	89
Karışım ve Bileşim	91

SİYASET

Doğa Durumu ve “Kişisel Keyfilik”: Thomas Hobbes	97
“Ejderha” ile Sözleşmek	99
İstisna ve Karizma: Schmitt ve Weber	103
Karizma ve Bürokrasi	106
Karar ve Egemenlik	109
Boşluklara Karşı Biyosiyaset: Giorgio Agamben	113
Toplumsal Bedenler	115
Antropolojik Makine	119
Biyosiyasal Ara Yer	122
Siyasal Aşırılıklar: “Araçsal” ve “Güçlü” Devlet Gelenekleri	125
Osmanlı’dan Kalan	127
“Tuhaf” Siyasal Tavrılar	132
Siyasal Aşırılıklara Karşı Darbeler	134
Özgürlük ve Serbestlik	136
Keyfi Şiddet: Devlet ve Topluma Ait Hukuksuz Eylemler	140
Ferdî ve Keyfi Şiddet: <i>Lettres de Cachet</i>	141
Toplu Halde Keyfi Şiddet: Linç	144
Yönetmelik Boşlukları ve Yolsuzluklar	148

FELSEFE

Doğu ve Batı’da Boşluk Kavramı	159
Doğu	159
Batı	163
Boşluk Korkusu	165
Žižek’de Boşluk, Keyif ve Semptom	168
Keyif	171
Semptomları Okumak	174
Yapıdaki Aşırılık	177
Birey ve Toplumu “Bağdaşık” Kılmak:	
Lukács’ın Estetik Kuramı	179
Mimetik Olanı Korumak	181
Dünya Yaratmak	183
Türsel Olanı Dile Getirmek	185
Estetik Keyfi Karşı “Bağdaşık Ortam”	188

Queer Kuramı:

Yapılaşmamış Kimlikler, Keyfi Cinsiyetler	192
Boşluk, Maske ve Melankoli	195
Cinsiyet ve Beden Politikaları.....	198
Semiyotik ve Dişil Yazı	201

TARİH VE KÜLTÜR

<i>Efkâr-ı Umumiye</i> 'nin İnşası: Tanpınar	207
Merkez ve Çevre Arasında Boşluklar: Şerif Mardin.....	218
Kurucu ve Koruyucu Boşluklar	220
Bürokrasi ve Patronaj Ağları	222
“Havada Asılı Duran Devlet”: İdris Küçükömer.....	228
Kültürel ve Tarihsel Boşluklar: Ülgener	236
Kavramsal Boşluklar	240
Tarihsel Boşluklar.....	243
Kültür Tarihi Çalışmalarında Zorluklar ve Olanaklar	246
Eğitim ve Eğlence	254
Kayıtsızlık.....	258
Ruhsal ve Bedensel Keyfilikleri Önlemek.....	261
Adabımuaşeret	261
Beden Terbiyesi.....	268
Kıraç Bir Araziyi Doldurmak: Ankara	274
Sonuç: İşareti Anlamına Bağlamak	280
Kaynakça.....	288
Dizin	295

GİRİŞ

Toplumsal araştırmalar ya da kuramların temelinde, insanlar arasında bazı düzenlilik biçimleri, tekrar eden ya da gelenek halini almış eylem ve düşünceler bulma kararlılığı vardır. Topluluklar, kitleler, halk, cemiyet ya da insan yığınlarının belli ölçülerde yapısal bir bütünlük sunması ve bu sayede “toplum” gibi davranmaları beklentisi vardır. Eğer toplum halinde varolmak konusunda eksiklikler varsa, toplumsal araştırmaların da yardımıyla ‘onarılma’ yolları aranmalıdır. En azından Émile Durkheim’in sınırlarını çizdiği toplum tahayyülü içerisinde bu tür bir bakış açısı bulunabilir.

Durkheim’in önerdiği yöntem, topluluklara bakışta temel bir dönüşüme neden olur. Bu yaklaşımın en önemli sonucu, beşerî varlıklara, dayanışma içerisinde varolmaları olanaksız çatışan alt topluluklara ya da “toplumsal tipler”e yönelik bakış açısının kaybolmasıdır (Baker 2010). Diğer yandan Gabriel Tarde, Thorstein Veblen, Georg Simmel veya Max Weber gibi diğerleri için, toplum yapısı içerisinde yer tutan tipler, “ideal tip” gibi ayrı duranı anlama, bulgulama çabası önemli bir uğraş olur. Ulus Baker, Simmel’in “yabancı” ve “gariban”, Weber’in “protestan”, Foucault’nun “tehlikeli insan”, Mills’in “iktidar seçki-

ni” ya da “beyaz yakalı” tiplerelerini örnekler. Sadece toplum-bilimin değil, edebiyatın da artık, Dostoyevski’nin “budalası”, Gogol’ün “memuru”, Dickens’ın “yoksulu” gibi görsel tipler yaratamadığını ortaya koyar.

Toplumsal yapı tasavvurları içerisinde, kendi “görünüşleri”, jestleri ve yer yer keyfî davranışları olan bu tipler görünmez olurlar. Durkheim, beşerî alana ait görünümeler gibi sınıflandırdığı bu tiplerini, tüm parçalarıyla dayanışma içerisinde olmayan bir toplumun belirtileri gibi anlar ve bu noksanlığı yok etmeyi toplumbilimin görevlerinden birisi gibi ortaya koyar (2010). Toplum dayanışması ve onunla bağdaşık bir “yoğunluk” yaratılamadığında, ‘yapılaşmamışlık’ olgusu ortaya çıkar; cemiyet içerisinde temel dinamik ‘keyfilik’ olur. Yapısal olmayan toplumsal ilişkiler, akılcı dayanışma ve işbölümü biçimlerinin geçersizleştiği *anomie* koşullarının ortaya çıkmasına neden olur. Keyfilik hüküm sürdüğünde, toplum ve birey arasında dayanışma inşa edilemez. Ziya Gökalp’in ifadesiyle, böyle koşullarda “beşerî varlıklar”, “içtimai varlığa” destek veremezler. Bu keyfilik alanlarında hayat sürenler, “zümre vicdanından feyz alamaz” ve toplum vicdanına katkı yapamaz olurlar (2008).

Metin içerisinde, birey ve toplum dayanışmasını yaratmaya dönük farklı tecrübeler, deneyler üzerinde durulmaktadır. Georg Lukács’ın ifadesiyle, toplum ve bireyi “bağdaşık kılmak”, birçok toplumsal, kültürel, siyasal ve hattâ estetik düşünümünün temel dertlerinden birisidir. Bu rabıta kurulamadığında, toplumsal, siyasal ve kültürel nitelikte boşlukların sonucu aşırılık ve keyfilik biçimlerinin açığa çıkması kaçınılmaz olur.

Herhangi bir topluluk içerisinde boşlukları ve yapılaşmamışlık düzeyini ölçeklendirmek için, “toplumsal yoğunluk” kavramına başvurulabilir. Durkheim’ın sözlüğünde kalabalıkların yer-yüzüne dağılımlarını nitel ve nicel olarak yansıtan toplumsal yoğunluğun ölçüsü, coğrafi yerleşimde boşluklar ve aşırılıklar şeklinde gözlemlenebilir. Sözgelimi bu yoğunluğun yüksek değerde olduğu Batı Avrupa’da, yerleşim yerleri arasında büyük boşlukların olmadığı, nüfusun belli bir alanda yığılmadığı, büyük ölçekli boş arazilerin kalmadığı fark edilebilir. Ayırımlarını yitiren

kentler, kasabalar ve köyler, kesintisiz şekilde birbirlerine bağlanır, biri diğerinin uzantısı gibi bitişirler. İnsan eli değmemiş, gayri meskûn yeryüzü parçaları yok olurlar; yaşam her yere yayıldı-ğından, toplumsal hizmetler de eşit sayılabilecek bir dağılıma sahip olur. Oysa toplumsal yoğunluk azaldığında, bağlantısız, ıssız yaşam alanları ortaya çıkar. Bu tenhalıkla çelişkili şekilde, boşlukların ortasında genişleyen, yükselen büyük kentlerde, her alanda “yığılmalar” ortaya çıkar. Yani Durkheim’ın sözlüğünde yoğunluk ve yığılma, neredeyse karşıt anlamlar edinirler.

Benzer bir durumu, kent içi insan ve araç trafiğinde de gözlemlemek olanaklıdır. Kent yerleşimi dengesiz bir yoğunlukla malûl olduğunda, kimi yerler daha kalabalık olur, kimi yollarda daha fazla yığılma ortaya çıkar. Sözelimi sabahları işe giden ya da akşamları işten çıkanlar, benzer yönlerde ve yakın saatlerde yola çıkıp geri dönerler. Toplumsal yoğunluktaki oransızlıkların sonucunda, insanların yanında araç trafiğinde de keyfilik biçimleri ortaya çıkar. “Gelişmiş” toplumlara ait yoğunluk ve yapılaşmanın ölçüsünü sunan ve kesin çizgilerle, kurallarla belirlenmiş olan araç ve insan trafiği, daha az yapılaşmış toplumlarda yerini kestirilemez bir seyre bırakır. Akışın düzenli olmadığı, seyir halindeki araçların açtığı boşlukları diğerlerinin doldurduğu bu trafikte keyfilik temel yasa olur. Araçlar, kendilerine ayrılmış olanda değil de, boş buldukları çizgiler arasında esnekçe yer değiştirerek ilerler.

Benzer bir örneği spor yazarı Mehmet Demirkol verir. Ona göre Türkiye’de takım oyunları ve özel olarak futbol, “kaotik”, kendi ifadesiyle “kara düzene dayalı” şekillerde oynanır. Trafikte seyrederek gibi, boşluklar yakalamayı, belli bir sistemden yoksun olarak kale önüne yığılmayı ve “karambol” aramayı Türk futbolunun genel özelliği sayar. Bu oyun şekli, toplumsal yaşamın diğer ifade alanlarından ayrılamaz. “Biz de kendimize özgü hayatta kalma koşullarını futbolla çok iyi harmanlamışız” diye yazan Demirkol, “meydan, park, boşluk gördüğünde binayı dikmek üzere şartlanmış bir şehircilikle” futbolun ayrı düşünülmemeyeceğini dile getirir. “Basit bir oyunu” bile kuralları dâhilinde, belli bir düzene uyarak oynamakta zorluk çektiğimizi ortaya koyar. “Türk

insanının kalıtımında” bulunan bu oynama biçimi, bir yandan da “oynatmamaya” dayanır. Ancak zafiyet gibi ortaya koyduğu bu durumu, bir yandan da takım oyunlarının bu ülkede başarı olasılığı en yüksek icrası gibi tarif eder. Yani belli bir disiplinden uzak şekilde oynamak, çelişkili görünse de, etkin bir oyunun anahtarı olur. Hattâ bu takımlar için belli bir akıllı, sistemi uygulamaya çalışan yöneticiler, çalıştırıcılar çoğunlukla başarısız olurlar (Demirkol 2009).

Boşlukların yarattığı esneklik ve imkânların, trafik örneği için olumlanması güç olsa da, boşlukların hüküm sürdüğü yapılaşmamış alanlar, aynı zamanda toplumsal ve siyasal değişim olanakları için gerekli ‘açıklıklar’ gibi de ele alınabilir. Boşlukların, keyfilik ve aşırılık biçimleriyle doldurulması olası olsa da, bu çalışmada sıklıkla bulgulandığı gibi, aynı zamanda toplumsal, siyasal ya da kültürel yenileşme için uygun zeminler yaratabileceği de söylenebilir. Özellikle siyasal nitelikli değişimlerin temelinde, toplumsal, yasal ya da yönetsel boşlukların bulunduğu dile getirilebilir.

“Özgürlük” ve “serbestlik” arasındaki kısmen özcü bir ayırımı gönderme yapılabilir burada. Boşlukların keyfî yollardan, belli bir topluluğun farkını, çıkarını ya da vicdanını yansıtmadan ‘doldurulması’, serbestlik olarak tarif edilebilir. Diğer yandan aynı boşlukların, toplumsal ya da bireysel farklılıkların, vicdanların ifadesini bulabileceği özgürlük alanları şeklinde yeniden doldurulması da olanaklıdır. Bir başka deyişle, keyfilik, boşluk ya da türlü aşırılık biçimlerinin görünüşleri olduğu yapılaşmamışlık olgusunu koşulsuzca olumsuzlamadan, yeni bir toplumsal ya da siyasal tahayyül için taşıdığı olanakları işaretlemek de mümkündür. Bu yaklaşımda, yapılaşma noksanlıklarına ait görüngüleri belirlemenin yanında, boşluk olarak ortaya çıkan alanların nasıl ‘doldurulduğunu’ anlamak da önem taşır.

Farklı alanlarda ortaya çıkan, değişik biçim ve içeriklere sahip olabilen bu üç farklı görüngünün, yani boşluk, aşırılık ve keyfilik biçimlerinin, ‘gelişmiş toplumlar’ için daha az görünür oldukları kestirmeden söylenebilir. Ancak yer ve zamandan bağımsız olarak, toplumsal, siyasal ve kültürel düzenlerin, yapılaşmış, tutarlı,

meşru görünen varlığı, bu üç farklı görüngüyü gizleme ve bastırma kararlılığıyla ilişkilidir. Beşerî ya da toplumsal yapıların ilksel tasarım zemininin, boşluklar üzerindeki keyfî düzenlemeler veya kararlarla inşa edildikleri varsayılabilir. Ortaya çıkan yapının sağlamlığı, toplumsal yoğunluğun dengesi, siyasal ve yönetsel işleyişlerin meşruluğu gibi çok çeşitli ikincil unsurlar, kökensel ve kurucu değerlerdeki bu olguları görünmez kılarlar. Boşlukların türlü toplumsal, siyasal veya kültürel harçların yardımıyla doldurulamadığı, fazlalık ve noksanlıkların bertaraf edilemediği, basılanamadığı durumlarda, keyfilik ve aşırılık görüngüleri tekrar yüzeye çıkarlar.

Keyfilik ve aşırılıkların hükmündeki ilksel boşluklarda, toplum ve birey ayrışması ortaya çıkar. Gökalp'in ifadesiyle, "zümre vicdanı" ve "beşerî vicdanlar" ayrı düşer, başıboş kalırlar; biri diğerinden feyz alamaz olur. Aşırı bir baskı, şiddet ya da tam tersine sınırsız bir serbestlik hali görünür olur. Hattâ bu iki durum aynı zaman ve yerde, farklı iyeliklerle ortaya çıkabilir. Oysa yapılaşmış bir toplumda, beşerî ve içtimai vicdanlar birbirlerini yansılar, biri diğerinin uzanımı, devamı gibi şekillenirler.

I

Bu çalışmada, toplumsal, siyasal ve kültürel dünyada, boşluk, aşırılık ve keyfilik biçimlerinin, menfi ya da müspet şekilde inşa edici değer kazandığı yaklaşımlar üzerinde durulmaktadır. Bu alanlarda yer tutan özne ya da nesnelere, yapısal ve bütünlüklü varlıklar gibi yaklaşmanın zorluğu, yer yer olanaksızlığını açığa çıkaran bu değerlendirmelerde, toplumsal, siyasal ve kültürel işleyişlerin, ancak yapılaşma ve değişim halinde anlaşılabileceği dile getirilmektedir. Söz konusu alanlarda kararlı bir yapı varsayımıyla yola çıkan araştırmacı, genellikle kolektif nitelikte olmayan, belli bir ortaklığa dayanmayan, dağınık ve keyfî şekillerde biraraya gelmiş kişi veya topluluklara ait davranışlar, kanılarla yüzleşmek durumunda kalabilir.

Sözgelimi ilgili bölümde çalışmalarını değerlendirdiğimiz toplumbilimci Mubeccel Kiray, Ereğli üzerine olan araştırma-

sında, bu düzensiz ve yapılaşmamış davranışların altını sıklıkla çizer. Yöre halkını anlamak için çok farklı nicel, nitel ya da etnografik yaklaşımlar denese de, her seferinde karşısındaki kalabalığın kendi tasarımlarını boşa çıkarttığını fark eder. Uyguladığı araştırma yöntemleriyle, kararlı bir yapıyı değil de, sıklıkla değişken, yeniden inşa edilmeye açık bir keyfiliği ve boşluğu ya da kendi ifadesiyle “aralıkları”, “açıklıkları” dillendirmek zorunda kalır. Mesele edindiği toplumsal yapıyı anlamaya yönelik, nitelikli, samimi ve gayretli çabasına karşın, çoğunlukla bir düzensizlik görünümünü dile getirir. Belirli bir yapıyı anlama girişimi, çelişkili şekilde, keyfiliklerin, boşlukların ve yapısal olmayanın bulgulanmasıyla sonuçlanabilir. Hattâ bu varsayımı son çözümlemede gelişmiş toplumlara dönük yapı araştırmaları için de dile getirmek olanaklıdır.

Böyle bir araştırma nesnesinin niteliği,¹ muhtevası, araştırmacının meselesine yönelik biçimsel yaklaşıma da bulaşır; gözlemlenen yapıya ait boşluklar, araştırma üslubunda da değişik biçimlerde karşılığını bulur. Yapısal olmayan bir temaya yaklaşmanın en belirgin sonucu, araştırmacının toplumsal olguları, beşerî davranışların yansımaları gibi açıklamaya çalışmasıdır. Yapıdaki boşluklar nedeniyle toplum, bir tür ferdiyet gibi tasvir edilir. Sözelimi ilgili bölümde örnek olarak değerlendirilen toplum-bilimci İbrahim Yasa ve Birsen Gökçe’nin yapı araştırmalarında toplum, “çıkarına düşkün”, “fırsatçı”, “acımasız” ya da “konuk-sever”, “fedakâr” gibi niteliklerle tarif edilir. Toplumsal yapı, Durkheim’in sınırlarını çizdiği gibi, akılcı kolektif davranışlar bütünü gibi açıklanmaz.

Toplumsal yoğunluğun gevşek olduğu kalabalıklar içerisinde bu gibi ‘akıldışı davranışlara’ anlam verebilmek için, eğer ustalardan birisinden feyz almak gerekliyse, Durkheim’in zamandaşı ve zamanında Türkiye’de de çokça okunmuş olan Gustave Le Bon’un, toplumu bir kişi gibi betimleyen yaklaşımına başvurmak

¹ Bilindiği gibi, keyfilik yerine sıklıkla keyfiyet sözcüğü de kullanılır. Doğru bir kullanım sayılmasa da, bir şeyi diğerinden ayırt eden özelliğin, niteliğin dilbilgisel olarak algıya değeri vardır. Buna göre, bir varolanı diğerinden ayıran, taşıdığı ‘kökensel keyif’ olur.

daha geçerli sonuçlar verebilir. Ya da Ulus Baker'in de önerdiği gibi, toplumdaki çoğul beşerî varlıkları, ferdiyetleri, tiplerler şeklinde açığa çıkarma uğraşına sahip, Tarde, Simmel gibi toplumbilimcilere başvurulabilir.

Toplumsal yapıdaki boşluklara maruz kalmanın (ya da mazhar olmanın) bir başka belirtisi de, araştırmacı tarafından türlü ahlâki söylemlerin geliştirilmesidir. Ele aldığı nesnede, yapısal bir kararlılık veya akılcı davranış örnekleri göremeyen araştırmacı, iyi ya da kötü olarak nitelenebilecek özelliklere sahip topluluğa 'akıl vermeye', noksanlıklarını yüzüne vurmaya ya da erdemli davranışlarını yüceltmeye başlar. Karşısındaki varlığı nahif ve çocuksu saydığından, bir yetişkin gibi onu suçlar ya da övgüler sıralayabilir. Her iki yaklaşımda da araştırmacıdan beklenen, 'tarafsız', 'sağduyulu', 'soğukkanlı' bakış açısı yok olur.

Metin içerisinde düşünceleri değerlendirilen Sabri Ülgener, bu yaklaşımı Türkiyeli aydınların genel bir noksanlığı sayar. Ona göre, ideolojisi, yer aldığı disiplin ya da meselesinden bağımsız olarak, bu ülkenin aydınları, üzerine çalıştıkları, düşündükleri konuyla aralarındaki mesafeyi koruyamazlar. Bu durum biraz da araştırma nesnesinden kendilerini tam olarak ayrı tutamamalarından, gözlem altındaki meseleyi "sahiplenmelerinden" ileri gelir. Bu nedenle, araştırma nesnesini olduğundan daha basit, daha karmaşık, daha iyi, daha güzel görebilir, kendisini ele aldığına övgüler dizerken ya da kötülerken, "söverken" bulabilir. Her şekilde araştırmanın esası müspet, 'pozitif bir kendilik' olmaktan uzaklaşır.

Türkiyeli aydınlara atfedilen bu davranışlar, araştırma ya da düşünüm nesnesinin doğasıyla da yakından ilişkili sayılmalıdır. Araştırmacıyı nesnesiyle böyle yakınlaştıran, ele aldığına dışarıdan bakmasına, cepheden görmesine, sağlıklı bir müşahade mesafesine yerleştirmesine izin vermeyen, ele alınan nesnenin kararsız, keyfî ve boşluklarla malûl doğası da olabilir. Karşısında, belirli araştırma yöntemlerine cevap vermeyen, yapılaşmamış bir nesne ya da olgu bulduğunda, araştırmacının da "mizacı" bozulabilir; sinirlenmeye ve nesnesine yönelik kötü yaklaşımlarda bulunmaya başlayabilir. Çalışma konusunun ele gelmezliği, ka-

rarsızlığı, keyfiliği onu soğukkanlı şekillerde irdelemekten uzaklaşmaya zorlayabilir; araştırma nesnesinin, 'söz dinlemeyen' varlığı karşısında sabrı tükenebilir ve aceleci, kestirme, dogmatik şekillerde konuyu tasvir etmeye başlayabilir.

Toplumsal, siyasal ya da kültürel boşluk, keyfilik ve aşırılıkların bir başka yansıması da, gözlem altındaki olgunun nicelleştirme çabalarına direnmesi ve bu nedenle 'nitel bir varlık', nesne gibi ele alınmasıdır. Bu koşullar altında ele alınan nesneyi, ölçülebilir davranışlar, düşünceler veya ilişkiler halinde sınıflandırmak, soyutlamak zorlaşır. Keyfi toplumsal ya da siyasal davranışlar, düşünce biçimleri ya da kurumsal işleyişler, ölçülebilir, müspet kendilikler olmaktan çıkarlar. Araştırmacı, kendisinin de dâhil olduğu böyle belirsiz bir varlığı, alt parçalarına ayırmakta zorlanır; genç ve yaşlı, zengin ve yoksul gibi en temel ayrımlar dahi bulanıklaşabilir. Araştırmacı, bütünlüklü bir biçime sahip gibi görünmeyen ve bu yüzden kararlı bir algısı, tasarımı zor bir nesneyle yüzleşmek durumunda kalır. Bu nesnenin, ayırıştırması zor, nitel doğası, bünyesinde taşıdığı keyfiliklerin yarattığı değişime açıklık ve sürekli yenileşme serbestliğiyle de ilişkilidir.

Böyle bir belirsizlik içerisinde, herhangi bir alanda inşa edici öneme sahip ve kurucu, kökensel nitelikte, çok farklı şekillerde yüzeye çıkabilen boşluk, aşırılık ve keyfilik biçimlerinin kaynağını belirlemek de güçleşir. Bu sıfatların, başkaca olguların sonuçları değil de, beşerî ya da toplumsal manzaraya şekil veren nedenler oldukları ortaya çıkar; yapılaşmamış herhangi bir alana ait bu görüngüler yaygın hale gelerek genel fikirlere, bütünlüklü kavrayışlara ulaşmayı zorlaştırır. Kanılar, varsayımlar, bu belirsizlik içerisinde değer kazanır. Böyle bir toplum, siyaset ya da kültür, değişimlere, geçişimlere açık doğası nedeniyle, belirli kavram ve olgular etrafında ayırt edilebilir bir görünüm sunamaz olur; kendine gönderme yapan, 'kerameti kendinden menkul', nitel bir varlık şeklinde ortaya çıkar. Bu keyfilik, tüm yapı ve kurumların sahip olduğu değişim, geçişim, çoğulluk, karmaşa gibi diğer kavram ve olguları önceler.

Keyfiliğin hüküm sürdüğü bir araştırma nesnesinin neden olduğu nitel varlık anlayışı, söz konusu meselenin taşıdığı ferdî

ve toplumsal, parçalı ve bütünlüklü dinamikleri ayırt edebilmeyi zorlaştırır. Parçaları bütüne bağlayan ilişkiler ya da bağıntılar, akılcı, ölçülebilir, maddi ya da nicel değil de keyfiyetle malû olduklarında, toplum ve birey ilişkisini, diyalektiğini anlamak zorlaşır. Bu durumda meseleye, çatışmacı, işlevselci ya da yorum-samacı yaklaşımlar içerisinden bakmanın da fazla farkı kalmaz. Bir parçayı diğerine bağlayan, örneğin devleti, toplumu, bireyi ilişkilendiren bağlar, yapısal veya akılcı değil de keyfî nitelikte olduklarında, sahici olanı kurmacalardan, bilgi değeri taşıyan kanılardan ayırmak zorlaşır. Keyfîliğin şekil verdiği olgu ve kavramlar, tanımlanamaz veya kestirilemez nitelikler taşır, yapısal bir mantığa sığmazlar. Bu durumda toplumsal bir araştırma ile yazınsal bir metin arasındaki ayrımlar da silinmeye başlar.

II

Çalışmanın temel ilgileri olarak, boşluk, aşırılık ve keyfîlik kavram veya olguları, birbirleriyle ilişkili şekillerde tarif edilebilirler. Öncelikle “boşluk”, toplumsal, siyasal ya da kültürel inşalara ait, ilksel ya da kökensel bir temel ya da açıklık gibi tarif edilebilir. “Keyfîlik” ise, bu boşlukların, akılcı, yapısal, toplumca paylaşılan ortak değerler, öğretiler veya söylemlerle ilişkisiz şekilde, ferdî nitelikte bir serbestlikle ‘doldurulması’ olarak tanımlanabilir. Keyfîlik, çok farklı şekillerde ortaya çıkabilen bu boşluk ya da açıklıkların, belirli yasal, mantıksal veya etik temellere, ortak çıkarlara, gerekçeleri değişebilen zorunluluklara, metafiziğe, teolojiye, tarihe, estetiğe ya da toplumsal vicdana gönderme yapılmadan doldurma girişimlerinin sonucu gibi de anlaşılabilir. Varlıkbilimsel ya da kökensel değerde saydığımız boşlukları, kişisel bir çıkara, güncel bir çözüme, anlık bir izlenime göre ya da ‘nendsiz yere’ doldurmak, keyfîlik biçimlerine neden olur. Toplum ya da bireye, varlığını rıza yaratarak ya da bastırma düzenekleri yoluyla duyuran, vicdani, etik sorumluluklar veya yönetsel, hukuksal, kurumsal zorlamalar bulunmadığında, boşluklar, keyfî yordamlarca doldurulur veya parsellenirler. Boşlukların, bu gibi akılcı ve belirli bir mantığa sahip kaynaklardan bağımsız şekilde,

yapılaşmamış düşünceler ve ilişkiler yoluyla doldurulması “aşırılık” biçimlerine neden olur.

Sıklıkla yan yana telaffuz edilseler de, boşluk kavramıyla eşanlamli olmayan keyfîlik, boşlukları doldurmanın bir kipi gibi anlaşılabilir. Diğer yandan boşluk, bu çalışmada temel önemdeki bir başka kavramla, ‘aşırılık’la muhteva bakımından çok ayrı olsa da, eşbiçimli görüngülerdir. Basitleştirmek gerekirse, ‘içerisi fazlaca doldurulmuş boşluklar gibi ele alınabilecek olan aşırılık, toplum, siyaset ya da kültürel alanlarda belli bazı değerlere, akla, vicdana, mantığa, dinsel öğretilere, görev ve sorumluluklara fazlaca ‘yatırım’ yapılmış olmasının sonucudur. Örneğin siyaset kuramlarında, şiddet uygulamaya dair boşlukların devletin ‘ılımlı’ şiddetiyle doldurulması, yapısal ve kurumsal bir zorunluluk gibi tarif edilirken, aynı boşlukların, despotça, totaliterce, fanatikçe, teröristçe veya bireylerin nedensiz şiddetiyle ‘keyfî’ olarak doldurulması, ‘aşırılık’ olgusuna neden olur. Burada şiddet kullanma serbestliğini ele geçiren yönetsel ya da beşerî unsurların, kökensel bir boşluğu aşırı ölçüde doldurduğu vurgusu vardır.

Metin içerisinde dendiğimiz gibi, toplumsal, siyasal ya da kültürel yapılar, kökensel olarak boşlukları doldurmaya dair farklı icralar gibi tanımlanabilirler. Bu dolduruşun keyfîliği görünmez olduğunda, toplum, siyaset ve kültür yapısal görünüm sunar. İlimli değerlere vurgu yapan, Aristoteles etiğinin temeli olan ve aşırılıklardan uzak “altın orta”, toplum ve birey vicdanına eşit mesafedeki davranış ve düşünceler, yapısal ilişkilerin belirtisi olarak bir denge halini yansıtır. Sözelimi şiddet kullanma olanaklarını devlete ve onun uzantısı güçlere verme ‘keyfîliği’, böyle bir karar gibi anlaşılabilir. Boşlukların ölçülü bir şekilde, ne az ne de fazla doldurulmasının sonucu bu orta yol, sonrasında türlü hukuksal, yönetsel kurumlar veya baskı araçlarıyla güvenceye alınır. Yani şiddet kullanma keyfîliğinin toplum, devlet ve birey ilişkilerine ait bir yorumu, kipi ya da görünümü, yönetsel, hukuksal, bürokratik ilişkiler ağı içerisinde koruma altına alınır.

Batı Avrupa’daki gibi görece yapılaşmış toplumlarda, bu ılımlı ve akılcı keyfîlik biçimleri, aynı zamanda sivil toplum gözetimi ve denetimi altında tutulurlar. Yurttaşlar, yönetsel ya da hukuksal

uygulamaların, tekrar serbestlikler alanına ya da aşırılık biçimlerine terk edilmesini, etkin ve rızaya dayalı katılımlarıyla engellemeye çalışırlar. Sivil katılımcıların bu şekilde belli bir keyfilik icrasını savunmaları bile, söz konusu olgunun yapısal, doğal, hukuksal, vicdani, akılcı görünmesine neden olabilir. Kamu vicdanında yer tutan uygulamalar doğallaştığında, olumsal, keyfi olmaktan çıkarak simgesel değer kazanırlar. Bu simgesellik, çalışmada da öne sürüldüğü gibi, bağlamına göre aşırılık olgusuyla anlamdaş olabilir. Boşlukların keyfi şekillerde az ya da çok doldurulmasıyla yaratılan simgesel düzen, sorgulanamaz bir nesnellik halini alabilir; baskı ve bastırma düzeneklerinin şeyleşmesine neden olabilir. Sözelimi devlete ve onun memurlarına teslim edilen şiddet kullanma serbestliği, orta yola gönül veren yurttaşlar için böylesi bir simgesellik ardında doğallaşır. Akılcı, mantıklı ve koruyucu gerekçelere, sözleşmelere yaslandığı varsayımı, bu simgesel yapının meşru dayanağı olur. Diğer yandan aynı baskı ve şiddet olanakları farklı unsurlara terk edilerek, bir başka simgesel yapı olan yasal çerçeveyi aştığında, keyfi, orantısız gibi sıfatlar edinir. Bu alanda ortaya çıkan şiddetin yeni nesnesi ve öznesi farklı iyelikler edinir.

Boşlukların doldurulması, yapısal ve akılcı nitelikte olabileceği gibi, aşırılıklar taşıyan bir inşayla da sonuçlanabilir. Keyfiliğin belli bir türünü, akılcı, dengeli, mantıklı, ılımlı, vicdani sayılan bir kipini konsolide etme, pekiştirme kararlılığı, toplumsal yapının, dayanışmanın ya da yoğunluğun da ölçüsünü sunar. Bu kararlılık, toplum içerisinde birlikte yaşama ısrarıyla da bağdaşıktır. Durkheim'ın bazen bir ütopya gibi tasvir ettiği bu tür toplumlarda bireyler akıllarını, çıkarlarını ve vicdanlarını ortak beklentilerle koşut kılmaya, kendi çıkarları ile toplumunkiler arasında çatışma ve uzlaşmazlık alanlarını yok etmeye çalışırlar; ferdî eylemler ya da beşerî girişimlerin taşıdığı keyfilik nedeniyle toplum yapısı zarar görmez; ortak görevler ve ferdî sorumluluklar koşut olarak şekillenirler.

III

Metin içerisinde denediğimiz gibi, toplum ve bireyi yapısal bir bütünlük içerisinde buluşturmaya, bağdaşık kılmaya yönelik işlevler, özellikle Émile Durkheim, Ziya Gökalp, Max Weber, Georg Lukács, Michel Foucault ve Judith Butler'ın sunduğu yaklaşımlar çerçevesinde anlaşılabilirler. Özellikle Foucault'nun metinleri, bu doğallaşmış keyfiliğin icrasına ve toplumsal, siyasal ya da kültürel nitelikli boşlukların doldurulmasına ait bir "kökenbilim" (*genealogy*) sunar. Güç ilişkilerinin yapısal yollardan güvenceye alınması, ona göre iki farklı "tertibat" ya da düzenek yardımıyla olanaklı olur: "Biyosiyaset" ve "benlik teknolojileri". Toplumsal bütünlüğü sağlamaya, toplumu ortak bir bünye, uzviyet gibi inşa etmeye yönelik biyosiyasetin yanında, bireysel farklılıkları, yapılaşmış güç ilişkilerinin parçası kılan benlik teknolojileri beraberce çalıştıklarında, toplum ve birey arasındaki uyumsuzlukların, boşlukların yüzeye çıkması engellenmiş olur. Toplumsal ve beşerî varlıkları aynı "yönetmel" (*gouvernementalité*) düzende eklemlleyen, birini diğerinin devamı yapan bu iki farklı ve hattâ karşıt teknolojinin beraber çalışabilirliği (*synergie*), aynı zamanda toplumsal yoğunluğun da bir ölçüsünü sunar. Yönetmel uygulamaların etkinliği de, karşıt görünen bu iki tertibatı uyumlandırma başarısıyla ölçülür.

Toplum ve birey arasındaki eklemlerin zayıf olması, yapısal olmayan ve yönetmel kurumlarca meşru kılınmamış güç ilişkilerinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu durumda birey, toplumsal görevlerinden ayrı sorumlulukları, çıkarları dillendirir; beşerî etkinlikler toplumun ufku dışına çıkmaya başlar. Foucault'nun "güçler mekaniği"ni anlaşılır kıldığı yönetmel uygulamalar yoluyla bu karşıt teknolojiler eklemlenemediğinde, birey ve topluma ait bağlantısız meşguliyet alanları ortaya çıkar. Özellikle Batı Avrupa için geçerli olan bu modele göre, yönetmel, kurumsal ya da bürokratik nitelikli işlevler, biyosiyaset ve benlik teknolojileri olarak adlandırılan bu iki "makinesel" uygulamaya sahip olmadığında, birey ya da toplumdan kaynaklanan keyfilikler ortaya çıkarlar. Bu iki soyut makinenin eşzamanlı ve uyumlu

şekilde çalışması, kararlı toplumsal, siyasal ve kültürel söylemlerin yaratılması için zorunludur. Söylem, yapısal bir tutarlılık sunduğunda, ilgili yapıdaki boşlukların yüzeye çıkması zorlaşır. Birey ve toplumu, söylemler yardımıyla, kurumların gözetim ve denetimine bağlayan modern yönetsel ya da *hikmet-i hükümet* yordamları içerisinde bu boşluklarda şekil bulabilen keyfiliklerin yok edilmesi önemli bir amaç olur.

Toplum ve bireylere aynı anda nüfuz eden güç ilişkilerinin bir soyutlaması olan yönetsel işleyişin icracısı, sadece belli kurumsal odaklar, devlet ya da bürokratik tertibatlar değildir. Kimilerini içeride tutan ya da dışarıda bırakan bu yapılaşmanın önemli bir parçası olan sivil toplum da yönetsel insanın bir bileşenidir. Sivil toplum ya da kamuoyu, sonradan yönetsel kurumlarca etkin mevzuat ve işlemlere tercüme edilecek olan, akılcı, genel faydaya yönelik, kamu vicdanına uyan keyfilik biçimlerini güvenceye alır. Sivil toplum dolayısıyla bireylere nüfuz etmeyen ve sadece devlet organları, kurumlar ve bürokrasi gibi yüzleriyle görünür olan yönetsel yapı, kökenşel keyfiliği engellemek, toplumsal yoğunluğu ve dayanışmayı üretmek konusunda meşru bir araç olmaktan çıkar. Metin içerisinde farklı şekillerde örneklediği gibi, sivil yollardan olsun ya da olmasın, keyfilik ve aşırılık denetlenmediğinde, şiddet, adalet, vicdan, toplumsal görev gibi kavramların içeriği boşalır, iyelikleri belirsizleşir; linç girişimlerinde olduğu gibi, şiddet ve baskı araçları denetimsiz kalır, adalet duygusu sarsılır, kamu vicdanı zedelenir.

Bireyler, yönetsel uygulamalar ‘doğru’ şekillerde inşa edildiğinde, hem yöneten özneler hem de yönetilen nesneler ya da uyruklar halini alırlar. Bu koşullarda, yönetsel işleyişlerin devlet, memurlar, siyasetçiler gibi belirgin, toplum ve yurttaşlardan ayrı bir varlığı olmaz. Memurun anonimliği, görünmez olması, güç ilişkilerini cisimleştiren söylemlerin, sivil toplumun yarattığı nüfuz ağı içerisinde en ücra yerlere kadar taşındığını işaret eder. Belli bir yerde, topluluk bünyesinde ya da kişilerde güç birikmelerine engel olan ve dolayısıyla gücün keyfi dağılımına olanak tanımayan bu geçişlilik sayesinde, “merkez” ve “çevre” gibi iki farklı toplumsal coğrafya ortaya çıkamaz. Yönetsel yordamlar,

meşruiyet kazanmış söylemlerin desteğiyle tüm toplumu kuşatırlar.²

Osmanlı devlet geleneği ve bunun Cumhuriyet idaresine etkilerinin sorgulandığı bölümde dile getirildiği gibi, yönetsel yapıların belirli bir merkezde toplandığı egemenlik biçimlerinde, türlü keyfiliklerin yaşam bulması kaçınılmazdır. Foucault'nun ikna edici bir örneğini betimlediği modern yönetsel uygulamaların temelini oluşturan ve ayrı yaşayan toplulukları bütünleştiren, onları ortak bir bünyeye, uzviyete eklemleyen biyosiyasal ve toplum mühendisliğine ait işlevlerin yerine getirilmemesi, Osmanlı ve onun kalıtımını taşıyan topraklarda, bağlantısız kalabalıkların açığa çıkmasına neden olur. Merkez idarenin nüfuzunu en uzak yerlere kadar taşıyan *hikmet-i hükümet* yordamlarının olmaması, Osmanlı toprak idaresi ve bununla bağlantılı olarak toplum ve siyaset yapısının bozulmasına neden olur. Merkez etkisinin azaldığı çevrelerde açılan boşluklarda geniş hareket sahaları bulanlar, kendilerini merkezle bağlantılı saymaktan uzaklaşırlar. Üstelik bu çevreler, Feodal Avrupa'da olduğu gibi kendi özerkliğini, hegemonyasını da üretemezler.

IV

Metin içerisinde, siyasi nitelikli boşluk, aşırılık ve keyfilik biçimlerini anlama niyetiyle düşüncelerine başvurduğumuz siyaset kuramcılardan olan Carl Schmitt ve Giorgio Agamben, müşterek bir vurgu olarak, "istisna" kavramını siyasetin kurucu nüvesi sayarlar. İstisnai koşullarda, toplumsal, siyasal ve kültürel düzenlerin, mutabakatların ortasında törel ve yasal boşluklar ortaya çıkar; siyasetin ve toplumsal ilişkilerin aktörleri tanımsızlaşırlar. İstisna durumu, aynı zamanda siyasete ilişkin bir serbestlik alanı

² Foucault, güç ilişkilerine karşı "ihlâl" olanakları taşıyan yapısal olmanın, yeni deneyimler, törel, siyasal, kültürel ve cinsel farklılıklar yaratmanın fırsatlarını sunduğunu ortaya koyar. Ancak bu tür tashihlere rağmen, temelde yapılaşmamış olanı noksanlıklarla malûl gibi betimler. Bu nedenle onun çoğunlukla Avrupa merkezli yapısına ihtiyatla yaklaşmak zorunludur. Kendisi de bunu kabullenir zaten.

açılması, siyasal unsurların yeniden şekillenmesi için boşluklar yaratılması anlamını da taşır. Bu koşullar içerisinde yeni görev, sorumluluk ve hak tanımları ortaya çıkar.

Schmitt ve Agamben'in yanında, Thomas Hobbes ve Niccolò Machiavelli gibi kuramcılar için siyaset, kurumlara, devletin idari araçlarına, bürokrasiye, meclislere ya da yönetsel yapıya büyük gelen bir işleyiştir. 'Gerçek siyaset', mevcut yönetsel, kurumsal, yasal yapının açık verdiği yerde, boşluklar içerisinde olanaklarına kavuşur. Mevcut yapıyı sağlamlaştırmaya, sürekli kılmaya ya da korumaya yönelik tüm araçlar, çelişkili şekilde siyasetin olanaklarını da yok ederler. Temeldeki bu kökensel boşluğu, keyfiligi, nedensizliği veya aşırılıkları düzenlemeye, yapısal kılmaya yönelik her girişim, siyasetin yönetsel uygulamalara indirgenmesine neden olur.

Siyaset, biraz da boşlukya da aşırılıkların bir görünümü olarak istisna hallerinde, olağanüstü hal koşullarında alınan kararların sonucu gibi ortaya çıkar. Siyasal alan, Max Weber'in ifadesiyle "karizmatik bir lidere" ya da Schmitt'in deyişiyle egemen bir varlığa ait ve gerekçelerini, dayanaklarını bu boşluktan, "belirlemez" olandan, kimi zaman toplum ya da birey vicdanına aykırı keyfiliklerden alan kararlarla inşa edilir. Siyaset, keyfilik, boşluk ya da aşırılık gibi yapısal olmayan etkenler arasında, Agamben'in deyişiyle, "ara yerde" ve "eşikte" şekillenen kararların ya da egemen hükümlerin yardımıyla bina edilir. Dağınık güçler dinamiği içerisinde belli bir akıl ve vicdan yaratabilmekle olanaklı olan siyaset, her zaman için bir istisnai duruma, olağanüstü hale şekil vermek, güç geçirmek, karmaşaya egemen olmakla ilişkilidir. Ancak her gerçek siyasal eylem, aynı zamanda varlık nedenlerini yok etmeye yönelir, kendi sonunu hazırlar. Kurumsal bir yapı, akılcı yönetmelikler, yönetsel mevzuatlar, mutlak uzlaşma arayışlarıyla veya türlü sözleşmeler halinde güvenceye alınan siyasal eylemler, en sonunda idari bir işleve indirgenirler.

Keyfiliğin ve boşlukların değerine ilişkin yaklaşımları değerlendirilen bu kuramcılar için istisnalar, sözleşmelere ve uzlaşmalara göre siyaseten daha belirleyici değerdedir. Ancak istisnalar üzerinde şekillenen siyasette, aşırılıklara da açık kapılar bira-

kılmış olur. İstisna ya da “olağanüstü hal” koşullarında görünür olan boşluklar içerisinde biçimlenen güç ilişkileri, özellikle Schmitt ve Agamben’in işaret ettikleri gibi totaliter uygulamalara da dönüşebilirler. Diğer yandan modern parlamenter demokrasilerde bu boşluklar görmezden gelindiğinden, “kararsız” ve “kırılğan” bir siyasallık ortaya çıkar. Boşluk, keyfilik ya da aşırılık biçimleri sözleşmeler, uzlaşmalar ya da sivil toplumsal değerler tarafından perdelendiğinde, siyasetin kurucu nüvesi olarak istisna koşullarının ortaya çıkışı, akıldışı ve beklenmedik durumların cereyan etmesi gibi tarif edilir. Agamben, bu tür bir siyasal “cehaletin”, her an kendi karşısına dönüşme olasılığı taşıdığını ortaya koyar. İstisnalara karşı bağışık olmayan modern demokrasiler, Nazizmin öngörülemez yükselişinde olduğu gibi, ‘aşırı siyasal’ biçimler almaya da açık olurlar.

Siyasal işleyişi temellendiren kavram ‘mutabakat’ olduğunda, istisna koşulları anlaşılabilir olmaz. Oysa siyasal ilişkiler, belirlenemez, yapılaşmamış bir zemine; sözleşmelerin, toplumsal uzlaşmaların, akitlerin henüz karara bağlanmadığı, güvenceye alınmadığı keyfilik koşullarına gönderme yaparlar. Bu kökensel belirsizlikleri tanımayan modern parlamenter demokrasiler, siyasetin kurucu nedenlerinden çok sonuçlarıyla ilgilenirler; siyasal inşaların gönderme yaptığı doğa haline, keyfiliğe, “içkin olabilirliğe” değil de, akılcı sözleşmelere değer verirler.

İstisna olgusunu doğrudan dillendirmese de, bürokrasi ve kurumların ötesini anlamaya çalışan Max Weber, “karizma” kavramını yaratır. Karizmatik nitelikli lider, yönetici ya da dinsel şahsiyetler, akılcı yapı ve kurumlar istisnai koşullarda işlemez olduğunda ya da meşruluklarını yitirdiğinde görünür olurlar; toplumsal ya da bireysel nitelikte hakların, görev ve sorumlulukların, sözleşmelerle veya akılcı yollardan güvenceye alınamadığı zaman ve yerlerde ortaya çıkarlar. Karizma sahibi, kendi egemenliğini sınırlayan yasal düzenlemeler, yaptırımlar bulunmadığında, mevcut boşluğu, kendisine gönderme yapan kararlar ve başlangıçta nedensiz görünen kurallarla, kimi zaman da şiddet yoluyla doldurur. Farklı bir akıl ve yasa inkılabının ifadesini bul-

duğu karizmatik otorite, en azından yeni düzen yapılaşana kadar bir tür keyfilik ve aşırılık görünümü sunar.

Karizmanın zamanla yapılaşması, sıradanlaşması ya da “rutinleşmesi” muhtemeldir. Her karizmatik girişim, kendi köken- sel keyfilliğini koruyacak ve görünmez kılacak, ona meşruiyet kazandıracak memurlar, işlevler, yordamlara gereksinim duyar. Karizma, yeniden biçim verdiği zemini güvenceye almak adına geri çekilir, yok olur. Kendi yarattığı işleyiştten sorumlu karizma- tik kişilik, ruhunu yitirmek, sıradanlaşmak zorundadır. Mevcut işleyişin sıradanlığı içerisinde var olamayan karizma, sürekli de- ğiştirmeye, yıkıp bozmaya açık bir egemen varlığın aşırı siyasal duruşunu, büyü- sü kaybolan düzenlere ruh kazandıran bir kişiliği temsil eder. Mevcut bir düzeneğin muhafaza edilmesi esasına göre var olamayan karizmatik kişiliğin kestirilemeyen, belirsiz- liklere açık doğası, yeni kurumsallık içerisinde sorun yaratır. Her yeni düzen, kendi varlığını borçlu olduğu karizmayı, keyfilik kay- nağını yok etmekle sorumludur. Bir bakıma yeni düzen, önce- likle “kendi evlatlarını yiyerek” yerini sağlamlaştırabilir. Özellikle modern kurumsal yapılar, kendisini yaratan koşullar içerisinde varlığını sürdüremezler. Çünkü karizmatik otorite, araçsal akla büyük gelir; taşıdığı yıkıcılık ve yeniden şekillendirme tutkusuy- la, tehlikeli bir duruş sergiler. Modern demokrasi ve kurumlar için belirleyici olan, istisna koşullarında ortaya çıkan egemen ya da karizmatik varlığın koyutladığı aklın ve kararların araçsal ve işlevsel kılınarak, yeni düzene yönelik kökensel sorgulamaların, istisnai düşünüş ve davranış biçimlerinin engellenmesidir.

V

Dört ana bölümden oluşan metinde, “Toplum” başlığını taşı- yan ilk bölümde, toplumsal yapılaşma olgusu sorgulanmaktadır. İkinci bölümde “Siyaset” ana başlığı altında, siyasal aşırılık, ola- ğanüstü hal, istisna ve karar kavramlarının önemi değerlendiril- mektedir. Üçüncü bölümde “Felsefe” ana başlığı altında, boşluk, keyfilik ve aşırılık kavramlarını anlaşılır kılmaya dönük yorum ve okumalar yer almaktadır. Dördüncü bölümde “Tarih ve Kül-

tür" ana başlığı etrafında, meselemiz olan kavramların, kültür tarihine ait çalışmalardaki önemi değerlendirilmekte ve çalışma içerisinde yaratılan kuramsal çerçeveye uyumlu olarak, özellikle Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarına ait kültür tarihine ilişkin belirlemeler yer almaktadır. Bu genel görünümü verdikten sonra, bu ana başlıklara ait alt bölümlerin detayları aşağıdaki gibi sunulabilir.

"Toplum" olarak sınıflandırılan ana bölümde, öncelikle Durkheim'ın toplumsal yapı tanımına ait imkânlar üzerinde durulmaktadır. Durkheim, toplumbilimin uygun çalışma nesnesi olarak yapılaşmış bir toplumu incelemeyi ve bu doğrultuda beşerî varlıklara veya toplumun alt parçalarına dönük ruhbilimsel bakış açısını terk etmeyi önemli sayar. Yapısal olanın eksikliği, genellikle kişisel, bireysel olguların ve telaffuzların yüzeye çıkmasına neden olur. Ama diğer yandan da, Durkheim'ın kendisinin de çok inanmadığı yapı olgusunu bir ütopya gibi ortaya koyduğu dile getirilebilir. Dolayısıyla toplumsal yapı tanımlaması, sadece Durkheim'ın doğrudan bir gözlemine değil, bir tür toplum özlemini de seslendirir. Ziya Gökalp'in ifadeleriyle dile getirirsek, "toplumsal vicdanın" inşa edilmesi ve "bireysel vicdanların" bundan "feyz alarak" yaratılması, içtimai olgunluğun bir göstergesi olur. Toplumsal vicdanın hüküm sürmesi için, toplum ve birey arasındaki bağdaşıklık, tabiiyet ilişkisinin türlü araçlarla yaratılması zorunludur.

Bu ana başlık kapsamında yapıtını değerlendirdiğimiz Michel Foucault ise, toplumsal bütünlük varsayımıyla bireysel farklılıklar arasındaki açıklıkların önemini vurgular. Toplum ve bireyi bağdaşık şekillerde inşa eden biyosiyasal ve benlik teknolojilerine ait uygulamaları tam mânâsıyla eklemleyebilecek yönetsel yapılar yaratılamadığında, dolayısıyla bu iki uygulama alanı beraberce çalışarak birbirini bütünlemediğinde, toplumdan ya da bireyden kaynaklanan boşluklar, keyfilikler ortaya çıkar. Toplumsal ve bireysel alanlar arasında açılan boşluklar, "ihlâl aralıkları" yaratılmasına neden olur. Böylece güç ilişkileri içerisinde beliren keyfilik ve aşırılık biçimleri, toplumsal özneyi hem bastırır hem de ona belli bir hareket serbestliği sağlar.

Metnin “Siyaset” ana başlığına sahip ikinci bölümünde yeneden okuduğumuz Hobbes, Machiavelli, Schmitt ve Agamben’in çalışmaları, istisnai oluşumların ya da siyaseten yapılaşmamış olanın inşa edici öneme sahip olduğunu ortaya koyarlar. Onlara göre siyasal alan, yapılaşmış güç ilişkileri, kurumlar ya da devlet tarafından değil, olağanüstü hal koşullarının gölgesi altında, istisnai durumların yarattığı egemen bir varlık tarafından doludur.

“Felsefe” ana başlığına sahip üçüncü bölümde, boşluk kavramının kuramsal görünümüne ayrılan alt başlıklarda da, belirli bir yapının inşasında belirleyici olanın, çelişkili görünse de, yapılaşma noksanlıkları olduğu kanısı öne çıkmaktadır. Sözgelimi Antik Yunan ve Uzak Doğu düşüncesinde boşlukların kökensel değerinin irdelendiği bölümde ifade edildiği gibi, boşluk, yapıyı ya da düzeni önceler; daha kökensel değerdedir. Bir başka alt başlıkta yapıtı değerlendirilen Slavoj Žižek de, boşluk kavramının insani bilimlerin temelini oluşturduğunu dile getirir. Diğer bir alt bölümde yapıtı değerlendirilen Georg Lukács, bu boşluklar üzerinde estetik bir yapının olanakları üzerinde durur; toplum ve birey arasındaki bağlantıların sanat işi ve estetik görüş aracılığıyla yaratılmasının yolları üzerine düşünür. Judith Butler ise, *Queer* yaklaşımı içerisinden, tutarlı cinsel kimlik tanımlarının bu yapılaşmaya nasıl destek verdiğini anlatır.

“Tarih ve Kültür” olarak sınıflandırılan dördüncü ve son bölümde, Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarına ait toplumsal ve siyasal tarihe ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır. Bu dönemleri farklı bakış açılarıyla anlamaya çalışan İdris Küçükömer, Ahmet Hamdi Tanpınar, Sabri Ülgener, Halil İncalcık, Şerif Mardin gibi şahsiyetler, dönem içerisinde farklı alanlarda göze çarpan yapılaşma noksanlıkları bilsalar da, bir yandan da bu eksiklikleri yaratıcı ve kurucu durumlar gibi tarif ederler; farklı meseleler içerisinden farklı zamanlara bakarken, kendilerine özgü yollarla bulguladıkları boşlukları, hem sorun hem de birer fırsat gibi tanımlarlar. Türkiye’de yenileşme ve özgürleşme olanaklarını, biraz da bu dönemlerde açılan boşluklarda ararlar. Ülgener, hemen her alanda ortaya çıkabilen bu yapısızlığın, zihniyetlere

de yansıdığını ve düşünsel uğraşlar ve onun ürünü kavramlarda boşluklar şeklinde yüzeye çıktığını belirler.

Halil İnalcık, İdris Küçükömer ve Şerif Mardin, genel olarak Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarında kristalleşen bu yapısızlığın kökenlerini, çok daha eskilerde, “klasik” Osmanlı idaresi içerisinde ararlar. Osmanlı’da klasik yönetsel yapının, *hikmet-i hükümet* yordamlarının yerine, meşru bir idare ve bürokrasi yerleştiremeyen, çevreye duyarsız kalan bir merkezin varlığını ve kamuoyu, *efkâr-ı umumiye* ya da sivil toplumun teşekkülündeki eksiklikleri, Türkiye’de toplumsal, siyasal ve kültürel yapılaşma sorunlarının ardındaki temel belirleyenler olarak tarif ederler. Ancak Tanzimat yıllarıyla beraber bu yapısal boşluklar, Tanpınar’ın örneklediği gibi, hem sorun hem de değişimin, yenileşmenin kaynağı gibi de tarif edilir. Onun yapıtında kültürel boşlukların, üretici, verimli açıklıklar gibi tanımlanabileceğini fark ederiz. Toplumu, siyaseti ve kültürü “yeniden tanımlama”, “baştan inşa etme” girişimleri sırasında bu boşlukların tahkimi önemli bir mesele olur. Sözelimi kimi kültür tarihi çalışmaları’nın ortaya koyduğu gibi, Ankara’nın Cumhuriyetin inşa edileceği uzam olarak seçilmesi, o zamanlar boş, doldurulmaya, dönüştürücü eylemlere açık bir alan olmasından ileri gelir.

Aynı bölüm altında değerlendirilen, Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemlerinin kültür tarihine ait çok farklı alanlardan örnekler sunan toplumbilimci, yazar, tarihçi, düşünür veya araştırmacılar, Türkiye’de yapısal boşlukların varlığını belirlerken, bir yandan da bu açıklıkların birer olanak ve özgürlük kaynağı gibi işaretlenmesine yardımcı olurlar. Bu boşlukları, belli bir akla, mantığa, vicdana, toplumsal değerlere gönderme yaparak doldurabilecek özne türlerini ve eylem tahayyüllerini dillendirirler. Boşluk görünümü sergileyen alanlar, bu faillerin buraları nasıl doldurduğuna bağlı olarak, toplumsal ve bireysel özgürleşmenin de muhiti olabilir. Özellikle Avrupa toplumu, kültür yapısı, tarihi gibi farklı bağlamlarla karşılaştırıldığında, bir tür noksanlık, boşluk, keyfilik, aşırılık ya da yapılaşmamışlık belirtisi gibi duranın, bir yandan da Türkiye’ye ait koşulların yansımaları, özgünlüğü olduğu vurgusu, bu çalışmaları daha da değerli kılar.

Ortaya çıktığı yer ve zaman parçası için, bir tür *pharmakon*, hem dert hem deva kaynağı olabilen boşluk, aşırılık ya da keyfilik gibi görünen olgular, söz konusu topluluklar ve kişilere ait özgünlüklerin, farkların da işareti olabilir.

TOPLUM

KEYFÎ BİREYLER, YAPILAŞMIŞ TOPLUMLAR

Émile Durkheim için toplumbilimde, “psikolojik dünyayı toplumsal dünyadan ayırmak” önemlidir. Toplumla ilişkisi kurulamayan bir birey, onun için yapısız, keyfî bir varlıktır. Bu yüzden toplumsal karmaşayı bireysel olanla ya da “karmaşığı basit olanla açıklamaya” dönük bir çabayı reddeder. Bireyi toplumla karıştıran ve bu şekilde toplumbilime ait sınırları belirsiz kılan, yapısal bir topluluğu bireysel olumsuzlukların ya da çoğul farklılıkların dünyasına yayan bir kavrayışa karşıdır. Ona göre, “toplu fikirlerin oluşumu ve zincirleme bağlanma yolları”, bireysel ve ruhsal gelişimden tümüyle farklı bir biçim ve muhtevaya sahiptir. “Kümelerin zihniyeti” ya da “toplu bilinç halleri”, “bireysel bilinçler”den farklı, hattâ bazen karşıt bir yapılanma içerisine girer: “Küme bireyden farklı bir şekilde oluşmuştur” (2010: 11, 19, 20). Toplumsal görüngüler, basitçe bireylerin biraraya gelmelerinin sonucu değildir. Tersine bu yeni birlikteliğin yapısal ve işlevsel koşullarını belirleyen, bireyleri belirli ilişki ve dayanışma modelleri içerisinde yan yana gelmeye “zorlayan” toplumsal yapının gerekleridir. Oysa bireylerden yola çıkarak ve onların değişken ruh hallerine göre yapılan toplumsal araştırmalar, toplumun, keyfî ya da rastlantısal bir birliktelik gibi açıklanmasına neden olabilir. Gerçek anlamda “yapısal bir toplumda”, birey ve

toplum ayrı kendilikler olarak konumlanırlar; toplumsal yapının gücü ve “aşılmaz sınırı” kendisini her vesileyle duyurur.

Durkheim, bu şekilde toplumbilimin kenar çizgilerini belirlerken, sadece ruhbilimle değil, organizmacı ya da uzviyetçi bakış açılarıyla da hesaplaşır. Toplumu, canlı ya da doğal bir varlığın yaşam çevrimi içerisinde anlayan yaklaşımları dışarıda bırakır. Bu yeni bilimin konusu, uzviyetçi veya ruhbilimsel bulgularla, beşerî dünyanın kuralları ya da içerikleriyle uzlaşmaz; toplumsal görüngüler “yeni bir tür meydana getirirler” (31). Bu görüngülerin, ne beşerî öykülerin keyfiliği, rastlantısallığıyla ne de doğal, organik ilkelerle ilgisi kurulamaz. Bireylerin, beşerin birer görüngü değeri kazandığı ve toplumsal gerçeğin ortaya çıktığı bir yapı, “onu açığa vuran bireysel olgulardan çok farklı, *sui generis* bir gerçeklik oluşturur” (33). Oysa dayanakları birey, doğa ya da başka beşerî süreçler olabilen yapı analizlerinde, “sosyolojinin özgül alanı” açıklıkla yüzeye çıkamaz. Bu ‘eksiklik’ toplumbilimin yanlış temellendirilmiş olmasıyla ilişkili sayılamaz sadece. Aynı zamanda araştırma nesnesi olan topluma ilişkin özgül bir ayırımın da işareti olabilir. Özellikle de toplum keyfî bir organizasyon gibi kavrandığında, bireysel, beşerî davranışları anlama çabası ve dolayısıyla ruhbilime başvuru kaçınılmaz olur.

Durkheim, çok farklı toplumsallık kipleri, bireysel kaynaşma türlerini tarif etse de, temelde belirli bir toplum yapısından söz eder. Beşerî olanın bu yapıya katkısını mutlak anlamda yadsımaz; “bireysel farklılıklar dizisi içermeyen toplumsal konformizm yoktur” ya da “kurumlara kişisel damgamızı vuruyoruz” gibi ifadeler kullanır. Ancak toplumsal yapıların “belirli bir biçimde varolduklarını, düzenli bir olma biçimine, bireysel keyfilikten bağımsız ve zorunlu ilişkilerin türediği bir doğaya sahip olduklarını” yazarken, bu disipline ait sonul yasalardan birisini de telaffuz etmiş olur (24). Bireye ve doğal süreçlere yapılan fazladan vurgu, “kendine özgü varlıklar olan” toplumsal nesnelliği anlaşılmaz kılar; yapısal bir hakikati, rastlantısal olanın keyfiliğine ya da doğal olanın zorunluluklar alanına taşır. Oysa “toplumsal şeyler” veya “toplu davranma, düşünme biçimleri” özünde “tasarımsaldır”: “Sosyolojik fenomenler, nesneleştirilmiş fikir sistemleridir” (23,

131). Bu görüngülerin ardında, fikirler üreten, beşerin sahip olduğu gibi işlemese de, bir başka akıl bulunur. ‘Akıl yürütmek’ önemli bir yöntemsel araçtır. Durkheim’ın bu yaklaşımı dile getirdiği dönemde, etnografik yöntemler gelişmemiş olmasından, “yeni bir bilimsel fenomen” olan toplumsal olguların anlaşılmasında, “düşünceler” ve “tasarımlar” geliştirmenin, “fikirlerden şeylere” ulaşmanın gerekliliğini savunur. İnşa edilmiş bir varlık olarak toplum, doğa kurallarına ya da bireysel belirlenimlere göre değil, belirli bir yapının yarattığı akılcılık, yapısallık, işlevsellik içerisinde anlam kazanır. Böyle bir yapının yarattığı ‘yeni doğallık’ içerisinde, organik ilkelere uymayan “şeyler” ve toplumsal bünyeye sahip bireyler mevcudiyet kazanırlar.

Durkheim, toplumu oluşturan kendiliklere ya da beşerî varlıklara, birey olarak tercüme edilemeyecek şekilde “parçalar” der. Birey, eğer ruhbilimdeki gibi toplum içerisinde görünür oluyorsa, toplumlaşmada belirgin bir eksikliğin, boşluğun işareti olur. Söz konusu toplumun, bireysel mevcudiyeti bastırabilecek türde bir denetim düzeneğine, güç ilişkilerine sahip olmadığını kanıtlar. Böyle bir bireyliğin bastırılmasında kullanılan yönetsel ya da kurumsal yordamlar, “toplumlaşmanın başarısına” dair bir ölçü sunar. Bir başka bölümde Foucault’ya atfen tanımlanacağı gibi, bireysel farkın toplumsal bütünleşmeyle eşzamanlı olarak işler durumda olduğu modern nitelikli bir toplum kavrayışı, onun sınırlarını çizdiği kuramda yer tutmaz. Bireyin fedakârlığını, özgeci katılımını öne çıkaran bu kavrayış, tüketim toplumunda ya da geç-kapitalist toplumsal formlar içerisinde geçerliliğini büyük oranda yitirir. Bu model, uluslaşma sürecinde ya da seferberlik zamanlarında olduğu gibi, kaynaşma ve dayanışmaya gereksinim duyan topluluklar için değer kazanır. Durkheim, her ne kadar çalışmalarını “uygulamalı bir bilgi alanı” gibi tarif etmeden, “çareler” değil “açıklamalar” peşinde olduğunu yazsa da (39), ortaya çıkardığı yapının, özellikle siyasal ve yönetsel uygulamalarla ilişkisi yadsınamaz.¹

¹ Benzer bir yaklaşımı Türkiye için uygulamaya çalışan Ziya Gökalp, Durkheim’ın kuramını toplum inşası için uygun bir manzume, reçete gibi uygulamaya çalışır. Sadece Türkiye’de değil, Durkheim ve

Gevşek ve Sıkı Kaynaşma

Durkheim için, ruhbilimin temel meselesini oluşturan ve sürekli olarak kendi farkını işaret etmeye açık olan birey, toplumsal yapı tarafından bastırılması zorunlu bir keyfîlik kaynağıdır. Bireyin, toplumu oluşturan temel nitelikte, “ilkel parçalar” arasında yerini alabilmesi için, diğer bireylerle özel türde bir “işbölümü” ve “kaynaşma” içerisine girmesi gerekir. Bu sayede birey, toplumsal ilişkilerin yarattığı bir terbiye içerisinde yeniden biçimlenir. Bir başka deyişle, Durkheim’ın toplum tanımında bireylerden özel türde bir ‘fedakârlık’ beklentisi bulunur. Bu sayede ortaya çıkabilecek kaynaşmada “eksiklikler” olduğunda gerçek bir toplumdaki söz etmek yersiz olur. “Tam kaynaşma”, toplum içerisinde beşerî varlıkların belirgin şekillerde ayırt edilemediği bir duruma denk düşer. Bireyin her girişimi, basit devinimleri, gündelik varoluşu bile bu toplumsal varlıkla dayanışma içerisinde bir görünüm sunar. Toplum, bireylerin bir kalabalık içerisinde yan yana gelmelerinin, ‘toplanmalarının’ sonucu değil, adeta yeni bir simya içerisinde bu dayanışmayı üretmek üzere kaynaşmalarıyla olanaklı olabilir. Tam kaynaşmayı gerçekleştirmiş insan kümesi, farklı bireylerin toplamı gibi görünmez.

Özel türde bir “genellik” olan toplum, kaynaşma, dayanışma, yapılaşma ve işlevsel işbölümüne ait uyumsuzlukların ve bireysel farkların aşılmasıyla ortaya çıkabilir. Toplumbilim, bireysel ayrımların ifadesini sunan bir ruhbilimle burada ayrışır. Birey, kendi koşullarını dile getirdiğinde başka bir süreci tarif eder. Beşerî telaffuzların değer kazanması, söz konusu kümelenmeyi oluşturan parçaların “gevşekliğine” dair bilgi verir; bireylerin, özel bir kaynaşma yoluyla “sıkı” bir toplumsallık yaratamadığı ortaya çıkar. Oysa gerçek toplumlaşmanın var olduğu yerde, toplumsal görüngülerin etkileri bireyde türlü yaptırımlar şeklinde yankılanır ve yinelenir. Bireyi, dilediği gibi davranmaktan geri

Weber’i yeniden yorumlayan Talcott Parsons dolayısıyla, Anglo-Amerikan geleneği içerisinde, toplumsal düşünümü işe koştan, uygulamalı ve dolayısıyla bireyselleştirici bağlantılı bir toplumbilim geleneği ortaya çıkar.

durmaya çağıran denetim ve gözetim düzenekleri ortaya çıkar. Benliğin bu amaçla bastırılması ve “bireysel bilinçte yankılanan toplu duygular” içerisinde yeniden biçimlenmesi zorunludur. Bireysel farklılıkların belli bir kalıba dökülmesiyle olanaklı olan toplumsallık, zorunlulukla veya tersine rıza yoluyla uygulanan ve bireylere ait keyfilikleri yok etmeye dönük bir bastırma işlevini de beraberinde getirir.

Durkheim, toplum yapısını araştıranlara, kendisini önceleyen yaklaşımlarda olduğu gibi, “boşlukta yüzen, yarı gerçek ve sonsuzca esnek şeylerden” söz etmemeleri, “toplumsal düzenlemelerin yalnızca yapay, az çok keyfi bileşimleri” üzerine eğilmemeleri gerektiğini öğütler (41). Bu keyfilik ve esnekliklerin üstesinden gelmeyi amaçlayan toplumbilim, Auguste Comte’un yaptığı gibi doğal, müspet görüngüler etrafında bir bilgikuramı da inşa etmemelidir. Toplumsal bilginin “tasarımsal” olduğunu unutmamak zorunludur. Uzviyet taşımayan, doğal görüngüler olmayan, bireyden yola çıkarak tanımlanamayacak olan toplumsal gerçekliğin, düşünerek, akıl yürüterek anlaşılmasının gerekliliğini ortaya koyar. Bu amaçla, bireysel mahiyette olmayan toplumsal şeyler arasındaki ilişkilere bakmak önemlidir. Bu ilişkiler, “işbölümü” şeklini aldığı anda, toplumsal varlığa ilişkin temel işaretler, belirtiler açığa çıkarlar. Toplum denilen genellik, bu ilişkiler içerisinde gözlemlenebilir olur; ilişkisel bir kendilik olur. Bireylerin belirli bir türde kaynaşmasının yanında, özel bir işbölümünün varlığı, toplumsal varlık için gereklidir. Hattâ Durkheim, bu işbölümünün, “toplumsal hayatın tamamı olup olmadığı” konusunda bir soru ortaya atar (43). Yani parçaların değil de, onların belli bir mantıkta kaynaşma, birleşme ya da ayrışma kipi olarak “işbölümü” üzerine düşünmek, toplumbilim araştırmalarının esasını oluşturur.

Görüngü Olarak Birey

Bu özel işbölümünün doğası, doğrudan deneye dayalı, duyumsal ya da müspet tetkikler aracılığıyla değil, “fenomenal gerçeklikten geçerek” anlaşılabilir (47). Toplumsal gerçeğin, fenomenler,

görüngüler halinde açığa çıkması, “bize bağı olmayan bir şey karşısında olduğumuz” duyusunu yaratır (48). “Toplumsal şeylerin bize gösterdiği direnç” nedeniyle, bu olguları “dış şeylermiş gibi, dışarıdan incelememiz” zorunludur. “Öznenin halleri” gibi anlaşılamayacak olan böyle olgular ya da görüngüler, “onları tasarlayan bilinçli öznelerin” içerisinde yer almadıkları bir görüngübilime dâhil olduğundan, araştırmasını bu özneler üzerinden yürüten gözlemciye bir tür keyfîlik sergilerler. Görüngü, zamana bağı ve değişken bir gerçeklik kavrayışını dile getirir.

Durkheim, toplumsal şeylere ait “belirîşlerin”, doğru bir yerden bakıldığında ve doğru bir yöntemle izlendiğinde, “görünüşte en keyfî olguların, sonradan daha dikkatli bir gözlemlle, nesnelliklerinin belirtileri olan değişmezlik ve düzenlilik gibi ayırt edici nitelikler sundukları memnuniyetle görülecektir” (48) şeklinde yazar. Bu yöntemli bakış sayesinde toplumbilim, hiç aşamadığı “özel aşamadan” “nesnel aşamaya” geçebilir. Nesnel aşamada toplumsal görüngüler, kendilerine uygun bir “doğallık” ya da “şeyin bütün ayırt edici niteliklerine sahip” kendinde bir görünüm sergilerler. Bu aşamaya tanıklık eden araştırmacı, bireysel ya da tikel olana odaklanmak yerine, toplum içerisindeki ilişkilere, işbölümüne, dayanışmaya ve hattâ ayrışmalara bakarak, bireysel olmayan yeni bir gerçeklik alanını gözleme imkânı bulur. Bu deneyime mazhar olan gerçek toplumbilimci, öncesinde hep başka kendiliklerle karıştırılmış bir varlığı âdeta ilk kez saf haliyle görmenin kıvancını yaşar.

Görüngülerle temsil edilen toplum, belli bir “maddilik” kazanır. Ancak toplumsal şeylerin belirîşi, bir tür doğalcılıktan farklı olarak, “gözleme kendisini sunan”, “kabul ettiren” fenomenal bir doğadır. Sadece deney ya da duyum yoluyla açığa çıkarılamayan toplumsal görünüm, “bize bağı olmayan bir şey” olmaktan çıkarak, tek tek bireyler, toplumsal özneler ya da beşerî varlıklar, toplumun analizi için temel birer gösteren değeri taşırlar. Kişisel, bireysel yorum ve kanaatler, toplumun inşasında ayırt edilebilir ifadeler olurlar. Diğer yandan da toplumsal alanın yapısızlığı, tikel olanın görünümlüğünü belirgin kılar. Bu türden bir

“eksik yapılaşma” içerisinde “öznenin halleri” toplumsal değer kazanır.

Durkheim’ın sınırlarını çizdiği modelde, toplumsal olgular “bireysel bilinçler” üzerinde “hâkim” görünmediğinde ve dolaşısıyla kolektif bilinç ve vicdan yapıları inşa edilemediğinde, bireyler kendi hallerine terk edilirler. Böyle bir toplum manzarasını anlamaya çalışan araştırmacı da, karşısında belirli bir yapının yansıması görüngüler değil, herhangi bir yapıya gönderme yapmayan duyumsal parçalar, ampirik veriler bulur; “duyumun anlık ve karışık sentezleri”, “aklın sabırlı ve aydınlık çözümlemelerinin” önüne geçer (52). Yapılaşmamış bir topluma bakış, bireylere ilişkin farklı telaffuzları yakalayabilecek bir duyumculuğu, bireyin keyfilliğini gözlemin parçası yapan bir yaklaşımı zorunlu kılar. Toplumsal görüngü “duyumsanabilir” olanı dışlamasa da, bu ampirik verinin soyutlanması, indirgenmesi veya paranteze alınması gereklidir. Birey de bir tür duyumsal veri gibi toplumsal olguların yüzeye çıktığı bir görüngü olduğundan, varlığıyla araştırmacıya temel bir izlenim sunabilir. Beşerî varlık, “özel bir olay” olarak derinlerde yer alan bir nesnelliğe ait izlenimler sunsa da, bu yapıya dair bir gerçekliğe dâhil edilemez (59). Toplum bilincinin, “bireysel tezahürleri” tecrit ettiği yapılaşmış toplumlarda ferdiyet, sadece bir görüngü değeri taşır. Nesnesine ‘doğru’ bir bakışla yaklaşan araştırmacının başvurduğu ve beşere, tikel olana yönelen duyumcu bakış, bireysel olanla bağlantı kurduğunda, onu bir genelliğin parçası gibi soyutlayabilmeli, indirgeyebilmeli ve bu sayede duyulandaki özsel gerçekliği ayırt edebilmelidir.

Yapısal olmayan, işlevsel bir işbölümünün yerleşmediği, bireyleri kendi keyfiliklerine terk etmiş bir topluluk içerisinde, beşerî varlık bu şekilde görüngü değeri kazanamaz; ayrışık bir olgu; daha özsel olana bağlanamayan ampirik bir veri, “duyum parçası” gibi varolur. Ferdî olanın, toplumbilimcinin sahip olduğu soyutlamayı, tasarımı, nazariyeyi, ampirik olguları desteklemediği, doğrulamadığı fark edilir. Bu durumda, kuramsal önvarysayımlarla saha araştırmaları birbirlerini destekleyemez olur. Duyumsal ve ruhsal bir varlık parçası olarak, görüngü kıymeti edinmeyen bireysel durumlar, toplumsal gerçeğe ilişkin bir ge-

nelliğe işaret etmez. Durkheim'ın ifadesiyle, beşerî varlığın sunduğu "istisnai haller" içerisinde, "genelleşmiş hallere" ulaşmanın yolları bulunamaz. Birbirlerine tercüme edilemeyen bireysel ve toplumsal alanlar arasındaki bağlantısızlığın bir tezahürü olan tikel verilerle biraraya getirilen bir araştırma da, yapılaşmamış bir topluma dair bir anlatı ya da monografiden fazlasını sunamaz olur.

Suç ve Keyfilik

Durkheim, sadece "sağlıklı" toplumsal olguları değil, bütünleşmeye, yapılaşmaya, işlevsel işbölümüne engel "patolojik" olguları da toplumbilim açısından değerli sayar. *Anomie* ve intihar üzerinde yürüttüğü tartışmalar da bu ilgisini doğrular. Normal ve patolojik toplumsal olguların, muhteva olarak karşıt olsalar da, biçimsel olarak benzer işlevler taşıyabileceğini ortaya koyar; her iki davranışın "doğalarının aynı" olduğunu dile getirir (56, 61). Bu durumda toplum dışı varlıklar, suçlular, toplumla kaynaşabilenlerin bütünleyeni, 'alter ego'su olurlar. Toplumsal olguları, "hastalıklı" ya da "sağlıklı" şeklinde ayırt etmeden, toplumun inşasıyla ilgili sağladıkları bilgiyi kullanmak önemlidir. "Suçlular", "sapkınlar" ya da "marjinal kişiler" toplumun dışarıda bıraktığı ve biraz da bu dışlamanın yarattığı alt toplulukları örneklerler. Toplumla kaynaşmamış olanlar da araştırmacıya değerli veriler sunarlar. Mevcut yapıya ve işbölümüne katılmamak da toplumu anlamının araçlarını sunabilir. Durkheim bu yönünü dert edinmese de, bunlara yönelik dışlama düzenekleri, egemen toplumsal yapıya içkin baskı ve şiddet bileşenini ele verir. Dışlanmış olanlar, topluma işlevsel katkı sunamayan, bedensel ve zihinsel olarak işbölümünün parçası olamayan ve bu nedenlerle kamusal alanlarda görünmemesi gereken kişilerdir. Durkheim doğrudan bu gözlemleri yapmasa da, sözgelimi "toplumsal yapının güçlü bir şekilde ortaya çıktığı" kültürlerde çocuklar sokaklarda daha az görünürler. Benzer şekilde delilerin, suçluların, sokak hayvanlarının görünürlüğü kaybolur. Oysa toplumsal yapının "gevşek" olduğu bir kamu alanında, bu gibi varlıklar görünür olurlar;

deliler kent meydanında rahatlıkla gezinebilirler. Yapılaşmış toplumlarda, dışarıda kalan ya da kapatılmış olan görünürlüğünü yitirir.

Durkheim, toplumdışı eylemleri ve suç olgusunu, bireysel keyfilikten ve kural tanımazlıktan ayırır. Suç işleyen ya da vicdanî değerlerden sapanları, gene de toplumun parçası, “toplumsal hayatın düzenli bir unsuru” sayar ve “suç normal bir sosyoloji olgusudur” diye ekler (79). Toplum içerisinde, “ideal bireyin özgürlüğü” kadar, “suçlunun da özgürleşmesi” beklenebilir. Oysa keyfî davranış, herhangi bir yasa ihlâlinin, suçun, akıl dışı veya faydasız bir davranışın varlığını işaret etmez. Daha çok, toplumsal ve genel çıkara dönük dayanışmadaki noksanlığı, işbölümü içerisinde genel faydaya uygun olmayan ve dolayısıyla akılcılıktan uzak davranışları imler. Durkheim, her ne kadar, “bireylerin toplu tipten az çok ayrılmadığı toplum olmadığını” dile getirirse de, keyfî davranışlar sergileyen beşerî varlık, toplumla olan rabitasını korumaktan vazgeçmiş demektir. Toplulukları kişiye bağlayan işbölümü ve dayanışma kalıplarının görünmez olduğu bu keyfilik, Durkheim’ın “özgürlük alanı” olarak tanımladığı ve bireylerin kendi farklılıklarını ürettikleri toplumsal muhitte bir tür “aşırılık” ve “kötüye kullanmanın” sonucu gibi ortaya çıkar (83). Foucaultcu vurgularla dile getirirsek, topluma ait egemen söylemler etkinliğini yitirdiğinde ve dolayısıyla güç ilişkileri zayıfladığında, birey serbest biçimde davranmaya başlar. Bu serbestlikte, “temel özelliklere bağlı olmayan”, “rastlantısal” beşerî varlıklar ortaya çıkarlar. Bu nedenle, keyfî nitelikli bireysel ya da topluluk davranışlarını anlama çabası, Durkheim’ın yarattığı toplumbilimin ufku dışına çıkar. Keyfilik olgusu, toplumsal yapıda, adeta bir kısa devre gibi tecrübe edilir.

Toplumsal Yoğunluk ve Kaynaşma

Beşerin, toplumun kurucu, inşa edici parçası olarak görünür olması, Durkheim için bir tür “ilkellik” halinin, yapılaşma, kurumlaşma eksiğinin göstergesidir. Oysa karmaşık işlevler bütünü olan “gerçek topluma” ait bir morfoloji çalışmasında, bir kendi-

lik olarak ortaya çıkan bireysel varlığa ulaşana kadar çok sayıda toplum nüvesi ve ilişki türü soyutlanmalı, paranteze alınmalıdır. Bu çabanın karmaşıklığı, toplumsal yapıya ait derinliğin ve yoğunluğun da ölçüsünü sunar. “Basit toplumlarda” böyle bir çözümlemenin ilk aşamalarında beşerî varlıklar görünür olurlar (87). Kişilerin yan yana gelerek yarattıkları ilkel birliktelik, tam manasıyla akılcı toplumsal işbirliği ve dayanışma kalıbını yansıtmaz; bu kalabalık içerisinde farklı toplumsal kurumlar ve aktörler açığa çıkamazlar. Kişi, “temel ayırt edici nitelik” olarak ayrıcalıklı bir konum işgal eder. “Birleştiren unsurların doğası-na, sayısına ve bileşim biçimine bağlı” olarak farklılıklar sunması beklenen toplumsal yapının alt parçaları arasında çok farklı “toplumsal tiplere” rastlanamaz. Bu yüzden böyle bir kalabalıkta, toplum parçaları arasındaki ilişki ve bağlantıları anlamaya dönük araştırmalar değil de, belli bir tiplere odaklanan “monografiler” kaleme alınabilir.

Yapı araştırmalarının alt yöntemleri sayılabilecek olan toplumsal morfoloji çalışmaları ve monografilerin yardımıyla toplum kesitleri üzerine sınırlı bir anlatı inşa edilebilir. Bu tikel çalışmaların toplamı, toplumsal ilişkilere ait yapısal bir betimleme sunamaz. Çünkü Durkheim sosyolojisinde temel yapıya ait “toplumsal şeyler”, doğrudan yapıyı oluşturan alt parçalara, tiplere ya da kesitlere bakılarak anlaşılamaz; bunlar arasındaki bağlantıları, kaynaşma ve ayrışmaları da gözlemlemek gereklidir.² Çoğunlukla betimleyici olan monografiler, özenli ve eksiksiz bir çalışmanın sonucu da olsalar, özelden genele ya da tiplerden yapıya ulaşmaya yardımcı olamayabilirler. “Bireysel ayırt edici niteliklerin eksiksiz bir dökümü” olan bir monografi, toplumsal tiplere, kesitlere ya da alt topluluklara ait toparlayıcı bir tasarımın, akıl yürütmenin, belli bir bakış açısının sonucu olmadığında, toplumsal araştırmaya malzeme sunamaz.

“Toplumsal tiplerin soyağacı” basit ya da ilkel toplumlarda derinlik taşımaz; toplum ilk bakışta kişilere çözünür. Bireylere-

² Burada Ulus Baker’in Durkheim sosyolojisinin toplumsal tiplerin varlığını anlamayı olanaksız kıldığı yönündeki eleştirisi hatırlanabilir. (2010)

rası kaynaşma, işbölümü ve dayanışma olmadığından, yeni toplumsal tipler ortaya çıkamaz. “Kaynaşma dereceleri” ve “tam bir kaynaşmanın” gerçekleşip gerçekleşmediği, yapıdaki kararlılığı ifade eder (89). Toplumsal tipler, kesitler ya da kurumların bu kaynaşmalar sonrasında ortaya çıkışıyla, genel toplum çıkarına uymayan “akıldışı toplumsal kalıntıların” yok olması beklenebilir. Bu sırada görünür olan “işlevsel işbölümü”, daha ilkel kalıntıların temizlenmesinde önemli bir etkindir. Akılcı bir işbölümü, kişilere ait “yararsız”, “işe yaramayan alışkanlıklardan” arınmaya yardımcı olur. Bu türden özel bir işbölümüne karışan birey, belirli ölçülere, değerlere ve yasalara ait manzumelerin parçası olur.

Durkheim, diğer yandan da uzviyetçi düşünceden uzak durmak adına, toplumsal fenomenlerin mutlak bir yarar, çıkar ve işlevle açıklanamayacağını, “yararlı sonuçlar” uyarınca var olmadıklarını belirler. Toplum, kendi yapısını, dayanışma ve işbölümü kiplerini tehdit eden bir kalabalıkla sürekli hesaplaşmanın ve yeniden biçim bulmanın da alanıdır. Akıldışı, yapılaşmamış, toplumsal ve bireysel bilinci aşan güçlerin etki alanı ve yarattığı “tehlike” içerisinde yeniden şekillenmeye açık olan toplum, kendi içinde kaynaşmanın yanında ayrışmalar da içerir. Bu kaynaşmada kesintiler yaratan, özellikle siyasal şiddet ve toplumsal dayanışmaya uymayan güç ilişkileri içerisinde, suç ve intihar gibi faydayla, işlevle açıklanamayacak olgular da toplumsal insanın bileşenleri olurlar.

Durkheim’ın etnik-merkezli bir oluşum gibi ele almadığı toplum, içerisinde barındırdığı tiplerden ayrı bir kendiliktir. Bu yüzden taşıdığı nesnellik, bu tipleri açığa çıkarmaya dönük monografiler ya da morfoloji çalışmalarıyla anlaşılamaz. Ona göre, etnik temelli ya da ırka bağlı bir toplum olamaz: “İrkin bağımlılığı altına girmiş hiçbir toplumsal fenomen bilmiyoruz” (105). Toplum denilen, belirli bir coğrafya ve zamana ait sayılabilecek olan özel bir ‘toplanma biçimi’ için belirleyici olan, birey ve toplum arasındaki bağdaşıklığı şekillendiren, etnik ya da ruhbilimsel göndergelerden arınmış söylem ve uygulamaların alanıdır. Temelde toplumsal ve bireysel amaçların karşıtlığı veya uzlaş-

mazlığından ötürü, bireyin yeniden biçim verilmesi ve bu amaçla bastırılması, toplumsal kaynaşma ve işbölümüne engel olan farklılıklarından kurtulması zorunludur: “Baskıyı her toplumsal olgunun ayırt edici niteliği olarak görüyoruz” (116).

Durkheim, beşerî tipleri sadece ideal toplum manzarası dışına çıkarmaz, aynı zamanda toplumu kuran dinamikleri, bireysel belirlenimlerden bağımsız ve hattâ ona “karşıt” türde bir “bira-
raya gelme olgusuyla” açıklar: “Toplumsal hayat doğrudan doğruya toplu varlıktan türer ve bu toplu varlık, kendiliğinden *sui generis* bir yapıdır.” (116) Bu yüzden, bütünsel bir varlık olarak toplumun bireysel olana ve onun gereksinimlerine tercüme edilmesi temel bir yanıltır.³ Böyle bir girişim, yapısal olanı tikel, keyfî davranışlarla açıklamak anlamını taşır. Toplumu bireyden türeten kuramların “kınanması” gerektiğini yazar ve ekler:

Bir toplumsal fenomenin doğrudan doğruya, bir psikolojik fenomenle açıklandığı her durumda açıklamanın yanıltılığın-
dan emin olunabilir. (...) Küme ya da toplum, kendisini oluşturan parçalardan bambaşka biçimde düşünür, hisseder ve hareket eder. (...) Bireysel bilinçler bir bütün oluşturarak, birbirlerine sızarak ve kaynaşarak, deyim yerindeyse psişik, ama yeni bir tür psişik bireysellik oluşturan bir varlığa can verirler. (...) Toplamların bireyselliklerinden söz etmek daha doğru olur. (102-114)

Beşerî tipler, kaynaşmış bir toplum yapısı içerisinde görünür olmaktan çıkarlar. Diğer yandan, bu yaklaşımın dayanaklarını yitirdiği, yapılaşmamış kalabalıkların hüküm sürdüğü coğrafyalarda, “toplumsal varlık” içerisinde beşerî, biyolojik, etnik parçalar, toplumsal tipler açık şekillerde görünür olurlar. Bu şekilde teşekkül eden bir toplulukta, toplumsal tipler serbestlik ka-

³ Ulus Baker’e göre, “bireyin girişimlerini havale ettiği” ruhbilimin yanında, siyaset bilimini de toplumbilimin bir “alt alanı” sayan Durkheim için siyaset, daha çok “sapmaların”, “savrulmaların” alanıdır: “Bütünselliğin planında yer almayan bir siyaset alanı ya kurumların işlerlikten yoksunluğu ya da tanımlanamaz bir olaylar akıntısı olarak yorumlanabilir.” (2005: 41) Yerleşmiş, gerçek toplumun olduğu yerde siyaset değil, yönetsel uygulamalar, kurumlar vardır sadece.

zanır, kendilerine keyfî davranış alanları yaratırlar. Bu durumda söz konusu keyfilğin varlığını ve ortaya çıkış koşullarını anlamaya çalışmak toplumbilimsel bir uğraş halini alır. Toplumun bütün olarak devinimi, mantığı değil de, toplumsal tiplerin akılcı olmaktan uzak görünen davranışları, arayışlarına anlam verme uğraşı öne çıkar.

Toplumsal araştırmalarda, yapılaşmamış ve düzensiz de olsa herhangi bir kolektif teşekkülün bireysel davranışlara tercüme edilmiş olması, Durkheim için kabul edilemez bir kolaylıktır. “Toplum, düzensiz bir kalabalığa indirgendiği zaman bile, ortaya çıkan toplu duyguların yalnızca bireysel duyguların ortalamasına benzememekle kalmayıp, ona karşıt olduğunu” dile getirir (104). Bir başka bölümde örneklediğimiz gibi, araştırmacı, yapısal ilişkiler görünür olmadığında bireyler üzerinden yürüttükleri analizlerinde, “psişik hallere” toplumsal değer atfetmemelidir. Bazı toplumsal motiflerin nedeni olan ve sözgelimi din, aile, evlilik gibi kurumlarda cisimleşen toplumsal halleri, bireysel eylemliliğe ya da ruhbilimsel olana tercüme etmek, “sonucu neden saymakla” eşanlamlı bir girişimdir.

Toplumsal araştırmalarda bulunabilecek bir başka yanlışlık da, beşerî tiplerin, toplumsal akılcılığa ait bir tasarım ya da düşünümün sonucu gibi değil de, doğal, “doğuştan bulunan” varlıklar gibi saptanmasıdır. Oysa toplumsal tiplendirme, ortada görünsün ya da görünmesin, varlığı tartışma götürmeyen “toplum organizasyondan” kaynaklanır. Bu belirlemenin ima ettiği şudur: Toplamların henüz yapılaşmadığı, düzensiz olduğu, akılcı işbölümü, kaynaşma ya da dayanışmanın baskın olmadığı, bireylerin boşlukta ve keyfî şekillerde eylem gördüğü coğrafyalarda toplumbilimcinin işi görünenden daha zordur. “İlkel toplumları” gözleyen araştırmacı, monografilerin konusu tipler, toplumun alt parçaları veya “maddesi” üzerinden toplumu anlama çabasını aşabilmelidir. Sebatkâr bir araştırmacıdan beklenen, tüm bu karmaşa altında ‘gizli olan topluma’ ait temel dinamikleri, süreçleri bulgulayabilme kararlılığıdır.

Toplum her şeyden önce, tiplerin, alt parçaların ya da “maddelerin” biraraya gelerek, belirli türde bir kaynaşma ve “yoğun-

luk” oluşturmalarıyla olanaklıdır. Bunun dışındaki bir betimleme, toplumu “keyfî düzenlemelerin”, “özgür akımların” bir sonucu gibi tarif etmekle eşanlamlıdır. Parçalara birer kendilik olarak yaklaşmak, toplumbilime “karşıt” bir uğraştır. Parçaları, beşerî tipleri birleştiren temel bağlar bulunamadığında, toplum olmanın koşulu kaynaşma, işbölümü ve “yoğunluk” biçimini işaret edebilme olanağı da ortadan kalkar. Toplumsal araştırmadan beklenen, bir parçanın, tipin, bireyin ya da maddenin diğerine göre farkını yaratan toplumsal güçler, baskılar, çıkarlar, işbölümü ve dayanışma kalıplarını işaret edebilmesidir; parçaların değil de bütünlüklerin, “toplumların bireyselliklerinin” öne çıkabilmesidir; oyuncuların, tek tek aktörlere ait davranışların değil de, takımın biraradalığının değer kazanmasıdır. Böyle bir toplumun ortaya çıkması, beşerî varlıkların “yoğunluk” yaratabilmesiyle olanaklıdır.

Durkheim’ın iyi bilinen “dinamik yoğunluk” tanımı, bireylerin belli türde biraraya gelme ve bağlantı kurabilme yatkınlıklarıyla ilişkilidir. Bu yoğunluğa katılan ve tasarımsal ya da fiziksel bağlar içerisinde kendisini ifade eden, bu alanı toplumsal eylemleriyle dolduran, bireyliğini telaffuz eden kişi ve topluluklar, Durkheim’ın özel toplum tanımının kurucusu sıfatını edinirler. Fiziksel ve doğal yollardan, belli bir coğrafya üzerinde yaşayanlar arasındaki yakınlığı imleyen “maddi yoğunluk” kavramı, aynı zamanda dinamik yoğunluğun koşuludur. Yüksek dinamik yoğunluğun varlığı, sadece birey ve toplulukların birbirlerine yakın durdukları anlamını taşımaz, aynı zamanda “ahlâki boşluklar” nedeniyle birbirlerinden ayrılmadıklarını da imler. Bu yoğunluk, “maddi sıkışmanın” yanında, “ahlâki sıkışmanın”, moral doluluğun da mevcudiyetini zorunlu kılar. Yani dinamik yoğunluk, maddi yoğunluğun sonucu bir sıkışma ve doluluğun yanında, toplum olmanın koşulu “ahlâki yoğunlaşma” ve derişikliği de işaretler. Ölçüsü değişebilen yoğunluklar içerisinde biraraya gelen beşerî varlıklar, sadece bir ekonomik alışveriş içerisinde girmez, aynı zamanda “ahlâki” olarak da ortak değerleri paylaşırlar:

Dinamik yoğunluk, yalnızca ticarî değil ama ahlâki açıdan da fiilen birbiriyle ilişkide olan, yani yalnızca hizmetler değiş

tokuşu yapan ya da rekabet eden değil, ama ortak hayat süren bireylerin sayısına göre tanımlanabilir. Çünkü salt ekonomik ilişkiler insanları birbirlerinden ayrı tuttuğu için, aynı toplu varoluşa katılmadan da pek düzenli ilişkiler kurulabilir. (109)

Durkheim, *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtında, maddi yoğunluğun doğrudan toplumsal ya da dinamik yoğunluğa tercüme edilebildiğini yazsa da, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* metninde bu düşüncesini gözden geçirir ve bu iki yoğunlaşma türünün her zaman çakışmadığını dile getirir. Toplumun yoğunluk kazanması ve kaynaşmasıyla, “işlerin hareketliliği” veya ekonomik alış-verişlerin doğası arasında önemli farklar bulur. Benzer maddi yoğunluk ölçülerine sahip Fransa ve İngiltere’yi karşılaştırırken bunu açıklıkla ortaya koyar: Fransa da “ekonomik ve ahlâki alış-verişlerin”, İngiltere’ye göre daha bağlantılı olduğunu dile getirir (2010: 110).

Maddi yoğunluk, tablolar, sayısal veriler veya nicel araştırma yöntemleriyle ölçeklendirilebilecek bir doluluğu ifade eder; yüzölçüme düşen insan sayısı, iletişim ağlarının gelişmişliği, ulaşım yollarının uzunluğu gibi. Bu ölçümler, dinamik yoğunluğun belirlenmesi aşamasında değer taşır. Fiziksel ve uzamsal olarak yan yana gelen kişi ya da topluluklar arasında türlü işbölümü biçimleri, bağlantılar ve toplumsal ağların haritası ortaya çıkar. Ancak dinamik ve ona bağlı ahlâki yoğunlaşma için, fiziksel bağlantıların yanında bireyler arası ilişkilerin, Gökalp’in deyişiyle, “bazı mefkûrelerle yoğunlaşması” da zorunludur.

Toplumların daha yapılaşmış olduğu Batı Avrupa’dan daha doğruya doğru yol alan bir yolcunun bakışıyla ya da basitçe bir dünya haritasını açarak, maddi yoğunluğun Orta Avrupa’ya, Balkanlar’a ve Türkiye’ye doğru yaklaştıkça azaldığı, yerleşim yerlerinin birbirinden uzaklaştığı görülebilir. Bu yönde yol aldıkça, geniş coğrafi boşlukların açığa çıktığı fark edilebilir. Yerleşim alanlarının Batı Avrupa’dan uzaklaştıkça kendi içinde yoğun ve sıkışık ama birbirinden uzak şekillerde konumlandıkları görülebilir. Kimi yerler fazla dolu, üst üste görünürken, diğer tarafta insansız, yaşam sürülmemiş geniş boşlukların varlığı göze çarpar. Bu coğrafyalarda maddi yoğunluğun dengeli, düzenli bir

48 *Keyfî Bireyler, Yapılaşmış Toplumsal*

dağılım sergilemediği, boşluklardan ya da aşırı yoğun alanlardan kurulu olduğu ayırt edilebilir. Durkheim'ın temel varsayımları geçerli sayıldığında, maddi ölçekte doğrudan göze çarpan bu boşluk ve aşırılıkların, toplumsal ya da ahlâki yoğunluklara koşut bir dağılım içerdiği dile getirilebilir.

POSTYAPI, ANOMİE VE PATAFİZİK

Durkheim, toplumsal yapıya dâhil edilemeyen durumlar, eylem ve davranışların sonucunda ortaya çıkan “fantazmagorya” olarak tanımlar. Oysa toplumun parçası bir beşerî varlığın en kişisel görünen eylemleri bile böylesi düşlemler, ‘hezeyanlar’dan ayırt edilip toplumsal davranışlar gibi açıklanabilirler. Sözgelimi kişisel bir tercihin sonucu gibi görünen intihar, toplumsal yapıyla bağdaşık bir eylem sayılmalıdır (2002: 171). Toplumsal yapının gereği dayanışma ve işbölümünün bireylere ya da alt topluluklara nüfuz etmemiş olmasının bir sonucu olan *anomie* koşulları intiharlar için uygun bir zemin yaratır. İntihar, toplumsal manzume ve yasalar etkinliğini yitirdiğinde, “akılcı yönelimlerini” kaybeden bireyin davranışlarından birisi olarak ortaya çıkar. Ama son çözümlemede bu eylemin kendisi de toplumsaldır. “Diğerkâm intiharda” olduğu gibi, topluma “aşırı bağlılıktan” kaynaklanabileceği gibi, “bencil intihar” gibi, topluma “yetersiz bağlılık” nedeniyle de ortaya çıkabilir. Yani bireyin anomik tavır gösterdiği intihar, topluma aşırı ya da yetersiz bağlanmaktan ileri gelir; toplumsal yapıdaki boşluklara ya da aşırılıklara maruz kalan bireyin tavrıdır. Bu yaklaşıma göre, intihar gibi ferdî görünen bir eylem, kapsayıcı toplumsal yapının, bireyler için yol gösterici olmaktan

uzaklaştığına dair bir belirti gibi de okunabilir. Bireyin “yanlış yönlendirilmesinin” olası sonuçları olarak, diğerkâm intiharda olduğu gibi, toplumsal sorumlulukların ağır gelmesinden, “fazla toplumdan” kaynaklanabileceği gibi, himayesi eksik kalan, düşük yoğunluklu topluluklar içinde yaşam süren, yalnız kalmış bireyin tepkisi de olabilir. Toplumun varlığını “gereğinden” fazla ya da az göstermesinin sonucu olan “yapısal başarısızlık”, intiharın da bir görüngüsü olduğu *anomie*’nin kaynağıdır.

Durkheim’ın yapıtını eleştirel bir konumdan okuyan toplum-bilimci Charles Lemert’e göre, birey ve toplum arasındaki “denklemin” yerine oturmamış olmasından ileri gelen bu koşullar, bir tür “bireysel şaşkınlığa” neden olur (2011: 15). Toplum yapısının feshedildiği *anomie* durumunda, bireyselin hüküm sürdüğü ruhsalimsel koşullar ortaya çıkar; beşerî ve toplumsal vicdanların bağdaşık olmaktan çıktığı böyle zamanlarda, ruhsal bilimin uygun çalışma koşulları da yaratılmış olur. Bireyi topluma bağlayan, ona sorumluluklar yükleyen bir vicdan zayıf düştüğünde, birey-toplum bütünleşmesi geçersizleşir. Toplumun varlığını bireye yeterince duyuramamasının sonucu olan *anomie* içerisinde birey sorumsuzlaşır ve “keyfî davranışlar” sergiler. Durkheim’ın hep arayışında olduğu bu uyumlu denklem kurulamadığında ortaya çıkan bireysel keyfilikler, toplumsal boşluk veya aşırılıkların bir görünümünü sunan *anomie* koşullarının da işareti olur.

Durkheim, bireylerin topluma “bağlanış” ve toplumun bireyi “düzenleyiş” biçimleri arasında denge bulunmasını önemli sayar. İntihar, aşırı bir görünüm olsa da, beşerî ve toplumsal olanın birbirine doğru şekillerde bağlanmadığına dair bir bilgi sunar. Toplum tarafından yaratılabilecek olan baskıcı düzenlemeler, keyfî şiddet ya da bireylerden kaynaklanabilecek türde sorumsuzluklar, “iyi toplum” olma yolunda zaafıların yüzeye çıkmasına neden olur. “Toplumun, aşırı bencilliği önlemek konusundaki acizliği, toplumun üyelerini yeterince düzenlemek konusundaki basiretsizliği”, intiharın da dâhil olduğu *anomie* koşullarının esasını oluşturur (Lemert 2011: 165, 171). Özellikle modern toplumlarda bireylerin, kendilerini ortak olana çağırın söylemlere karşı daha kayıtsız olmaları bu koşulların yaratılmasını kolaylaştırır.

Lemert, Durkheim'in bazen bir "ütopya" gibi arayışında olduğu "toplumsal yapının, her şeyden öte toplumbilimcinin teknik söz dağarcığında bir kavram olduğu, bariz bir gerçek dünya nesnesi olmadığı", toplumsal ilişkilerde esas belirleyenin anamik ya da yapılaşmamış ilişkiler olduğunu dile getirir ve ekler: "Durkheim'in toplumu, kendi sosyolojik tahayyülünde inşa ettiği yitlik bir dünyaydı" (166, 232). "İcat etmek istediği" toplumbilim, toplumsal vicdanın ufkundan çıkmaya hazır, *anomie* koşullarına yatkın modern kalabalıkların ve "İyi Toplum'un hem doğrusu hem de iyisi olacak" bir bilimsel çerçeve arayışı gibi yorumlanabilir. Oysa nesnesi o kadar da görünür olmayan toplumbilim, "hayaletvari bir malzeme" gibi bulanık bir mevcudiyet sergiler. Bu belirsizlik içerisinde Durkheim'in yaptığı biraz da, yapılaşmış bir toplum yaratma çabasıyla, toplum mühendisliğine dönük içerimleri olan yöntem ve yaklaşımlar ortaya koymaktır (33).

Lemert, toplum mühendisliği yaklaşımlarına şehircilik alanında etkili şekillerde başvurmuş olan Paris'in 18. yüzyıl sonlarındaki belediye başkanı Baron Haussmann ve Durkheim'in girişimlerini karşılaştırır. Her ikisi de, farklı yollardan toplumsal çatışmayı önlemeyi hesaplarlar. Bilindiği gibi Haussmann, huzursuz kalabalıklar kent içerisinde barikat kurmasın ve onları dağıtmak isteyen asayiş güçleri rahat etsinler diye, dar sokakları bozup büyük bulvarlar açar. Bu şekilde açılan yeni boşluklar yardımıyla, devletin kent üzerinde daha fazla egemen olabileceği bir genişlik yaratmayı amaçlar. Haussmann'ın dar yolları, çıkmaz sokakları kaldırması ya da genişletmesi gibi, Durkheim da yerel toplulukların, etnik kümeleşmelerin dağılarak, bir toplum bünyesi altında birleşmelerini arzular; topluluklara ait yerel ilişkilerin toplum vicdanına tâbi olmasını, toplumsal yapının buyurgan bütünlüğü içerisinde toplanmasını ister. Bu şekilde kapsayıcı bir yapı teşekkül ettiğinde, gevşek topluluk bağları ve ferdî tipler üzerinde ortak yasa ve yaptırımların uygulanabilir olduğu bir zemin de açılmış olur. Haussmann'ın hayata geçirdiği, Durkheim'in ise daha çok düşlemekle yetindiği bu toplum mühendisliği girişimlerinde ortak olan, keyfî birikme

ve kümelenmeleri belli bir anaakıma dâhil edip, dar olanı açıp, genişletmek ve sonrasında ortaya çıkan boşluğun devlet ya da yapılaşmış toplum tarafından doldurulmasına yardımcı olmaktır. Toplum mühendisliği girişimleri bu anlamda iki tür şiddet içerir: sözde gevşek, tali ve keyfi olanı dağıtmaya yönelik birincil şiddet ve açılan yeni boşluğu doldurmaya yönelik ikincil şiddet.

Toplumsal Yapı Mümkün müdür?

Beşerî varlık eğer, toplumsal etik, kamu vicdanı gibi daha simgesel kurumlar ya da daha şiddetli mühendisçe girişimler yardımıyla bütüne bağlanamıyorsa, modern toplumlarda olduğu gibi, meslekî işbölümü ve dayanışma yoluyla bütünün parçası yapılabilir. Bu bağlantıların inşa edilemediği anomik koşullarda bireysel keyfilik ya da başıboşluk hüküm sürer. Oysa Durkheim'ın düşlediği toplumda, yapısal ilişkilerin sonucu sözleşme, uzlaş ve yasallık biçimleri, her zaman için tekil eylem ve pratikleri önceler, onlar için birer ölçü olur. Durkheim bu yüzden, "bireye bel bağlamayan" bir yaklaşımı önemli sayar; "bireysel fantazmagor-yalarla" malûl konuları ruhbilime terk eder.

Claude Lévi-Strauss'a göre, yalnızca "soğuk toplumlar" bu tür bir yapısal uyumluluk içerisinde anlaşılabilirler. Değişimin, "toplumsal entropinin" gözlemlenemeyeceği, toplumsal yapının görece kararlı olduğu, değişmezlik görünümü sunduğu bu toplumlarda, bireyin kural koyucu bir kalabalık içerisinde keyfilik göstermesi zorlaşır (1966). Ferdi eylem, yapısal ilişkilerden, toplumsal vicdandan feyz almıyorsa, olumsuz, keyfi, iradi, rastlantısal ve öznel gibi sıfatlar edinir. Soğuk toplumda, bireyin yapı içerisinde yarattığı eylemlilik, olaylar ve oyunlar, dile gelebilecek olanaklı "anlam dizileri", yani tüm beşerî icralar yapı tarafından önbelirlenir. Buna göre toplum, birey için olanaklı ifadelerin sınırlarını çizer. Bunun dışında bir söylem ya da eylem biçimi, Durkheim'ın *anomie* kavramında olduğu gibi, yapılaşmamış bir alanı işaretler. Yapısal belirlenimler yok olduğunda, bireysel keyfiliklerin egemen olduğu, anomiye açık "sıcak topluma" geçiş yapmış oluruz.

Yapısal modelde, davranışları keyfî olmaktan uzaklaşan bireyin telaffuz ettiği söylem ve icra ettiği eylemlerin kaynağı toplumsal yapının sağladığı olanaklar, mantık ve yasallıktır. Bu durumda, bireyi, yapısal bir gerçekliğe gönderme yapmadan anlamak yersiz bir girişim olur. Toplumsallık, formel bir yapı olarak, konuşmacının sözlerine, eylemlerine ait kuralları belirler. Böyle bir toplumbilimin ilgisi, ferdî niyetler değil, toplumsal varlığın uzlaşım sal düzenlemeleri, normları olur. En gündelik, pratik telaffuzlar ardında bile bu yapıyı işler durumda göstermek önem kazanır.

Durkheim, doğrudan feyz almamış olsa da, yapısal dilbilimdeki karşılığıyla “dil” (*la langue*), hem bireyin seslendirmesi olası “söz”lerin (*la parole*) örneklendiği bir sözlük hem de ilişkisiz söz parçalarının birleşmesine ait kuralların tanımlandığı dilbilgisine ait bir ölçü gibi anlaşılabilir. Diller, toplumsal sözleşmelerdir. Konuşmacılar ya da toplumsal aktörler, anlamlı davranış ve sözler üretebilmek için bu sözleşmeler dâhilinde konuşur ve davranırlar. Bu nedenle, toplumbilim çalışmasının değeri, bireysel telaffuzların inşa edildiği böyle bir yapının kökenlerini keşfetme çabasıyla doğrudan ilişkilidir.

Yapısal yönleme yer yer karşıt sayılan yorumsamacı (*hermeneutic*) kavrayışta ise, ferdî eylemlilik değerlidir. Toplumsal sözleşmelerin söylemsel inşası sırasında bireyin yorumu önem kazanır. Yorumsamacı bakışta yapılaşmamışlık olgusu kökensel değerdedir. Bireyin davranışı, yorumu, taşıdığı söylem, toplumsal inşanın temel bileşeni olur. Tikel olanın inşa edici konumunun önem kazandığı yorumsamacı yaklaşım, yapısal, formalist ya da pozitivist gibi adlar alabilen ve yapılaşmış bir toplumsallık kabulü taşıyan yöntemlerle karşıtlaşır. Yorumsamacı bakışta, “toplumsal yapılar öznelarası şemanın ürünü” sayılırlar. (Lemert 2011: 244). Yapısal ölçüm ve değerlendirmelerin, tikel ya da bireysel olarak sınıflandırdığı davranışlar, keyfî olgular gibi yalıtılırken, yorumsamacı düşünümde, icranın sahibine ait gereksinimler, aldığı kararlar ya da görüşler değerlidir. Ruhsal olana, bireye, tikel olanın anlamına “fazlasıyla” değer verilir.

Ulus Baker, benzer bir yöntemsel karşıtlığı, Gabriel Tarde ve Durkheim'ın yaklaşımları arasında bulur ve Tarde'in sınırlarını çizdiği toplumbilimin Türkiye için "daha uygun" olduğunu düşünür:

[Tarde için toplumsal alan] olgulardan değil, 'kazalardan', 'olaylardan', 'akışlardan', 'etkileşimlerden', kamuoyunun dalgalanmalarından, devinimlerden ve kavgalardan oluşan bir alandır. (...) Tarde toplumbilimin nesnesini 'kazalar'ın dünyasından seçer. Dalgalanma ve tesadüf, yani tarihsel akışın Hegel'den bu yana fark edilmeleri pek mümkün olmayan biçimleri, insanların 'sonsuz küçüklükler'e varan istek karmaşaları, psikolojik 'iç dünya' ile 'sosyal olgu'ların dış dünyasının birbirlerini itmedikleri, dışlamadıkları alacakaranlık alanlar. (2005: 37)

Diğer yandan, yapısal ve yorumsamacı yaklaşımlar arasındaki sözde karşıtlıktan uzak, yapılar ve bireysel davranışlar arasındaki karşılıklı etkileşimi, "ilişkisel" olanı savunan kavrayışlar da örneklenebilir. Bu gibi ilişkilere öncel birey ve toplum tanımlarının özsel konumu tartışmaya açılır. Pierre Bourdieu'nün, pratik eylemi şekillendiren "yapılı temayüller", "toplumsal alanlar", *habitus* kavramları, Anthony Giddens'in "yapılaşma" tanımı veya genel olarak postyapısal olarak sınıflandırılan, aktörle yapı arasındaki etkileşimleri anlamaya dönük yapının zamansal ve uzamsal değişime açık olduğunu savunan düşüncelerde olduğu gibi. Bu kavrayışlar dâhilinde, tikel eylem ve tümel yapı arasında simgesel ya da söylemsel etkileşimlere açık bir alan, bireysel bağlam ve toplumsal genellik arasında geçişimler ortaya çıkar. Beşerî eylem, yapısal belirlenimleri olan bir telaffuz olmaktan çıkar. Bireyin sözü (*la parole*) ve toplumsal yapının koyutladığı dil (*la langue*) arasında her zaman yeni bir kavram, telaffuz veya işaretin yaratılmasına uygun bir ara konum, boşluk bulunur.

Patafizik: Yapıdaki Keyfilik

Postyapısalıcı düşüncede, kararlı bir yapı tasavvuru olanaksızlaşır. Toplumsal yapı, bireysel icraların yarattığı farklılaşmalar

içerisinde kural koyucu olmaktan çıkar. Slavoj Žižek'e ayrılan bölümde detaylı olarak tarif edildiği gibi, merkezindeki keyfilik ikame eden yapı, bireyler üzerinde yarattığı birçoğu görünmez güç alanlarıyla, kendi kararlılığını inşa eder ve temelindeki "kök-ensel boşlukları" görünmez kılar. Bu güç alanları içerisinde, "büyük kuvvetler ve tikel özgürlükler" birbirlerine karışırlar (Lemert 2011: 270). Söylemsel olanların yanında, görünür baskı biçimleri de bireyle toplumu konsolide etmeye koşullar. Toplumsal yapıyı "ikna edici" kılan toplum mühendisliği girişimlerinde ya da biyosiyasal uygulamalarda olduğu gibi, bireyler toplumsal bütünlüğe bağlanırlar. Özellikle Michel Foucault'nun çalışmaları, bu ikna sürecinin işlemediği alanlar ve tikel varlığın farkını ilân etme, ihlâl olasılıkları tasvir edilir. Düzen gibi görünenin arkasında, merkezsiz ve düzensiz bir karmaşa saklıdır. Yapının kendisini temellendirdiği "fark"ın açığa çıkması, bu ihlâller için elverişli boşluklar yaratır. Farkını ihlâl yoluyla ilân eden toplumsal öznenin yerleştiği boşluklar, aynı zamanda "toplumsal keyfilik" alanları olurlar (193). Foucault'nun sözlüğünde ihlâl, fark, yokluk veya oyun gibi kavramlar, boşluk ve keyfilekle eşanlamlı olurlar. Keyfilik, boşluk, oyun ya da ihlâl, formel veya yapısal görünümlü bir toplumsallığın ardındaki farkları işaret eder.

Benzer şekilde, Gilles Deleuze ve Félix Guattari, toplumsal yapıyı, bireysel telaffuzlar için bir köken ya da "kök" olmaktan çok, "köksap"lardan (*rhizome*) kurulu bir uzam olarak tasavvur ederler. Köksaplar, kendi bağlamına, muhitine kök salmayan ve ferdî dünyalarında varolabilen sosyal varlıklara ilişkin bir benzeşim olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal eylemin sahibi özne, makinesel bir işleyişin parçası olarak, hem büyük ve "soyut makinelerle" birlikte çalışırken hem de "arzulayan makineler" olarak kendi özerk işlevlerini icra ederler. Özellikle endüstri-sonrası ya da geç-kapitalizm gibi adlar alan bir zaman parçasında, bu makinesel büyük toplumsal işleyiş tasavvuru içerisinde, bütünlüklü "soyut makinelerle", parçalı "arzulayan makineler" eşzamanlı bir üretimin failleri olurlar (Deleuze ve Guattari 1983). Bu eşzamanlı, uyumlu işleyişin kesintiye uğradığı yer ve zamanda ise, ya-

pılaşmamış aktörlere ait “şizofreni” hali yüzeye çıkar. Şizofren, işlevsiz, verimsiz ve keyfî bir üretimin aktörü gibi tarif edilebilir.

Ferdinand de Saussure’ün yapıtını yeniden okuyan Jacques Derrida ise, yapısal dilbilimin, “göstergelerdeki keyfîlik”, dil birimlerindeki fark vurgusuyla, herhangi bir yapının olanaksızlığını en baştan belirlediğini ortaya koyar. Saussure için, “göstergelerin keyfî (*arbitrary*) doğası” dilbilim için temel önemdedir. Yapısal dilbilimi model alan toplumbilim için de, toplumsal bağlar buna göre “keyfî uzlaşılar” üzerinde biçimlenirler (1983: 68). Çünkü hiçbir toplumsal telaffuzun kendinde bir anlamı ve değeri yoktur. Toplumsal eylem, her zaman için bir farka ve yapısızlığa gönderme yapar. Yapı, eylem halindeki toplumsal aktörün yarattığı geçici bir uğrak gibidir. Sözelimi konuşmacı, kurallarını ödünç aldığı bir dili seslendirirken, hem dili hayata geçirir hem de bu sırada dile yeniden şekil vermiş olur. Postyapısal toplumsal eylemde, özünde rastlantısal ve keyfî şekillerde buluşan yapı ve olay, toplum ve birey ya da dil ve söz ilişkisinin, uzlaşımsal ve doğal olmaktan uzak sözleşmeler olduğu ortaya çıkar. Yapı ve olay arasındaki kökensel değerdeki keyfî bağlantı da bu koşullarda kavranabilir olur. Toplumsal icranın dayandığı sözleşme,

kolektif katılımın keyfî ama zorunlu koşuludur. Toplumsal katılımın anlamlı olabilmesinin yegâne koşulu, katılımcıların, verili olaydan önce gelen ve sonrasında da yaşamaya devam edecek olan bir sözleşmenin koyduğu şartların keyfiliğine dair şüpheyi ertelemek olduğu kabul edilmelidir. (Lemert 2011: 109)

Yapının, “sistemin gözle görülür cephesinin arkasında, düzensizliğin zengin belirsizliği” bulunur (Foucault 2007: 119). Yapıya ait merkez “boştur”; bir tür “gayri mekân”dır (Derrida 1997). Yapının mevcudiyeti, bu boşluk ve onunla ilişkili keyfîlikle olanaklıdır. Toplumsal anlamın kaynağı, dayanıklı yapılardan çok, değişmeye açık, bireysel icralar sırasında yaratılan ve bozulan, beşerî yatkinlıklara göre biçimlenebilen, Bourdieu’nün *champ* adını verdiği söylem alanlarıdır (1990). Oyunun, olayın ve rastlantının alanı olan boşluklarda, yapısal mevcudiyeti bozan “beşerî

anlam sahaları” bulunur. Postyapısal düşüncenin uzanımı olarak, yapı ve eylemi bağlantılı kılan bu alanlarda, beşerî edimlere yer açan söylemler, metinler, yaşam alanları, açığa çıkarlar.

Yapısal toplumbilimde, toplumsal alanın yasa-koyucu varlığına yönelik bir inanca karşılık, postyapısalcı kuramlar için boşluk ve keyfîlik, yeni toplumsal deneyim ve değişimleri tanımlama olanağına sahip içi dolu kavramlar olurlar. Gerçeklik son kertede boşlukla ilişkilendirilir: “Pozitif bir yapının koşulu olarak şeylerin merkezindeki boşluk oradadır ama pozitif bir şeye yol açar” (Lemert 2011: 81). Sadece postyapısal düşünce değil, çağdaş edebiyat ve sanat da bu boşluğu farklı üretim ve tasarımların merkezine yerleştirir. Sözelimi edebiyatta Beckett ve Ionesco, müzikte John Cage, ruhbilimde Laing gibi isimlerin yapıtlarıyla örnekledikleri gibi, “varlık olmayan” ve “saçma olan”, akılcı olmaktan uzak yapısal yasallığın yerini doldurabilir (98).

Yer yer tartışmalı da olsa, postyapısal ya da modern-sonrası gibi sıfatları olan çağdaş düşüncede, sadece yapısal olanı değil, beşerî keyfîlikleri, boşlukları ve anlamsız görünen toplumsal olguları anlamaya çalışmak daha fazla önem kazanır. Fiziksel ya da tersine metafizik varlıkların, olguların doğası hakkında düşünmek yerine, “patafizik” bir yaklaşımla, kuralsız ve anlamsız olan üzerine mesai harcamak daha önemli olur:

Kuralsızlıkların anlaşılmasıyla ilgili olan patafizik, ilkel olanın, istisnaları yöneten yasaların bilimidir. Patafizik hayalî çözümler bilimidir. Tikel âleminde, her olay sonsuz sayıda nedenden kaynaklanır. Dolayısıyla tikel sorulara getirilen çözümler, neden-sonuçla ilgili tüm özellikler keyfî bir tercihe dayalıdır. (96)

TOPLUMBİLİMCİNİN DRAMI: TOPLUMSAL YAPI ARAŞTIRMALARINDA KEYFÎLİK

Türkiye'deki toplumsal yapı araştırmaları, bundan önceki iki bölümde sınırları çizilen Durkheimcı yöntemle icra edildiğinde ortaya çıkanı fars olarak nitelemek olanaklıdır. Bu durum, sahada toplumbilimin nesnesini ruhbilimden ayırt edememekten, toplum nerede başlıyor birey nerede karar verememekten ileri gelir biraz da. Araştırmacı, alana çıktığında kararlı bir yapı yerine, daha çok türlü keyfiliklerle malûl insan topluluklarıyla ve kişilerle karşılaşır. Bu araştırmalarda yöntemsel yaklaşımlar gözden geçirildiğinde, “yapısal-işlevselci” bakış açısının ağırlıkla uygulandığı gözlemlenebilir. Bu yaklaşımda toplumsal yapı, değişmeye açık bir kavram olsa da, işlevleri belirli, varlığı sorgulanamaz kurumların iç içeliği olarak tarif edilir. Toplumsal yapı çözüldüğünde, beşerî varlıkların yalıtılmış, toplumla bağdaşık olmayan eylemleri görünür olmaya başlar. Diğer yandan bu yapı sağlamsa, bünyesindeki boşlukları saklar; ruhbilimin konusu olabilecek beşerî eylemler görünür olmaktan çıkarlar. Bu araştırmalarda bireysel davranışlar, “sembolik etkileşimci”

ve “yorumsamacı” yaklaşımlarda olduğu gibi belirleyici önemde olmadığından, toplumsal yapıyla bağını yitirmiş kişisel eylemler keyfilik şeklinde nitelenirler; sembolik etkileşimlerin görünürlüğü yapısal boşlukların belirtisi gibi anlaşılır.

Yapısal-işlevselci toplumsal yapı analizlerinde, kurumsal işleyiş ferdî davranışları önceler. Bireyler, bu yapı içerisinde adeta belirlenmiş güzergâhları kat ederler. Beşerî eylemleriyle toplumsal yapıyı şekillendiren bireyler, toplumsal bir davranışı hayata geçirdiklerinden ruhbilimin konusu olamazlar. Davranışlarda ruhsal motifler kaybolduğunda, toplumsal yapı bir organizma, uzviyet değeri kazanır. Yani toplumsal yapıya şekil veren görünür ya da soyut kurumların varlığıyla koşut beşerî eylemler, toplumsal görev ve sorumlulukların yansımaları gibi açığa çıkarlar. Bireysel eylem kurumsal işleyişle buluştuğunda, keyfî, rastlantısal, nedensiz olmaktan uzaklaşır: “Sosyal yapıdan sosyal bünyeye geçildiği zaman gevşek bağlılıktan çok sıkı bağlılığa; karşılıklı değişkenlikten sistemleşmeye, tamamlamaya, bütünleşmeye; homojenlikten heterojenliğe bir gelişme kaydedilmiş olmaktadır” (Başak 2005: 45). Yapısal-işlevselci yaklaşımın uygulandığı toplumsal yapı araştırmalarında, farklılıklar içerisindeki ortaklıkları, “eğilim halindeki düzenlilikleri ve benzerlikleri” bulmak önemlidir (47). Beşerî farklılık, yapısal belirlenimleri yansıladığında değer kazanır. Doğallaşmış toplumsal yapı, bireysel ödevler için meşru bir kaynak, dayanak olur.

Toplumun bu şekilde bir “bünye” olarak tanımlanması, Türkiye’deki toplumsal yapı araştırmalarına içkin olan “toplum mühendisliği” çabalarıyla da uyum içindedir. Toplumu görece dengeli, kararlı bir bütünlük gibi tarif etme çabasıyla, toplum mühendisliğine yönelik yatkınlık ayrı düşünülemez. Bu araştırmalarda toplum, bireysel eylemliliğe yer bırakan, boşluklar taşıyan, yapısal olmayan belirlenimlere açık bir alan gibi kavranamaz. Mühendisçe tasarlanmış etkin kurumlar, kişisel eylemleri toplum bünyesine dâhil edebilecek ara kurumlara da yer bırakabilmelidir. Sağlıklı toplumsal organizma, tekil varlıkları, alt parçaları veya organları, bütün organizmayla dayanışma ve işbölümü içerisinde tutabilecek ara kurumsal yapılar yaratabilme-

lidir.¹ Mübeccel Kıray'ın Ereğli üzerine çalışmasında örneklediği gibi "tampon kurumlar", toplumsal ve beşerî varlıklar arasındaki boşlukları kapatma ve bireyi kendi keyfîliğinden uzaklaştırma işlevlerine sahiptir.

Boşlukları Kapayan Tampon Kurumlar

Kıray, Ereğli'de sanayileşmenin ertesinde ortaya çıkan toplumsal değişimleri anlamak için gerçekleştirdiği 1984 tarihli araştırmasında, düzenli, kararlı toplumsal yapı bileşenlerinden çok, "muntazam olmayan" olgulardan söz etmek durumunda kalır. Ama asıl çabası, ele aldığı karmaşık işleyiş içerisinde yapısal bir tutarlılık bulmaktır. Bir yandan da bu iki karşıt durumu birleştiren "tampon kurumları" belirler. "Toplumsal açıklıkları" kapayan bu ara işlevler, yapısal olmayan olguları anlaşılır kılarlar. Özellikle şehirli ve modern yaşama geçişte ortaya çıkan bu "açıklıklar" veya "kesintiler" içerisinde kararlı bir toplumsal yapı bulgulamak zorlaşır: "Şehirler bütün olgular gibi, bir vakum içerisinde değil, belirli bir sosyal yapı bütünü ve belirli sosyal ilişkiler çevresinde var olurlar" (1999: 88). "Toplumsal yapının yerine oturmadığı zamanlarda" tampon kurumlar, açıklıkları, boşlukları doldurur ve bu yapı yerleşene kadar "toplumsal zamk" işlevi görürler. Bu sırada yapının parçaları aynı nispette ve şekilde değişmediğinden, "arada boşluklar olur" Kent yaşamının neden olduğu süregelen değişimlere uygun yönetsel işlevler düzene girdiğinde, tampon kurumlar da ortadan kalkarlar. Toplumsal değişim dönemlerinde yetersiz kalan kurumları ikame eden bu tamponlar ya da geçici ara yapılar, özellikle sosyal hizmetler ve güvenlik sağlandığında ortadan kalkar. Sonrasında yapı desteksizce var olabilir. Emre Kongar'a göre, "açıklıkları kapayan" ve "denge

¹ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı ortak çalışmalarında, organizmacı ya da uzviyetçi toplumsal yaklaşımlara karşı bir kuram ortaya koyarlar ve "organsız beden" kavramını geliştirirler. Modern-sonrası toplumların en bilinen eğretilmelerinden birisi olan bu kavramı, bireysel varlıkların ya da organların, toplumsal bünyeden bağımsız, yalıtılmış olarak çalışan işleyişini betimlemek için kullanırlar.

koruma mekanizmaları” olarak tampon kurumlar, yapısal değişimlerin neden olduğu açıklık ve boşlukları telafi eden işlevlerdir:

Tampon kurumlar toplumsal değişimin buhransız olmasını sağlarlar. Toplumsal çözülmenin önüne geçerler. Gerek yapı gerekse işlev bakımından, hem eski hem de yeni toplumsal yapı içindeki öğelerden farklı nitelikleri vardır. (...) Bütünün bir parçası olarak, bütünleşmesi sağlanamayan yapı ve işlevler kaybolur. Bunların yerini tampon kurumlar doldurur. (1982: 458)

Kıray’ın “açıklık” olarak tanımladığı olgu, “sistem unsurları hızla değişirken” ortaya çıkan “kültürel boşluklarla” eşanlıdır. “Maddi ve manevi kültür yapılarındaki” değişimlerin, eşbiçimli ve eşzamanlı olmamasından ileri gelen koşullara “kültür boşluğu” adı verilir. Toplumsal yaşamın çok farklı düzeylerindeki değişimlerin hızı ve niteliğinin farklı olmasından, “pek çok sürtüşme ve uyumsuzlukların” sonucunda, “boşluklar” ortaya çıkar. Tampon kurumlar, bu değişim koşullarında, “dengesizliklere” engel olur ve geçici bütünlük koşullarını sağlar (Kongar 1982: 27, 28). Bu tampon işlevler ve kurumların yardımıyla, “sosyal yapının çeşitli yönleri birbirine bağlanır, fonksiyonel bütünün parçası olmayan taraflar kaybolur. Bu şekilde toplumun orta hızda bir değişim oluşumunda da görece bir denge halinde kalması olanaklı olur” (Kıray 2000: 16, 17).

Kıray, Ereğli’de olduğu gibi “beklenmedik değişim koşullarında” açığa çıkan boşlukların, yöre halkının davranışlarına nasıl yansıdığını görgül yollardan bulgular. Bu sırada farklı niteliklere sahip boşlukları dolduran tampon kurumları belirlerken, toplumsal yapının her koşulda dengeye ve bütünlüğe yöneldiği yönündeki yapısal-işlevselci yaklaşımı da yineler. Bu ara kurumlar, Ereğli’ye özel olarak gözlemlediği, çok farklı biçim ve içeriklerde ortaya çıkabilen değişim koşullarının içerisinde denge koşulları yaratır:

Tüccarlarla kredi ilişkisinde, oğul-baba çatışmasında, kız çocuğa güvenin artmasında, oğulların okutulması ve ‘adam olması’ isteğinde, mutlaka bir ev sahibi olmak arzusunda

kısaca sosyoekonomik düzende, aile içi ilişkilerde, tüketim tarzlarında, eğitim düşkünlüklerinde, yani yeniden kurdukları düzenin en belirli en önemli kurum ve ilişkilerinde kişinin ve ailenin güvenliğinin sağlanması endişesi, isteği ve gayreti tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Çoğunlukla bu güvenlik tampon mekanizmalarla sağlanmaktadır. (216)

Benzer şekilde, yöre halkı için önemli saydığı “gösterişçi tüketim” davranışını da, kültürel ve ekonomik değişimin hızı ve niteliğini uzlaştırabilmek yolunda bir girişim olarak örnekler. Tampon bir işlev olarak “gösterişçi tüketim”, toplumsal tabakalar arasında yer değiştirmenin de muhtemel bir yoludur.

Kıray, başka çalışmalarında da tampon kurumları sınıflandırmayı sürdürür; büyük şehirleri çevreleyen gecekonduların, hemşerilik kurumunun, şehir derneklerinin, kiraathanelerin bu tür işlevlerinden söz eder.² “Kent çeperinde boş buldukları araziler üzerine gecekondu inşa ederek ya da inşa edilmiş gecekondu kiralayarak kentte tutunmaya çalışan” insanlar için gecekondu mahalleleri, telafi edici ara mekânlar olurlar (1998: 98).

Kıray’ın, farklı alanlarda mevcut tampon kurumları bulgularına çabası, “dengesiz”, “sosyal düzensizlik” taşıyan ve “bozuk sosyal fonksiyonlara” sahip bir araştırma nesnesini daha tutarlı, yapısal bir bütünlük içerisinde anlama uğraşını yansıtır. Toplumsal boşlukları kapayan tampon kurumları ararken, bir yandan da özellikle Ereğli’nin toplumsal manzarası içerisindeki uyumsuzlukları, belli bir düzene, yapıya uymayan, “muntazam olmayan” davranışları gözlemler. Bazen yöredeki değişimi, toplumsal yapının sağlamlaşmasına yönelik bir geçiş gibi değil de “tedrici bir çözülme” hali olarak tarif eder. Özellikle gençlerin davranışları üzerine yazarken bu bakış açısı belirginleşir. Ona göre yöre gençlerinin temel tavrı, “gevşeklik, haylazlık ve avareliktir” “Baba otoritesinden kopmuş” bu gençleri toplumsal yapıya eklemleyecek ara, tampon işleyişler yoktur. Tepkisiz ve eylemsiz bu gençler, mevcut ilişkilerden uzaklaşarak, “işten kaçarak”, “rahat

² Emre Kongar, Kıray’ın bu yaklaşımını sürdürerek, arabesk olgusunun büyük şehirlerde “kültürel boşlukları onaran” tampon işlevinden söz eder. (1982)

ve buhransız yeni ilintiler arayışı” içerisinde girerler. Onların dâhil oldukları toplumsal ilişkileri tanımsızlaştıran bu “haylazlıkları”, “eğlenceyi ve çalışmayı karıştırmalarından” ileri gelir; işi herhangi bir zaman bırakıp, eğlenmeye gidebilirler.

• Ereğlili gençlerde olduğu gibi, çalışmanın eğlenceden ayrılamaması, toplumsal yapıyı tarif etmek konusunda çok önemli bir güçlük kaynağıdır. Bu iki temel etkinliğin iç içe girmesi, çalışma ve eğlenmenin keyfî, belli bir mantığı olmayan, “şüpheli” eylemler olmasına neden olur. Üstelik sadece gün ortasında işi bırakıp eğlenmeye giden gençlerde değil, herkesin eylemlerinde genelleşmiş bir “haylazlık” dikkat çeker:

[Ereğli’de] çalışmanın yeri ve değeri açıkça tarif edilemediği gibi, eğlenmenin ya da dinlenmenin yeri de açıklanamamıştır. (...) Toplumda dinlenme mi yoksa eğlenme mi olduğu kolayca fark edilemeyen birtakım faaliyetler yer almış ve yayılmıştır. Onun için, kadınların ziyaretlerinde, erkeklerin kahvehanelerde ya da dükkânların arka kısımlarında geçirdikleri zamanın eğlenme olup olmadığı şüpheli faaliyetler olarak sürüp gitmektedir. (2000: 151)

Kıray, yöredeki çalışma hayatını üretken ve düzenli eylemler gibi anlamaya çalışsa da, karşısında sınıflandırılmayan davranışlar bulur. Biçim ve içeriği çok farklı tampon kurumların varlığı, sınırları çizilmemiş toplumsal ve bireysel eylemlerin düzenli ve bütünlüklü görünmesi için yeterli olmaz. Ereğli halkının çalışma ve eğlencesinin birbirine dolandığı gündelik eylemler içerisinde, sınırları belli olmayan, karmaşık ve şüpheli etkinlikler gözüne çarpar. Etkili görgül yaklaşımlar denese de, mevcut karmaşayı “muayyen” bir çerçeveye oturtamaz; “mahdut olmayan” davranışları tanımlayamadığından yakınır. Boş zaman etkinliklerinde olduğu gibi, “örgütlenmemiş”, “şekillenmemiş fakat devamlı faaliyetler” dikkat çeker. Yöre sakinlerinin “teşekkül etmemiş” gündelik yaşamları içerisinde beraberce bir şeyler yapmak konusunda sorunları vardır. Boş zamanlarında biraraya gelenlerin, “müşterek bir konuları” yoktur. Yöredeki horoz döğüşünün sergilediği gibi, “tamamıyla şahsi, organize olmamış bir boş zaman faaliyeti” her alanda göze çarpar (148).

Kıray, Ereğli’den uzaklaşıp, köylere doğru açıldıkça, çalışma, eğlenme ve dinlenme düzenlerinin, kasabadakinden çok daha fazla “birbiriyle karışmış” olduğunu tespit eder. Üstelik sadece boş zaman edimlerinin değil, “sınırları belirsiz” dinsel alanda da keyfi görünen pratikler fark edilir: “İnananlar, gerekli ritüelleri ve merasimleri her zaman yerine getirmezler. Hattâ kimin neye, ne zaman ve ne kadar inandığı tam olarak söylenemez.” (184)

Birey Olarak Toplum

Birsen Gökçe, *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar* adlı çalışmasında, Mübaccel Kıray’ın Ereğli gibi sınırlı bir coğrafyada bulamadığı yapıyı, Türkiye geneli için tarif etmeye girişir. Fakat kararlı bir gerçeklik sunmasını umduğu, dilediği bir toplum karşısında, çalışma ilerledikçe her alanda “yapısızlık biçimlerini” işaretlemeye başlar. Karşısında duranın taşıdığı bu noksanlıklar, yöntemine ve üslubuna da yansır. Bu şekilde yapısız bir konu, araştırmacının da deyim yerindeyse ‘çözülmesine’ neden olur; nesnesiyle müspet, soğukkanlı bir bağlantı kurmasına engel olur. Öyle ki Gökçe, araştırmanın sonuç kısmında, Türk toplumunun kendisinde yarattığı hayal kırıklığını açıklıkla dillendirir.

Altmışlı yıllarda Türkiye’nin toplumsal yapısına ait çalışmalarıyla bilinen İbrahim Yasa, toplumlaşmanın “eksik” kaldığı coğrafyalarda, toplulukların beşerî varlıklar gibi davrandığını ve bunun sonucunda kişisel keyfiliğin öne çıktığını belirler. Toplum nitelerken kullandığı olumlu ya da olumsuz sıfatlar temelde beşerî vasıflardır; “konukseverlik”, “hayırseverlik” ya da “bençillik”, “nemelazımcılık”, “sorumsuzluk” gibi (1973: 159-162). Bu sırada, Durkheimci bir zaviyeden bakıldığında, ruhbilimin konusu olması beklenen bireysel haller, belli bir toplumu açıklamak için kullanılırlar. Bu gibi göndermelerle tanımlanan toplumsal ilişkiler ve davranışlar, ferdî bir doğaya sahipmiş gibi ortaya çıkar. Böyle bir doğayı anlamaya dönük çalışmalar da, incelediği nesne gibi yer yer meselesini aşan keyfilikler sergiler. Yapılaşmamış bir toplumsal, siyasal ya da kültürel varlığı tanımlamak için

kararlı kavramlar ve terimler değil de, benzer şekilde yapılaşmamış gündelik bir dil kullanmak zorunlu bir yaklaşım olur. Hazır kavramlar, bu yapılaşmamış alanı nitelemek konusunda yetersiz kalır. “Bencil”, “toplumsal sorumluluk duygusundan yoksun”, “nemelazımcı” gibi davranışlarla nitelenen bir toplum, temelde beşerî vasıflar üzerinde bir soyutlama olan “toplumsal ilişkilerin” belirleyici doğasından yoksun görünür. Bu amaçla başvurulmuş “içedönüklük”, “dışa kapalılık”, “kuşkuculuk”, “güven duygusundan yoksunluk” gibi beşerî ilişkilerdeki “birincil” ve “doğal” sayılabilecek davranışlar, daha “ikincil” ve simgesel etkileşime açık toplumsal bağlantıları görünmez kılar. Biraraya gelmeye değil de ayrılmaya çağıran karşılıklı güvensizlik, “birincil” yakınlıklardan “ikincil” toplumsal dayanışma biçimlerine geçişleri zorlaştırır. Yasa’ya göre bu sorunun kaynağında, Türk toplumunun “göçebe temelli” olmasının da etkisi vardır.

Diğer yandan “toplumda herkesin birbirine çarşıda pazarda abi, abla, bacı, teyze, amca vb. biçimlerde seslenişleri” bu manzarayla çelişkili görünebilir (Gökçe 2007: 307). İçekapanık bir yaşamla, herkesi kendi yakını, komşusu, akrabası sayan başka bir söylem yan yana varolabilir. Kiray’a başvurarak, bu genelleşmiş akrabalık yaklaşımında tampon bir kurumun varlığı işaretlenebilir; özgüven yoksunu, içekapanık kimselerin “sosyalleşmelerini” cesaretlendirmeye dönük arabulucu bir işleyişin altı çizilebilir. Bu sayede insan tekiyle toplum arasındaki boşluğu doldurabilecek türde düşsel akrabalık bağları, yakınlık varsayımları üretilmiş olur. Birincil ilişki topluluklarından toplumsal birlikteliğe geçiş, genelleşmiş akrabalık bağlantılarının yardımıyla kolaylaşır. Toplumsal yapıyla bağ kurmak için, aracı ya da dolaylı olandan, “yarım” toplumsal teşekküllerden geçmenin, birey ve toplum arasındaki dayanışmayı güçlendirdiği varsayılabilir.

Gökçe’nin Türk toplum yapısına hâkim saydığı “kararlı kararsızlık” da bu yarım yapıların, ara işlevlerin varlığıyla ilişkili tanımlanabilir. “Yer tutamayan” ve bu nedenle kent yaşamına karışamayan topluluklar için, “göçebelikten kurtulma çabasına” destek veren uzlaştırmacı toplumsal düşümler ve söylemlerin varlığı zorunlu olur. “Yarım toplumlaşmanın” uzamında, “olumlu”

ve “olumsuz” olarak ayırt edilen beşerî keyfilikler ile toplumsal görev ve sorumluluklar arasındaki geçişimler, çatışmalar devam eder. Ancak tampon kurumlar yok olsa da, “toplumsal geçişim” tamamlanmaz. “Toplumsal kararsızlık” ve “kimlik bunalımı”, bireysel keyfiliklerin şekil verdiği başka sorunlarla yer değiştirir. Bu yüzden yakın zamanlı toplumsal sorunlar, “kişisel sorunlara” tercüme edilebilir olur; toplum sağlığı da birey sağlığının büyütülmüş bir resmini sunar. Durkheim’ın kökensel tasarımı baş aşağı döner ve toplumbilim, ruhbilim için uygun bir çalışma alanı olur. Bu çerçeveden bakan Gökçe, Türk toplum yapısını şu şekilde tanımlar: “Gergin, patlamaya hazır, saldırgan, sorumsuz ve kendine güveni olmayan, dolayısıyla paylaşma duygularından yoksun, çıkarlarını ve bireysel özgürlüklerini düşünen bireylerle dolu bir toplum” (323). Görgül, nitel araştırmalarla destekleyerek anlamaya çalıştığı Türk toplum yapısına ilişkin çalışmasını karamsar bir şekilde sonlandırır:

Toplumumuz, her türlü kuralı hiçe sayan, her fırsatta kabada-yılığa özenen ve kaba kuvvete başvuran; boş yere konuşmayı, bilgiçlik taslamayı, küfür etmeyi, ukalâlık etmeyi seven; torpil aramayı ve rüşvet vermeyi, iftira etmeyi alışkanlık haline getirmiş; saygı, sevgi ve hoşgörünün kaybolduğu, dürüstlüğü erdem olmaktan çıkıp, sahtekârlığın meziyet halini aldığı sağ-lıksız bir dönem içindedir. (...) Bunlar kişilere özgü özellikler değildir. Yaşananlar toplumsal olgu haline gelmiştir. (314)

Bu şekilde betimlenen bir karmaşanın kaynağının beşerî mi toplumsal mı olduğu rahatlıkla ayırt edilemez. Böylesi çıkarımlar, yapısal olmayanın önemli yer tuttuğu toplumsal araştırmaların doğal sonucu gibi anlaşılabilir.

MAX WEBER'DE KEYFÎLİĞE KARŞI USSALLIK

“Usavurmak”, olguları “akılcı temellere oturtmak”, Max Weber’e göre genel olarak Doğulu toplumlarda bulunmayan bir vasıftır. Doğulu düşünüş ve davranışları, “dizgeden ve ussallıktan yoksun” olarak tanımlar. Bilimsel üretimler, hukuk, tarihyazımı, müzik, mimari, siyaset çalışmaları da bu noksanlığı taşırlar. Doğulu devletlere ait idari ve ekonomik yapıların ussal temelden yoksun olması, “üstyapı türünden bir kavram olarak kapitalist ruhun”, “ethos”un ortaya çıkmasına da engel olur: “Çin’de, Hindistan’da, Babil’de, Ortaçağ’da ‘kapitalizm’ vardı. Fakat onlar bu özel ethostan yoksundurlar” (Weber 2002: 13, 43). Yani ekonomik işleyişin kapitalist biçim alması ya da özgür emeğin türlü iktisadi girişimler içerisinde örgütlenmesi yeterli değildir. Asıl inşa edici olan, çalışmayı, meslekî etkinlikleri, üretim biçimlerini belli bir ussallık ve “belirlenmiş bir ahlâk görünümü” altında birleştirebilecek türde bir *ethos*’un varlığıdır.

Weber’e göre, kapitalist ruha sahip olmayan ekonomilerde, akılcı olmayan bir sermaye birikimi, yağma, haraç, usdışı, spekülâtif yollardan gerçekleşen kazançlar öne çıkar. Oysa kapitalizm, aynı zamanda “usdışı bir güdü olarak sınırsız kazanma açlığı”nın dengelenmesiyle ilgili ölçülere, çileci ya da “asketik ethosa” da

sahiptir. Kapitalist nitelikte olmayan iktisadi ilişkilerde, kazan-cını “savaş ve korsanlık gibi kurallara bağlı olmayan ticaretle” ya da “ahlâkdışı” yollardan edinmek olanaklıdır. Ussal temeli olmayan böylesi girişimler, iktisadi anlamda iki aşırılık biçimi arasında şekillenirler: Bir yanda sermayeye, kazanca yönelik girişimcilik noksanlığı, diğer yandaysa aşırı girişkenlik, haksız kazanç arayışı vardır. Toplum idaresi gibi, ticaret hayatında da, türlü baskıların yanısıra “her istediğini yapma serbestisi” birlik-te bulunabilir; ticaret, “serbest iradeye” dayalı bir edim halini alabilir.¹ Ekonomiyi idare edebilecek “ussal biçimde dile gelmiş kurallar ve yasalara bağlı” bir devlet varlığının olmaması da, aynı anda ortaya çıkabilen bu baskı ve serbestliklerin, aşırılık ve boş-lukların temel nedenidir (16, 19, 47).

Bu durum, aklın bir yetisi olarak “hesap yapmak” konu-sunda Doğu’da mevcut temel bir noksanlıktan ileri gelmez. Doğu’nun noksanlığı zekâ değil, belli bir akıl yürütme biçimidir. Doğulu’nun aklını kullanmasında farklı yönelimler vardır. Hesap yapma ilmi olarak cebir ve matematik, Doğu’da ussal ve deney-sel temeller edinmez; “hesap yapan akıl”, “rasyonel düşünüm”² şeklini almaz; kapitalist ekonominin gereksindiği hesaplama dü-zenekleriyle, muhasebe uzmanlıklarıyla biraraya gelmez. Diğer yandan “çağdaş hesaplama sistemi” ve “defter tutma” yatkınlığı, ekonomik ve ticari girişimlerin sürekli denetim ve gözetim altın-da olmasına yardımcı olur. Muhasebe defterleriyle kayıt altına alınan ticaret, üretim ve tüketim etkinlikleri, gündelik alışve-rişler olmaktan uzaklaşarak, belirli bir düzen ve plan içerisinde gerçekleşirler. Bu defterlerdeki kayıtların tutarlılığı, “hesapların tutması”, işletmenin, girişimin de başarısını belgeler.

Weber, özellikle Protestan topluluklara ait hesaplı kitaplı ya-şam biçiminin parçası saydığı defter tutma alışkanlığına ahlâki bir değer yükler. Defter tutmak, “vicdanlı püritenin” temel so-rumlulukları arasındadır. Sadece ticari değil, gündelik edimlerin

¹ *Liberum arbitrium*, genellikle “özgür irade” olarak çevrilse de, *arbit-rium* kökü gereği, özgürlükten çok serbestliği, keyfiliği imler.

² *Ratio* sözcüğü Latince, aklın hesap yapan, muhasebeyle ilgili bir melekesi anlamını da barındırır.

de kayıtlarının bulunduğu bu defterler sayesinde inanç sahibinin, “kendi kutsallık durumunu sürekli olarak denetlemesi” de olanaklı olur. “Vicdani muhasebelerin” de yer aldığı bu defterlerde kaydedilmiş olanla tutarlı yaşam sürmek, iyi bir dindar olmanın gereğidir. Bu “işlevsel günlük”, aynı zamanda “sürekli bir özdenetim güdüsünü” ayakta tutar. Kapitalist ruhu ve *ethos*’u taşıyan Protestan öğretilerde, “yaşamın bir plana göre düzenlenmesi”, “yaşam biçiminde düzenlilik” ve dünyevi etkinliklere “metodik” ölçülere göre şekil vermek önem kazanır (100, 101). Özellikle Calvinistler için “tutarlılık”, kaydedilmiş olana uygunlukla ölçülür. Bir plana, yazıya geçirilmiş olana bağlılık, “belirsizlik ve gevşeklik”ten uzak durmaya yardımcı olur. Düzenli bir çalışma alışkanlığının sonucu olan bu türden mali ve vicdani muhasebe kayıtları, inanç ve çalışma hayatını da birbiriyle bağlantılı kılar.

Kapitalist *ethos*’un yaratılmasında, “dinsel duygunun” çalışma hayatına yansıtılması çabası önemlidir. “Sorumlu bir şekilde çalışmak”, aynı zamanda dinsel ödevlerin yerine getirilmesinin, dindarların disiplin altında tutulmasının yolu olur. Püritenler için, “bireyi sıkı sıkı orada tutan psikolojik güdünün” kaynağı olan dinî yaşam, çalışma hayatı ve meslekî ödevlerin desteğiyle şekillenir. Meslek uğraşısı, “Tanrının verdiği bir ödev” olur. Dünyevi yaşamın bir parçası olarak çalışmak, “Tanrıyı hoşnut kılan tek yaşam biçimi” olarak değer görür: “Meslekî ödev düşüncesi, bir zamanların dinî düşünce içeriğinin bir hayaleti gibi sinsi sinsi yaşamımızda geziniyor.” (64, 142)

Meslekî Sorumlulukların Dinsel Biçimi

Protestan topluluklar, dünyasal etkinlikleri dinsel göndermelerle tanımlarken, bir meslek dâhilinde çalışmayı, oyalanma ya da basitçe yaşamı idame çabası olmaktan uzak tutarlar. Ussal temellerine yerleştirilen çalışma hayatı, verimli ve etkin üretim koşullarının yaratılmasını sağlar. Çileci bir eylem, keyfîlikten uzak bir tefekkür gibi gerçekleşen çalışma, gösterişe dayanan dinsel duyguların yerini doldurur; çalışanın disiplinli bir yaşam sürmesine yardımcı olur. Çalışma yoluyla toplumsal varlığın par-

çası olan kişi, üretime dönük ussal ve gönüllü katılımı sayesinde, toplumsal ve siyasal ilişkilere ait yasalara dönük rızasını da bildirmiş olur. Çalışmanın, meslek yaşamının bu önemi nedeniyle, en gündelik işler bile ciddi girişimler olarak değer görürler.

Protestan yaklaşımda, ikonkırıci geleneğin de etkisiyle, batıl inançlardan, büyü, âyin ya da itiraflardan destek almayan, inancını eylemle, çalışma yoluyla kanıtlamaya yönelik dinsel bir sadelik arayışı ortaya çıkar (Eire 1989). Bu şekilde yalınlaşan dinsel öğretilerde kutsallığa yönelmenin bir yolu olan çalışmanın, verimli, ussal ve metodik olması zorunludur. “Oyalandan”, “kaytar-madan” ve eğlence beklentisi olmadan çalışmalıdır. Çalışmanın çileci, asketik dinsel eylemler gibi arındıran bir yanı olmalıdır:

İşe karşı isteksizlik, kutsanmışlık durumundaki eksikliğin işaretidir. (...) İşsiz yaşamı dünyevi asketizmin sistematik-metodik özelliğinden de yoksundur. İnsanın meslek yaşamı, tutarlı bir asketik erdem talimidir. (Weber 2002: 124, 126)

Kapitalist işletmelerde üretim ve ticaret alanlarının, gündelik etkinliklerden ayrılması, çalışmanın başka oyalayıcı eylemlerle karışmaması için bir önlem gibi anlaşılabilir. Böyle bir muhitte olanaklı olan metodik çalışma, aynı zamanda çalışanı da ussal kılar. Tanrının inanç sahibinden beklediği, herhangi bir çalışma değil, “ussal bir meslek uğraşısıdır”. Protestanlığın yarattığı dinsel sadeleşme nedeniyle, geçmişin “faydasız dinî ödevlerinden” artan zaman da bu tür bir çalışmaya ayrılır. Geleceğe dönük ya da bu dünyaya yönelik bir beklenti içerisine girmeden çalışmak gerekir. Bu nedenle kazançları harcamadan biriktirmek ve dünyevî rahatlık için harcamamak esastır. Kutsanmışlık düzeyinin görünür bir ölçüsü olarak kazançların toplamı, meslek yaşamındaki erdemli duruşa dair bir ölçü sunar.

Sadece bu dünyaya değil, ötedünyaya dönük beklentiler içerisine de girmeden, “terbiye edilmiş bir çilecilik olarak çalışmak” ve biriktirmek, kapitalist *ethos*’un esasını oluşturur. Özellikle manastırlarda uzun süre kapalı kapılar ardında icra edilen çileci çalışma ahlâkı kapitalist işleyişin bileşeni olunca, gerçek bir ekonomik devrimin şartları da yaratılmış olur. Çileci idealler,

manastır dışına çıkarıldığında, dünyevi bir çalışma biçimi için verimli bir model oluşturur:

Asketizm, manastır hücrelerinden meslek yaşamına taşınınca ve dünyevi ahlâka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerinde kurulu mekanik-makinesel üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı oldu. (140)

Manastırlarda daha çok, benliği terbiye veya oyalanma niyetiyle gerçekleşen çalışma, işleve ve verime dönük olarak yeniden şekillenir. Ödev duygusuyla çalışmak, “düzensiz dünyadan kaçış” için de gereklidir. Çalışkan protestan, “ne istediğini bilen” ve istediğine bu dünyada ulaşmaya çabalayan kişidir. Weber, bu konuya açıklık getirmek için, Katolik keşişleri ve Protestan girişimcileri karşılaştırır: Keşişlerin, “dinî görevlilerin düzensiz gürültüleriyle dolu sınaama” ve “sistemsiz ahlâk yaşamına” karşılık Protestan girişimci, “düzenli istemenin gücüne boyun eğer”, “metodik yaşam” yolunu izler. Protestan meslek sahibine yol gösteren, ussal ve günün koşullarına uygun düşen ahlâki yönsemelerdir. Bu nedenle onlar, “dünyevi meslek yaşamı” ile “asketik idealleri” uzlaştırma yanlısıdırlar. İnancın kanıtlanması, “verimsiz” bir çilecilikle değil, meslek yaşamına katılmış, işlevsel kılınmış “dünyevi çilecilik” yoluyla gerçekleşir. Bu şekilde, “dinîliğin *mistik* ve tümüyle duygusal yanının bastırılması”, “usal niteliğinin” kapitalist *ethos* içerisinde yaşam bulması olanaklı olur (94, 95, 97).

Meslekî terbiye ve disiplinle birleşen asketik ve metodik çalışma, keyfî, zamansız, plansızca gerçekleştirilen bir etkinlik olmaktan çıkar ve döneme ait burjuva işletmesinin *ethos*’unu oluşturur. Bu sayede, temelinde güçlü dinsel motiflerin bulunduğu ve ötedünyaya yönelik “yatırımlar” içeren eski inanç biçimleri, bu dünyada icra edilen bir çalışmayla yer değiştirir. İnançlar, “ekonomik itkiler” için seferber edilir; dinî kökler, “ölçülü bir meslekî erdeme dönüştürülür” Meslekî verime dönük çalışma, ibadet biçimlerinin, inanç gösterilerinin yerini alır. Çalışmanın ruhanilikle donatılması, kapitalist çalışma ahlâkının inşa edilme-

sine yardımcı olur. Manevi bir eylem halini alan çalışmayı, “ölçülü bir amaçlılık” içerisinde yürütmek, “gereksiz” başka etkenlerden uzak tutmak da zorunlu olur. Boş zamanı iyi kullanmak, “boş konuşmaktan” ve zaman kaybından kaçınmak, “gereksiz sözcüklerden uzak durmak”, fazla uyumamak, “etken olmayan düşüncelerden” arınmak da çalışmanın verimi için gerekli davranışlar olurlar.³ Bu dünyadan zevk alma beklentisi olmadan, çile çeker gibi çalışmak gerekir. Bu çabanın sonucunda biriken kazanç, kutsal bir sermaye olduğundan, gerekmedikçe harcanmamalıdır.

Weber, kapitalizmin tüm biçimleriyle serpildiği döneme ait, sadelik ve mütevazılığın hâkim olduğu burjuva gündelik hayatıyla, “ışıltili ve parlak” ama bir o kadar da “oynak temeller üzerinde”, dayanaksız, gösterişe odaklı feodal zamanların “güdüsel yaşam zevki”ni birbirine karşıt sayar. Püritence yaşayan ve çalışan kişi, meslekî bir topluluğa dâhil olduğundan, kendi bildiği gibi, başıboş ve keyfî şekillerde davranamaz olur; “ölçülü bir amaçlılıkla” uyumlu kalabilir. Sadece çalışırken değil, yaşamın her alanında “ölçülü bir yalınlık”, “gösterişsiz bir zariflik” sergileyebilir (130).

Protestanlar, yalın ve ussal bir yaşam biçiminin “ön tasarımını” sunarlar. Çileci bir çalışma, sadelik ve ölçülülük arayışları sonucunda, “sıradan insanın ahlâki eylemi düzensizlikten ve systemsizlikten kurtulur ve bütün yaşam biçimini içeren değişmez *metod*'a ulaşır” (93). Dindarlığın gereklerini, önceden olduğu gibi, “duygu yoğunluğu” ve “esrime” yoluyla değil de, ussal, metodik ve ölçülü olarak hayata geçirmek önem kazanır. Cezbenin yerini ussal çalışma alır. Kapitalizmin bu şekilde davranan “karizma” sahibi ilk girişimcileri için iş yaşamı, kendi başına dinsel eylemler alanı olur; “Tanrının sabırla ve metodik düşünce ile bekleyene işareti vereceği” beklentisi ortaya çıkar (105).

Çileci çalışma ahlâkıyla donanmış, işini ertelemeyen, başarılarıyla övünmeyen Protestanlar ve özel olarak da Metodistler,

³ Özellikle Quaker tarikatı üyeleri için, çalışırken iş dışı konulardan konuşmak bile hoş karşılanmaz.

tevazularıyla oldukları kadar “özgüvenleriyle” de ayırt edilirler. Kişinin kendisini yaptığı işle doğrulaması, “özsevgi” sahibi olması da dinî ödevlerin parçasıdır (129). Bu özgüven, “duygusallıktan” arınmış, tembellik, sözüne güvenilmezlik, kaytarmak gibi zaaflardan kurtulmuş bireyin kendisine dönük sorumluluğudur. Protestan girişimci ya da çalışan, bu özgüvenle davrandığından, cesaretli ve atak bir mizaç ortaya koyar. Kendisini sorgulamaktan, hatalarını, günahlarını itiraf etmekten uzak şekilde, “günün gerekleriyle” ilgilenir. Çalışmanın, ussal, dünyasal, metodik temeli, meslek yaşamına onurlu bir paye yükler; “gururlu bir dünyalılık ruhu” önem kazanır (2002: 85). Bu özgüvenin bir başka kaynağı da, Katolik öğretilerde olduğu gibi, günah çıkarma ve arınmaya çağıran kurumsal zorlamaların kaybolmasıdır. Protestan inanç sahibi, işinde gücünde, başarısını ve kazancını artırmaya odaklı olmaya çağıran bir başka ahlâki yapılanmaya dâhil olur. Bu nedenle, özgüvenini sarsacak türde muhasebelerden, günah çıkarmalardan uzak kalabilir. Çileci bir şekilde çalışmak, türlü evhamlardan, kuruntulardan kurtulmak için uygun bir ortam yaratır.

18. yüzyıl Metodist işçileri, kapitalizmin gereksindiği bu “ussal ethos” için iyi bir örnek oluştururlar. Metodik dinî eğitimin sonucu sorumluluk, ödev duygusu ve terbiyeyle, üretimde verimliliği artırıcı kültürel ve ruhsal bir altyapıya sahip olurlar. Bu işçiler, “katı yaşam okulunda yetişmiş, ölçüp biçen ve aynı zamanda atak, her şeyden önce ölçülü ve sözüne güvenilir ve temel kuralları ile kendilerini tamamen işlerine adanmış” insanlardır. Çalışmayı “gösterişli” yollardan değil de, “tevazu” içerisinde gerçekleştiren bu insanların, “mesleğini yerine getirmiş olma ‘usdışı’ duygusu dışında” başka beklentileri yoktur: “Asketik eğitim taşıyan, gösteriş ve gereksiz lüksten, aynı zamanda kendi gücünün verdiği bilinçli zevkten kaçınır ve toplumda fark edildiğini gördükçe rahatsız olur” (57, 58). Özel dinî eğitimlerin sonucu olarak, “çalışmaya yatkındırlar”. “Düşüncüyü belli bir yere odaklama” ve “işle ödevlendirilmiş olma” temel melekelere sahip bu insanlar için, dinî eğitimin sonucu olarak, “aklı başında bir özdenetim, olağandışı bir biçimde üretme yeteneğini

yükselten ölçülülükle birleşmiş olarak ortaya çıkar. Kapitalizmin ilerlemesine yarayan ve işi kendi içinde bir amaç, 'meslek' olarak gören anlayışa sahip olurlar" (51, 52).

Weber, bu düşsel zamanların hemen ertesini de tasvir eder. Protestan girişimci veya metodik işçinin, kutsal bir eylem gibi çalışması, kapitalizmin gereksindiği ruhsal ve toplumsal altyapıyı, ussal temelleri yaratsa da, saf ve çıkarsız çalışma hayatı, zamanla dünyevi zenginliğe, tüketim arzusunun yenik düşer ve püritenlerin kurucu *ethos*'u çok geçmeden "bozulur". Bu dönüşümü tarif ederken, "yalın bir yararcılığa geçiş" bulan Weber, kapitalizmin bir sonraki aşamasına dair Thorstein Veblen, Georg Simmel, Gabriel Tarde, Walter Benjamin gibi şahsiyetler tarafından detaylı olarak betimlenecek olan bir döneme ait ilk belirtileri işaretler. Bu durum, etkin üretime ve zenginlik yaratmaya dönük kapitalizmin, 19. yüzyıl başlarından itibaren şekil değiştirerek, tüketim odaklı olmasıyla da ilişkilidir. Kapitalist üretime ait çalışma alışkanlıkları ve meslekî etkinliklerde dinsel yönelimler kayboldukça, çalışmanın ve gündelik yaşamın yararcı, tüketime dönük taraflarına yer açılır. Çileci çalışma *ethos*'u son bulduğunda, bireyi meslek sahibi olarak daha büyük bir topluluğa bağlayan, onu kişisel keyfiliklerden uzak tutan ölçü ve kısıtlar da kaybolmaya başlar. Bu değişimle birlikte, üretiminden çok tüketimiyle ayırt edilen, toplum içerisinde diğerlerine benzer taraflarıyla değil de farklılıklarıyla yer bulmaya çalışan bireyler ortaya çıkarlar. Çileci çalışmanın yerine, "mutluluk ve bu dünyadan zevk alma" beklentisi öne çıkar (103, 142). Weber, bu değişimi Metodist topluluklar üzerinden anlaşılır kılmaya çalışır:

Metodistler her yerde çalışkan ve tutumlu olmuşlardır, bunun sonucu olarak da mülkleri çoğalmıştır. Böylece bununla orantılı olarak da gururları, kızgınlıkları, bedensel ve dünyevi arzuları ve yaşam kibirleri de artmıştır. Bu yüzden de dinin biçimi olduğu gibi kalırken, ruhu yavaş yavaş yok olmuştur. (...) Asketizmin ruhu –kim bilir, belki de en sonunda– bu kafesten kaçmıştır. (136)

KİTLESEL VE BİREYSEL DİSİPLİNLER NASIL YARATILIRLAR?

Michel Foucault, modern egemenliğin bir eğretilmesi gibi baş vurduğu “büyük kapatılma”nın, ilk kez 1626 yılında gerçekleştiğini yazar (2005). Büyük kapatılma, kimin ya da neyin görünürlü olacağı, özellikle de kimlerin verimli bir çalışmaya uygun olduğuyula ilgili biyosiyasal nitelikli bir uygulamadır. Yenilenmekte olan toplumsal düzen içerisinde, “işe yarar” olmayanların kapatılması için yaratılan bu “düzenekle”, çalışmaya, üretime uygun olmayanların dışlanması amaçlanır. Bu büyük “ayıklamanın” sonucunda, deliler, ağır hastalık taşıyanlar, sakatlar, yaşlılar, aylaklar, evsizler, dilenciler ya da sahipsiz hayvanların uzaklaştırılması hesaplanır. Toplumsal alanın ‘verimsiz varlıklar’ tarafından boşaltılıp, çalışmaya uygun olanlarca doldurulması amaçlanır. Büyük kapatılma, modern zamanlara ait “devasa tesisatın” ya da tertibatın temel işlevlerinden birisidir. Çalışmaya uygun olmayanların kapatılması, Foucault’nun dönemleştirmesine başvurursak, “klasik dönem”le birlikte ortaya çıkan modern iktidar ilişkileri, söylemleri ya da egemenlik biçimlerinin sonucudur. Özellikle kamusal alanlarda çalışmaya uygun olmayanların

varlığı, modern “toplumsal ortopedinin” ne kadar etkili işlediği konusunda bir ölçü sunar.

Büyük kapatılma, “toplumsal hijyen” ya da sağlık adına, ‘verimsiz varlıkların’, çalışamayanların gözden uzaklaştırılması ve uzun erimde ortadan kaldırılmasına yönelik büyük bir girişimin, aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklanacak olan biyosiyasal işleyişin parçası soyut bir makine gibi anlaşılabilir. Bu uygulama, toplumsal alanın başıboş kalmış, ‘kendi bildiğince yaşayan’ varlıklardan temizlenmesi, boşaltılması çabası olarak da tarif edilebilir. Bu kapatılmanın en önemli hedefi olan deliler, Foucault’nun sınıflandırdığı dört temel insanî üretimden, “çalışma, cinsellik, dil ve oyun üretiminden” topluca dışlanırlar. Bir başka deyişle, muhtemel tüm üretim biçimlerinden uzak tutulanlar “kabaca deli” diye adlandırılırlar. Yani biraz da dışlamaya, kapatmaya yönelik uygulamaların bir sonucu olan delilik, Žižekçe söylenirse, modern güç ilişkilerinin “semptomu” olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, bir hastalık olarak adının konulması 18. yüzyıla rastlar.

Modern güç ilişkileri ve söylemlerinin kavşağında yer alan deliler, olası tüm dışlama yordamlarının nesnesi olurlar. Üretimden pay almayan varlıkların kapatılmasıyla ilgili bir örnekçe sunarlar. Yani başka varlıkların kapatılma biçimleri, delilerin maruz kaldıkları büyük kapatılmanın değişiklikleri, kipleri gibi açıklanabilirler. Faydasız, üretimsiz insanın arketipi olan deli, modern ve kapitalist üretim ilişkilerine ait karmaşık iktisadi süreçler için uygun işgücünün üretilmesine yönelik düzenekler içerisindeki “eksik” ya da “boşlukları” cisimleştirir:

Delilerin modernlikteki konumuyla ilgili sorgulanması gereken şey bu ‘eksik’ olmalıdır. Bir şey vardır ki ilk dile gelişinden bu yana zaman tarafından hep susturulmuş ve sonra da yalnızca boşluk, boşunalık, hiçlik biçiminde anlaşılmıştır. (2005: 25)

Yapıtlarında, toplum inşasında yapısal olmayanın, negatif etkenlerin, “dışlamalar, eksiltmeler, bölünmelerin” önemli yer tuttuğu Foucault sorar: “Hangi dışlama sistemi dolayısıyla, kimi eyleyerek, hangi bölünmeyi yaratarak, hangi inkâr ve yadsıma oyunu

dolayısıyla toplum işlemeye başlayabilir?” (151). Toplumsal, siyasal ya da kültürel yapıyı kuran, dışarıya çıkarılan, “büyük hapsedme makinelerinin” yardımıyla kapatılanların arkalarında bıraktıkları boşluklardır. Özellikle delilerin dışlanması için kullanılan “kapatma tertibatlarının” ortaya çıkışı, modern ve kapitalist üretim yapısının yerleşebilmesi için zorunludur. Etkin bir üretim düzeninin işlemesi için, delilerin en iyi örneğini sunduğu üretimsizlerin, çalışamaz durumda olanların, başıboşların, gözlerden uzak bir yerlere kapatılması gereklidir:

Delilerin bu şekilde ortada dolaştıklarını görmeye, insanların gündelik yaşamlarına karışmalarına katlanamaz olduk. (...) Yalnızca delileri değil, gezgin serserileri, yolcuları, dilencileri de kapsayan bir tür büyük kapatılmayla kapatıldılar (2007: 151)

Kapitalizmin yarattığı üretim ilişkileri içerisinde “üretimsizlerin” boşalttığı toplumsal ve ekonomik üretim alanlarını, çalışan birey ve toplulukların, sınıfların doldurması beklenir. Bu nedenle, çalışabilir insanlar olarak “proletarya”, modern gözetim ve denetim düzeneklerinin “doğru nesnesi” olur. Yani kapitalizmin işlerliği için, üretimsizlerden ayrı tutulması gereken proletaryaya uygun çalışma ortamları yaratılmalıdır. Bu yaklaşımın sonucunda, modern iktidarın uzantısı iki farklı denetim düzeneği şekillenir: Üretimsizler kapatıldıkları tertibatlar içerisinde, üretebilir olanlarsa işliklerde ya da fabrikalarda “çalışma yoluyla” denetlenirler. Sadece ekonomik ve toplumsal yapılar değil, adalet ve ceza sistemi de çalışmaya uygun ve uygun olmayanlar (lumpen ya da alt-proletarya) arasındaki karşıtlıklar, gerilimler üzerinde şekillenir. Hattâ bu iki insan topluluğu arasındaki farkları “keskinleştirmek”, belirgin kılmak, ceza sisteminin temel işlevlerinden olur. İki farklı topluluk arasına “çelişkiler sokarak”, çalışmayanlara ve dolayısıyla “suça meyilli” insanlara yönelik türlü dışlama ve kapatılma yöntemleri izlenirken, sadece proletaryaya “normalleştirme prosedürleri”, disiplinleri uygulanır (2007: 156). Bu şekilde, çalışmaya uygun olanlarla olmayanların birbirlerinden ayrı yaşamaları da doğallaşmaya başlar.

Kapitalizmin kökenlerinde bulunan ve isimsiz, kişilerden ve öznelere bağımsız işleyen bu iktidar yapısı içerisinde en önemli işlev, doğru ve etkin çalışmayı, keyfî üretim etkinliklerinden ayırabilmektir. Verimli emeği, verimsiz, keyfî ve başıboş meşguliyetlerden ayırmak, sistemin işlerliği için gereklidir. Emeğin, üretim süreçleriyle ve araçlarıyla buluşmasını sağlamak, böyle bir işleyişin temelini oluşturur. Bu nedenle üretimsizler, Avrupa’da klasik döneme kadar gözetim ve denetimlerinden sorumlu aileleri ve kapalı cemiyet ilişkilerinden uzaklaştırılarak, kurumsal gözetim ağına içerisinde yerleştirilirler. Bu düzenlemelerin sonucunda, delilerin kapatıldıkları akıl hastanelerinin yanında, cezaevleri, bakımevleri, evsizlere ve hayvanlara yönelik barınakların ortaya çıkışı gene klasik döneme rastlar.

“Üretimsizler” toplumsal alanı boşalttığına, çalışan toplulukların ya da proletaryanın, “doğru üretim aygıtına, bir makineye, mesleğe, atölyeye, fabrikaya” bağlanması da kolaylaşır. Üretimsizlerinse, “hizaya getirici” düzeneklere ya da “sıhhi bir aygıt” bağlanarak gözetimleri sağlanır; toplumsal ve ekonomik üretim alanına karışmaları engellenir. Bir başka deyişle, çalışan sınıf üretim düzeneklerine, çalışmayanlarsa düzenleyici kurumlara kapatılarak denetlenir, gözetlenirler. Bu şekilde belirli bir aygıt (okul, hastane, fabrika, cazaevi) veya söyleme dâhil olanlar, aynı zamanda daha büyük ve genel güç ilişkilerinin de parçası olurlar. Toplumsal ya da siyasal düzenin işlerliği, her topluluğun ve tek tek bireylerin başıboş kalmaması, belli aidiyetlere dâhil olmalarıyla olanaklıdır. Bu denetim için türlü tertibatlar içerisinde kapatılmaları gerekmez, onları “verimliliğe, çalışmaya, akla” çağıran söylemlere tâbi olmaları yeterli olabilir: “İktidar, insanlara, belli bir yere bağlı olmaları ölçüsünde kaydolur” (2005: 247).

Keyfî Bilgi ve Yasalar

Foucault, klasik dönemde belirgin bir “iktidar aşırılığı” bulur. Bunun bir nedeni de, iktidar üreten aktörlerin sayısındaki artıştır. Siyasi seçkinlerin yanında, birçok farklı alandan yönetici, bürokrat, uzman da güç ilişkilerinden pay almaya başlarlar.

Modernliğin başlangıcı da sayılabilecek olan bu dönemlerde uzmanca bilginin hegemonyası belirginleşir; doğal ya da insani bilimlerin bilgi nesnesiyle kurduğu ilişki değişmeye başlar. Bilimsel disiplinler, doğal ya da insani varoluşu betimlemekten uzaklaşarak, belirli söylemlere göre şekil bulan uzmanlık alanlarına dönüşürler. Bunun sonucu olarak, özellikle toplum ve birey sağlığına dönük “tedavi edici” yöntemler gelişse de, uzmanca uygulamaların “keyfî karakteri” de artar. Teknik bilginin bu dönemlerden başlayarak parçası olduğu siyaset, toplum mühendisliğiyle eşanlamlı olmaya başlar.

Bilginin hakikatle kurduğu “ilişki”, modern zamanlarda siyaset alanıyla çakışmaya başlar. Bu değişimle beraber, “bilgi ve bilinecek şeyler arasındaki ilişki keyfî” şekiller alır (2005: 173, 244). Bu keyfilik, bilginin hakikatle değil de iktidarla kurduğu doğrudan ilişkinin sonucudur. Bilgi, işe yaradığı, doğaya ve topluma belli söylemlere göre düzen vermeye yardımcı olabildiği ölçüde değer kazanır. Foucault, bu şekilde ortaya çıkan bilgide, “nesneyle bir upuygunluk, bir kendine katma ilişkisi değil, daha ziyade bir mesafe ve tahakküm ilişkisi vardır” (175) şeklinde yazarken, bilginin kökenlerinde, “mücadele ve iktidar ilişkisi” bulan Nietzsche’nin yaklaşımını yineler. Müspet olmaktan ziyade yorumbilgisel değer taşıyan bilgi, söylemler aracılığıyla iktidar ilişkilerine dâhil olan uzmanın bakış açısının ürünüdür; bilgi de bir tür kanaat üretme ediminin sonucudur. Bu şekilde üretilen bilgi, bir nedenden, kaynaktan çıkıp geliyormuş gibi, doğal maddeye ya da insani ilişkilere ışık tutmaktan çok, “olay, sonuç, etki” niteliği taşır (177). Bilgi, güç ilişkilerinin ve belli söylemlerin gölgesi altında çalışan uzmanın dâhil olduğu “stratejik ilişkilerin” sonucunda ortaya çıkar. Çağdaş iktidar ilişkilerinin uzmanlara dayattığı bilgi edinme süreçleri, bilim insanlarını, siyasetçi gibi düşünmeye ve kararlar almaya zorlar. Onların katılımıyla siyasetin de çehresi değişir; uzmanlıklar veya bilim alanları, yönetsel kurumların parçası olur. Bu uygulamalı bilgilerin ufku içerisinde

kalan ve gündelik yaşamı konu edinen modern siyaset, bir tür biyosiyasal uygulama alanına dönüşür.¹

Modernliğe özgü siyasette, hakikat ve bilgi arasında keyifleşen bağlantılar içerisinde, “kimin hakikati söylediğine değil, kimin haklı olduğuna karar vermek” daha öncelikli olur. Özellikle yasal konularda haklı olanı ayırt edebilme, adaleti sağlama girişimlerinde bu keyfilik belirgin şekilde açığa çıkar. Ancak Foucault’ya göre, modern yasal işleyişteki keyfilik, kendisini önceleyen feodal zamanlarınkine benzetilmemelidir. Modern yasa düzeni, adalet kavramının, hakikatin soruşturulması, belirlenmesi anlamına sahip olduğu Antik Yunan ya da Roma hukukundan da farklıdır. Özellikle hakikatle güç ilişkilerinin iç içe geçtiği feodal hukuk düzeni, “hakikati değil, konuşanın gücünü, ağırlığını, önemini kanıtlamanın bir biçimi olarak sınamalar” şeklinde ifadesini bulur. Oysa modern yasal icralar, dava konusunun belli bir “söyleme uygunluğunun” soruşturulması esasına dayanır. Yani toplumsal ya da siyasal yapının esası olan söylemlerin gücü ya da geçerliliği, söz konusu davanın seyri konusunda belirleyici olur. Hakikat ve adalet, belli bir söylemin yarattığı güç alanı içerisinde yaşam bulur. Feodal zamanlarda olduğu gibi, hata ve günahla ilişkisi zayıflayan suç kavramı, “topluma zarar veren davranış” olarak nitelenebilir olur. Suçlu, günah işleyen değil, “toplumsal sözleşmeyi bozan” kişi konumu edinir.

Modern yasal soruşturmalarda, hukuksal icranın taşıdığı keyfilik, farklı söylemlerin yardımıyla saklanır; “güçten hukuka geçiş” sağlayan işleyiş görünür olmaktan çıkar. Feodal düzende, güçlü olan ve kendisini etkin şekillerde savunanlar, modern zamanlardaysa güç ilişkileriyle bağdaşık bir söyleme kayıtlı olanlar haklılıklarını ilân ederler (198, 203, 205). Bu söylemleri

¹ Bu yönde bir belirlemeyi ilk kez Thomas Hobbes yapar. *Leviathan*’da sıkça atıfta bulunduğu “toplumsal beden” kavramı, “basitçe hukukisiyasi bir metafor olmaktan çıkar, biyolojik bir gerçeklik olarak ve tıbbi müdahale alanı olarak belirir” (Foucault 2007: 193). Giorgio Agamben ise, ilgili bölümde de değindiğimiz gibi, biyosiyasal ilginin, Batılı siyasetin kökenlerinde her zaman için mevcut olduğunu, ama modern zamanlarda etkin uygulama alanlarına kavuştuğunu ortaya koyar.

paylaşmayan suçluyu cezalandırmaktan çok, etkin gözetleme ve denetim yoluyla, suç ortaya çıkmadan engellemek önem kazanır. “Yasa toplumu” değil de “norm toplumu” olan modernlikte, adalet kurumları, suçun ortaya çıkmasını beklemeden, siyasal ve yönetsel işleyişe doğrudan dâhil olurlar.

Bir başka deyişle, modern zamanlarda, feodal hukuka ait “sı-nama” ve “soruşturma” yerine, gözetim ve denetim yordamları öne çıkar; “normalleştirme” söylemleri etkinlik kazanır. Hukuk-sal olanın bu yeni icrası kapsamında, bir gözetleme ya da “bakış piramidi” ortaya çıkar; herkesin gördüğünü bir başkasına aktar-ması önem kazanır. Bu sıradüzen içerisinde, uzman ve memur-lar da birer yasa görevlisi sıfatı edinirler. Burada amaç, basitçe cezalandırmak değil, bazı davranışların ortaya çıkmasını, hattâ tasarlanıp, arzulanır hal almasını engellemektir. Foucault’nun *Pierre Rivière* adlı çalışmasında çarpıcı bir sunumunu yaptığı gibi, suçlunun “onu suçlu kılan şey üzerine, itkileri, saikleri, derinlerdeki istenci, eğilimleri, içgüdülerini üzerine yöneltmek” daha önceliklidir. Suçun ve suçlunun kendisine değil de kuşkulu du-rumlar üzerine eğilmek öncelikli olur. Bu yönetsel amaca uygun şekilde, “yasa ihlallerini cezalandırma değil de, potansiyellerini ıslah etme” konusunda çalışan dev görünmez kurumlar ortaya çıkar. Bu tertibat içerisinde, kuşkulu kişiyi, normatif bir düzene uymamaya, beklenmedik ve keyfî şekillerde davranmaya iten, ço-ğunlukla “içgüdüsel” nitelikteki olguları belirlemek temel amaç olur. Yasadan çok normlara dayanan “disiplin toplumu”nda, edimler ya da icralar değil, potansiyeller, kuşku uyandıran dav-ranışları fark edebilmek önem kazanır (1991: 148).

Modern toplum ve kurumlara şekil veren söylemler, basitçe inanışlar veya ideolojik yanılsamalar olarak nitelenemezler. Fou-cault, “söylemlerin fiilen olaylar, maddilikler olduklarını” ortaya koyar (265). Belli bir topluluğa ait kanılar olmaktan uzaklaşan söylemlerin maddi, “edimsel” ve “olgusal karakteri” öne çıkar. Güç ilişkileri de bu söylemler dolayımıyla geçerlilik kazanır;

toplumsal ve siyasal hegemonya alanları yaratılır.² Söylemlerin çoğul ve hattâ karışt mevcudiyetleri, çok farklı kimliklere sahip topluluk ve bireyleri biraraya getirebilme olanağı yaratır. “Birbirine dayanan ve karşı çıkan çoğul iktidar” ve söylemler, toplumsal bütünleşmeye, ortaklığa, farksızlığa olduğu kadar bireysel ayrışmaya, farklılaşmaya da ait olabilirler.

Toplumsal Bütünlük ve Kişisel Gelişim

Foucault, toplumsal ve siyasal güç ilişkilerinin kaynağı saydığı söylemlerin, “biyosiyasal” ve “anatomo-politik” iki ayrı uygulamanın, karışt ama birlikte işleyen yapısı üzerinde durur. Biyosiyaset, nesnesi olan toplulukları genelleştirip, evrensel ve bütünsel bir ortaklığa dâhil ederken; “anatomo-politika” ya da buradaki özel adıyla ‘kişisel gelişim’ uygulamaları, ele aldığı beşerî varlıkları bireyleştirip, diğerlerinden farklı bir ferdin ortaya çıkmasını sağlar.³ Nüfusu, halkı ya da kalabalıkları nesnesi yapan biyosiyaset ve tek tek bireylerle meşgul olan kişisel gelişim söylemleri, uyum içerisinde çalıştıklarında, “toplum” denilen özel bir toplama türü ortaya çıkar. Öncesinde bağlantısız yaşayan, belli ödevleri, sorumlulukları, hakları olmayan, işbölümüne, dayanışma biçimlerine sahip olmayan topluluk ve bireylerin, bu iki makinesel ve soyut işleyiş içerisinde şekil verilmesiyle toplumsal varlık ortaya çıkar. Biyosiyaset, toplumu bireysel farklılıklardan arınmaya çağıran, bireyleri, bütünlük ve ortaklık kavrayışı içerisinde biraraya getirmeye yönelik söylemler topluluğudur. Anatomo-politika ise, bireysel farkların yaratılmasına yönelik kişisel gelişim söylemleri olarak anlaşılabilir. “Toplumsal bedenin” inşa edilmesi ve korunması gereken bir aidiyet biçimi, kimlik yapısı

² Foucault bu kavrayışıyla, söyleme veya dile getirme (ya da retorik) yoluyla, hakikatin yaratılması, inşa edilmesi çabası arasında dolaysız bir ilişki olduğunu savunan Antik Yunan sofistlerinin düşüncelerini yinelenmiş olur.

³ Foucault tercümelerinde kararlı bir karşılığı olmayan “anatomo-politika” kavramı için, ‘kişisel gelişim’ karşılığını üretmek, biraz da anlaşılabilirliği artırmak adına zorunlu göründü bize.

olarak değer bulduğu biyosiyaset içerisinde, toplum sağlığına yönelik uygulamalar biraraya getirilirler. Bireyler için bir “üst organizma” işlevi gören toplumsal varlığın bulunduğu her alanda, biyosiyasetin mevcudiyeti de kaçınılmazdır. Biyosiyasetin toplumsal yapının güvencesi halini aldığı modernlikle birlikte, “bağımsız, sabit, sürekli, şiddetli biçimde işleyen ve toplumsal gövdenin korunmasını, istikrarını ve sağlamlığını sağlayan tüm iktidar mekanizmalarının varlığı fark edilir” (2007: 62). Bu yaklaşımın hedefi, özünde farklı alt topluluklar ve bireylerden oluşan toplumun, çoğul bir varlık gibi değil de, ortaklıklara dayalı, tekil bir organizma gibi inşa etmek ve öylece yönetmektir; toplumun ortak amaçları, sorumlulukları olan bireylerden teşekkül eden bütünlüklü bir yapı sunması amaçlanır.

Biyosiyasal uygulamalarda, toplumsal yapıyı veya bütünlüğü inşa etmek amacıyla sadece baskı araçlarına başvurulmaz. Özellikle kişisel gelişim söylemleriyle beraber işlediğinde, bireyleri de “hesaba katan” iktidar ilişkilerine dâhil olabilen biyosiyaset, kimi zaman “insancıl” görünümde de olabilir. Modern zamanların ayırt edici siyasal tavrı olarak biyosiyasette, “insansever bir motif”, “şiddet uygulamaktan çekinen, neredeyse iyi niyetli bir ilgi ve özen” de bulunabilir (1991: 154). Kişisel gelişim söylemleriyle eklemlenen biyosiyaset, birey ve toplum için engeller yaratmak yerine, kendi farklı kimliğini savunabilen beşerî varlıklar için, çelişkili görünse de, özgürleştirici yapılanmalara da yer açabilir. Biyosiyaset ve kişisel gelişim uygulamalarını bağdaşık kılmaya dayalı modern yönetsellik (*gouvernementalité*) ya da hikmet-i hükümet yordamları, nesnesi olan uyrukları basitçe boyun eğmeye çağırılmaz; rıza üreten “beden teknolojileri” ya da disiplinlerin yardımıyla bireylere beceriler, melekeler kazandırmaya dönük karmaşık bir işlevler bütünü gibi ortaya çıkar. Çelişkili doğası nedeniyle bu yapıyı, “özgürlükçü baskı düzenleri” olarak adlandıran John O’Neill, yönetsel uygulamalar zeminini şu şekilde tanımlar:

“Bedenin anatomo-politikası” ve “nüfusun biyo-politikası”nın yaşam üzerindeki iktidarı, on yedinci yüzyıldan başlayarak, iki basit şekilde evrildi; bu şekiller birbirinin antitezi

değildi; ancak gelişimin iki kutbunu oluşturdular ve bir aracı ilişkiler yığını aracılığıyla birbirlerine bağlandılar. Bu kutuplardan biri –öyle görülüyor ki, ilk önce meydana gelen– bir makine olarak beden ve onun disipline ediciliği, yeteneklerinin optimizasyonu, güçlerinin zorbalığı, itaatkârlığına paralel olarak kullanışlılığının artması, uzman kontrolü ve ekonomik kontroller sistemine dâhil edilmesi üzerine kuruldu. Bütün bunlar, disiplinleri tanımlayan iktidar süreçleriyle sağlandı. İkincisi, bir süre sonra meydana gelerek, türlerin bedenlerine ve biyolojik süreçlerin temeli olarak bedene odaklandı: Üreme ve uzun ömürlü olmayla beraber ve bunlarda herhangi bir değişikliğe neden olabilecek tüm koşullar. Bu koşulların denetimi, bir dizi müdahale ve düzenleyici kontrol aracılığıyla sonuç verdi: Nüfusun biyopolitikası. (2008: 236)

Buna göre, karşıt işlevlere sahip ama beraber çalışabilen bu iki iktidar tertibatının ortak nesnesi insan bedenidir. Biyosiyasal uygulamalar dâhilinde diğerleriyle aynı sayılan ve biyolojik bir varlık olarak ele alınan beden, kişisel gelişim söylemleri içerisinde, farklı ve ayrıcalıklara sahip bir nesne olarak ele alınır. Karşıt işleyişlere ve uygulama alanlarına sahip bu makineler, yönetsel yordamlar içerisinde uzlaştırılır, eşzamanlı kılınır. Bu sırada özellikle biyosiyasal işlevin, toplum yapısına “derinlemesine nüfuz etmesi” için, görünür ve yüzeysel olmaması, rızaya dayalı olması ve gönüllülük esasına yer vermesi gereklidir. Bu uygulamaların ‘insancıl’ yönü, toplum ve bireyi bastırmadan, onlara “bireysellik dayatarak”, “kimlik imal ederek” açığa çıkar. Ancak Foucault bu “bireyselleşme”nin, iktidara karşı bir duruş içermediğini dile getirir. Çünkü kişisel gelişim söylemlerinin etkisiyle yaratılan bireysel farklılaşma, biyosiyasal aynılaştırmanın ya da toplumsal bütünlük ve yapı arayışlarının diğer yüzünü temsil eder.

Biyosiyaset ve kişisel gelişim uygulamaları beraberce işlediklerinde, toplum ve birey arasındaki çatışmaların da ortadan kalkması beklenebilir. Beşerî farklılaşmaların kaynağında yer alan ve biyosiyasal uygulamalara “doğrulukla” eklemlenmiş olan kişisel gelişim söylemleri, toplumla uyumlu, ‘verimli bireyler’ yaratmaya yönelik öğretilerdir. Bu söylemler, özünde şekilsiz, keyfi

ve “gevşek davranış örüntülerine” sahip beşerî varlıkları “eğip, büküp, ıslah ederek” toplumsal özneler halini almalarına yönelik manzumelerdir. Bu öğretilerin nüfuz ettiği özne, kendi farklılığı, bireyliği içerisinde, toplumsal vicdanı yansılayabilir. Bu şekilde, toplum ve birey arasında güçlü bağlılıklar kurulduğunda, toplumsal ya da bireysel nitelikli keyfiliklerin üzeri de örtülmüş olur.

Foucault’nun dile getirdiği bu karmaşık ‘iktidar metafiziği’ içerisinde, toplumsal yapının inşa edilmesine yardımcı olan biyosiyasal uygulamalar ve beşerî farklılaşmaların düzenlendiği kişisel gelişim disiplinleri arasındaki uyum ve eşzamanlı çalışma ilkeleri, “yönetsellik” kapsamında hayata geçirilir (Bröckling 2008: 38). Kurumsal, teknik, idari, bürokratik araçların birleşiminden fazlasını içeren yönetsel yapı, düzenli çalıştığında iki farklı “iktidar teknolojisinin çarkları iç içe geçer”; “Hem topyekûn hem de bireyleştirici” iki ayrı ve karşıt makinesel düzenin uyumu sağlanmış olur (Foucault 2007: 86). Yönetsel uygulamalar yardımıyla, bir yandan “nüfus denetimi” diğer yandan da “bireylerin davranışlarının denetimi”, çoğul ve tekil, toplumsal ve beşerî olan arasındaki bağdaşıklık sağlanır. Özünde farklılaşmaya, çatışmaya, ayrışmaya açık topluluk ve bireyler, biyosiyasal ve kişisel gelişim yordamları yardımıyla, toplum adı verilen bir soyutlama etrafında biraraya gelirler.

Daha çok bir Batı Avrupa ülkesindeki güçler dinamiğinin karşılığı olan bu tertibatın işlemediği, yönetsel araçların yardımıyla biyosiyaset ve kişisel gelişimin uzlaştırılamadığı bir yaşam alanında, toplumsal, siyasal ya da kültürel nitelikte boşluklar ortaya çıkar; toplum bireyden, birey toplumdan ayrı ve keyfî davranışlar sergilemeye başlar. Toplumsal ödevlerle, bireysel haklar eklemlenemez olurlar. Bu ayrışma gerçekleştiğinde, Gökalp’in ifadeyle, toplum bir çeşit “zümre”, birey ise “beşer” olur.

Hem toplumsal bütünü ve yapının hem de bireylerin denetim ve gözetiminin birlikte sağlandığı yönetsel yapı, basitçe kurumsal işlevler, işleyişler değil, kendi özerk varlığı ve güç alanı olan araçlardan kuruludur. Yani yönetsel araca bağlı bir memurun ya da yöneticinin yaptığı sadece “idari bir teknik yönetme kipliği” değil, “belli bir iktidar uygulama tarzı” da içerir. Kaf-

ka romanlarının etkileyici bir tasvirini, alegorisini sunduğu bu yönetsellik, biyosiyasal ve kişisel gelişim uygulamalarının yalın bir uzanımı, organı veya iktidarın teknik aracı olmanın ötesinde, kendi icraları, “edimselliği” içerisinde güç ve iktidar üretebilen bir işleyişi tarif eder. Yönetmel işleyiş, toplumsal ve bireysel insana dönük iki karşıt ve karmaşık uygulamalar alanını buluşturup uzlaştırırken, kendi özel çözümleri, yöntemleri ve iktidar biçimleriyle görünür olur.⁴ Bu nedenle, nesnesi ve amacı farklı yönetsel kurumlar olan, “okul, kışla, fabrika, hapishane arasındaki benzeşim” çelişkili sayılmamalıdır. Bu kurumların görevleri biçimsel olarak da benzeşir; belirli bir “toplumsal ortopediye” uygun olarak “bireysel gelişimi” uyarlamak (2005: 130).

⁴ Foucault’nun yanında, Žižek ve Agamben gibi başka şahsiyetler de, modern yönetsel yapının işleyişine ve yarattığı iktidar biçimlerine ait eğretilmeli bir sunumun Kafka’nın romanlarında bulunabileceğini ortaya koyarlar.

TOPLUMSAL VİCDANDAN FEYZ ALMAK: ZİYA GÖKALP

“Toplumsal vicdan” kavramıyla ilgili tartışmaların başlangıcı, Platon’un hakikate ilişkin bilgi (*episteme*) ve kanıları (*doxa*) ayırt ettiği zamanlara kadar taşınabilir. *Sofist* diyalogunda ortaya koyduğu şekliyle bilgi, sadece erdemli insanların sahip olduğu bir değer olduğundan, herkesçe ulaşılamaz, dile getirilemezdir. Özellikle kalabalıklara ait kanılar ve inançlar, bilgi değerinden yoksundur. Sofistçe bir retoriğin parçası olan *doxa*’nın, gerçekle bağlantısı olmayan, sadece konuşarak üretilen dayanaksız bir varlığı vardır. Dolayısıyla bilgiyi taşıma erdeminden uzak olan kamuya ilişkin kanılar değersiz sayılmalıdır. Diğer yandan Aristoteles *Retorik*’te, Platon’un bu düşüncelerini biraz daha yumuşatarak, kamuya ait bireysel olmayan kanıları ya da *endoxa*’yı, yurttaşları düzene sokan ahlâki ve siyasal yasanın kaynaklarından birisi gibi işaret eder.

Modern zamanlardaysa, halkın, kalabalıkların siyasal güç kazanmasıyla, kamuya ait kanıların değeri artar. Kamusal bilgi ve vicdana ilişkin tartışmalarıyla bilinen Ferdinand Tönnies için, bu zamanlarda topluluk (*Gemeinschaft*) yaşamından toplum

(*Gesellschaft*) yaşamına geçişle beraber, dinsel ya da ahlâksal dayanakların yerini “kamu vicdanı” alır (2004). Kamu vicdanı, toplumsal ahlâka ilişkin dünyevi çıkarımların yapılabileceği yazısız bir kaynak gibi değer görür. Pierre Bourdieu’nün yapıtlarında, buna paralel şekilde kamu vicdanı, her tür toplumsal yapı için sorgulanmadan geçerli sayılan kanılar ve inançlar toplamı gibi ifade edilir. Toplum benzeri oluşumların varlığı, biraz da bu toplumsal vicdanın inşasıyla olanaklıdır (1995). Jürgen Habermas için toplumsal vicdan, güç ilişkilerine kayıtlı ve iktidarın çarpıtmalarına açık olsa da, sivil anlamda yeniden tanımlanması ve terk edilmemesi gereken bir alana işaret eder (2012). Diğer yandan Sigmund Freud tarafından topluluk vicdanıyla ilişkilendirilen “süperego” kavramı, bireyi toplumsal varlığa uyum sağlaması yolunda şekillendiren buyrukları ve bastırma düzeneklerini barındırır (2004).

Toplumsal adalete ilişkin bir kaynak olan kamu vicdanı, mevcut yasallıkla yer yer karşıtlaşabilen, yazıya dökülmemiş manzumelerin dayanağı gibi de anlaşılabilir. Kamu vicdanının ilişkili olduğu “adalet” ve hukuksal düzenin parçası olan “yasa”, karşıt kavramlar halini alabilirler (Derrida 2003). Yasa ve kurallar, kimi zaman adaleti dışlayan uygulama alanlarını içerebilir. Böyle koşullar ortaya çıktığında, kamu vicdanına gönderme yapılır; suçlular yakalansa da yerini bulmayacak bir adaletin varlığı tarif edilir.¹ Yasal yaptırımlara rağmen, bütün uygulamalar kurallara uygun görünse de, adalet yerini bulmadığında kamu vicdanı ‘incinir’, ‘zedelenir’ Bu şekilde tarif edildiğinde, mevcut hukuksal manzumenin ötesinde bir adalet olasılığını işaret eden kamu vicdanı, belirsizlikler taşıyan kanı ve inançların biraraya geldiği bir kavram olsa da, yasal ve egemen güç ilişkilerine seçenek olarak başvuru ve yürürlükte olmayan bir adaletin kaynağı gibi tanımlanabilir.

¹ Bilindiği gibi, Hrant Dink’in öldürülmesinin ardından işleyen adalet arayışı, çoğunlukla kamu vicdanıyla ilişkili olarak dile gelmiştir.

Zümre ve Toplum Vicdanları

Ziya Gökalp de kendi koşulları ve dönemi içerisinde, Durkheim'dan önemli eserler taşıyan bir “toplum vicdanı” tarifi ortaya koyar. Yeni teşekkül etmekte olan Türk devleti ve milleti için geçerli olduğunu düşündüğü bir toplum vicdanını hem tanımlamak hem de inşasına katkıda bulunmak ister. Bu vicdan, henüz görünür olmasa da, toplumsal bir varlığın işareti, belirtisi olur. Toplumsal yapı sağlam olmadığında, “kamu vicdanı”, “bireysel vicdanlarla” çoğunlukla karşıtlaşır. Diğer yandan “sağlıklı toplumlarda” bireyin vicdanı toplumunkiyle bağdaşık olur. Toplumsal vicdan, bireye içerisinde yer aldığı kalabalığın gücünü hatırlatır. Bu şekilde ortaya çıkan “vicdanlardaki benzerlik”, toplumsal yapıyı sağlamlaştırır.

Toplumsal vicdan, bireyi kendi farklılıklarından uzaklaşmaya ve başkalarıyla benzer olmaya zorlayan bir baskı biçimini de içerisinde barındırır. Birey, sağlam bir topluma dâhil olduğunda, “genel istencin” parçası olur ve “başboş davranışlardan” uzaklaşır. Ancak özellikle modern koşullarda “beşerî farklılık şuuru” arttığından, birisini diğeriyle benzer olmaya çağıran böyle bir vicdanın sesi fazla işitilmez olur. Farklılaşma ve değişim, modern toplumsal yapının esasını oluşturur. Ancak diğer yandan da modernlikle beraber artan işbölümü sonucunda dayanışma içerisine giren kişi ve zümrelerin varlığı, toplumsal vicdanın hayat bulmasını yardımcı olur (Durkheim 2010).

Modernlikte, Gökalp'in ifadeleriyle, “vicdanın yerini aklın”, “ahlâkın yerini koruyucu tıbbın ve iktisadın alması” nedeniyle, toplumsal vicdanın inşasına ait ilkeler de farklılaşır. Modern toplumsal vicdanın özünde, o da Durkheim gibi işbölümünü bulur. Bireylere “mefkûreler” yükleyen kamu vicdanı, modernlikte işbölümü aracılığıyla gerçekleşir; özellikle de meslekî dayanışma yoluyla. Bireylere ya da zümrelere ait vicdanların kaynağı, “işbölümü yani bizzat toplumun kendisidir” (Gökalp 2008: 46). Modernlik öncesine ait, ahlâk ve din kaynaklı vicdanların yerini, “iktisadi rabitaların” şekil verdiği ve daha akılcı bir topluluk vicdanı alır. Bireyleri biraraya getiren, daha çok hesaba ve çıkara

dayalı “motifler” olur. Modern bilim ve teknoloji de bu işbirliği olanaklarını artırıp, kentlerde olduğu gibi toplumsal kaynaşma zemini hazırladıkça, kamusal vicdanın fertlere nüfuz etmesi kolaylaşır. Modern zamanlarda metafizik kaynakların kamu vicdanının oluşmasındaki katkısı azaldığından, bilim ve iktisadi bağılılıklar, “özelci” insanın, kolektif vicdanın taşıyıcısı “kamucu” insana evrilmesini kolaylaştırır: “Bilimin bir faydası da toplumun bütün fertlerini ortak kanaatlerle birbirine bağlamasıdır” (53).

Gökalp, toplum vicdanıyla, sadece fertlerinkini değil, zümre vicdanlarını da “savaşım” içerisinde görür. Milletler medeniyet kazandıkça, fertlerdeki vicdani değerler önce zümrelere yayılır ve son aşamada toplumsal vicdanda terkibe ulaşırlar. Bununla koşut olarak, devletler de bu medeniyetle beraber toplumsal vicdana dayanan bir yapı kazanırlar. Gökalp, kavim, ümmet, devlet, vatan, aile, sınıf, meslek ocağı ya da ferdin sahip olduğu ve toplumsal olandan ayrı vicdanların böyle bir medeniyetle ilişkili olmadığını düşünür. Dağınık haldeki farklı vicdani kaynaklar, “milli mefkûre” ya da ideallerle yoğrulmuş toplum vicdanına destek oldukça değer kazanırlar. İçtimai nitelikte olmayan bu tür kaynaklar, toplumsal vicdanın daha “iptidai belirişleri” olarak sınıflandırılmalıdır.

Dağınık haldeki bu vicdani kaynakların sahibi millet, medeniyet dairesine karıştıkça, doğal bir evrim sürecini izler gibi, son aşamada toplum vicdanıyla buluşur. En başta “dinî vicdan” vardır sadece. Zamanla, küçük topluluklara ait zümre ve meslekî vicdanlar ortaya çıkarlar. Ahlâki, iktisadi, estetik ya da dilsel olarak farklılaşmış “toplum dairelerine” mensup olabilen fert, her dâhil olduğundan farklı bir “zümre vicdanı” ödünç alır. Bu sayede “orijinallik” kazanan fert, ne kadar çok sayıda zümre vicdanını kendi bünyesinde toplarsa, toplumsal teşekkülün mahiyetine de o kadar uygun bir hâl alır. Toplumsal vicdana karışmaya aday ve doğru şekilde inşa edilmiş olan “bireysel vicdan”, zümre vicdanlarının uyumlu bir birleşimi gibi ortaya çıkar:

Bu gibi bireyler, yalnızca toplumu yansıtmazlar, aynı zamanda topluma yansırırlar. Çünkü birçok orijinal görüşler ve duyuşlar bu kişilerden topluma yansiyarak toplumsal vicdana

yerleşebilir. (...) Toplumsal vicdan bir bütündür ki, içine kolektif vicdandan başka, meslekî, zümresel ve bireysel vicdanları da alır. (46)

Gökalp, daha bireysel ve parçalı vicdanlarla karşılıklı olarak birbirlerini yansılaması gerektiğini düşündüğü toplumsal vicdanın, fazla “müstebit” ya da kısıtlayıcı olmamasını, bireye ve zümrelere de yer bırakması gerektiğini savunur. Hattâ medeniyetsizliğin, illikelliğin, ferdiyet ve karakter yaratamamakla eşanlamı olduğunu dile getirir. Toplumsal vicdanın fazlaca baskın olduğu topluluklarda, “bireysel karakter” ortaya çıkamaz. Ferdî olana yer bırakılmadığında, orijinallikten uzak “ortak karakterler” açığa çıkarlar.

Diğer yandan, toplum vicdanı silik kaldığında ve fert, keyfilik içerisinde davranıp, kamusal ortaklıktan pay almazsa, “hayvandan farksız” beşerî varlıklar ortaya çıkarlar. Oysa temelde “hayvansal eylemlere” sahip “beşeriyet”, toplumsallık yoluyla “insanlık” kazanır. Toplumbilimde insan, “beşer üstü” bir varlık konumu edinir: “Beşer, toplumsal hayatı yaşayarak ideal sahibi olunca ‘insan’ niteliği kazanır” (75). Beşerî varlık, toplumsal vicdana katıldıkça, mefkûre sahibi olur. Devletlere düşen de, bu şekilde toplumsal vicdanın farklı zümrelere ve fertlere yayılmasını sağlamaktır; devletlerin özü, “toplumsal vicdanın bireysel vicdanlara karşı feyiz kaynağı, bir deha kaynağı, bir ideal çeşmesi olmasıdır.” (79)

Karışım ve Bileşim

Gökalp, kimya ilmine ait bir analogi kullanarak, bazı toplumların, zümre ve fertlerin karışımları (*ihtilât*), diğer bazılarının ise bileşimleri (*imtizaç*) olduklarını dile getirir. Bileşim halindeki toplum, ‘sağlıklı’ bir yapı sunar. Bu toplumda, fertler ve alt-toplumlar olarak zümreler, kendilerini aşan bir kimyaya sahip olurlar; toplumun teşekkülü uğruna kendi “hususiyetlerinden” vazgeçebilirler. Oysa karışım halindeki toplumlarda, çok farklı birey ve zümre vicdanları yan yana ve birbiri içerisinde çözünmeden bulunabilirler. Bu toplumlarda ortak davranış ve çıkarlardan, sorumluluklardan söz etmek zorlaşır; “kamucu” olan, “özelci

ruh haline” yenik düşer. Fertler ve zümreler, ortak ideallerden yoksun kaldıklarında, kendi keyfiliklerine terk edilirler. Karışık haldeki zümre ve fertleri biraraya getirebilecek milli mefkûreler ve “toparlayıcı zümre” olarak millet tanımlanamadığında, geriye kalan yapısız kalabalıklar için ayrışma kaçınılmaz olur. Bu duruma son verecek olan hamle, “milli vicdanı” yaratmaktır: “Yayılmış ve dağınık halde mevcut olan bir zümreyi yoğunlaştırmış, sıklaştırmış bir şekilde mevcut bir hale getirmek suretiyledir ki, ideal mefkûrenin belirip gelişmesi” olanaklı olur (31). Milli mefkûreden feyz alan zümreler ve fertler dağınıklıktan, karışık halde yaşamaktan uzaklaşır ve “yoğun toplum” yapısının parçası olurlar. Belli idealler etrafından toparlanmamış, “dağınık ve yayılmış” olarak varolmaya devam eden, yoğunluk kazanmamış, milli vicdana yaslanmayan, karışık haldeki zümre ve fertlerden ahlâk, yardımseverlik, fedakârlık beklemek de yersiz olur: “Milli bir görev üstlenmemiş olan, kendi başına bireylerden ibarettir” (31). Karışım halinde varolan, zümre ve fertlerine ayrışan toplumlar medeniyetten yoksundurlar. Özellikle geri kalmış ya da çöküş halindeki topluluklar içerisinde yaşam sürenler, taşıdıkları ferdî ideallerle beraber toplumsal bileşime katılmadıklarında, toplumsal ya da bireysel karakter sunamazlar:

Çöküş halinde bir toplumda toplumsallaşma azalır, tersine karışımlar çoğalır. Sistemli fikirler yerine kararsız ve renksiz düşünceler, *kategorik* bir ahlâk yerine *sözleşmelere* bağlı bir ahlâk gelip yerleşir. Kişilik bitmeye yüz tutarken, *bireycilik* güçlenmeye başlar. Yani toplum çözülerek kendi başına bireylerden oluşan bir sürü haline gelir. (44)

Kolektif vicdanı inşa etmek için, toplumsal ya da bireysel iki ayrı “kendi başınalık” biçimini yok etmek zorunludur. Beşere ya da zümrelere ait keyfilikler, “karışım” halindeki topluluklara ait görüngülerdir. Bir topluluğun karışım halinde olması ya da olmaması, onunla ilgili medeniyet düzeyini de belirler. Karışım halindeki toplumların, zümre ve fertlere ayrışmış varlığı, çıplak gözle bile görülebilir. Bazı fertleri, diğerlerinin keyfî baskıları altında olmasına izin veren, toplumsal güvencelerden yoksun bı-

rakan bu topluluklarda, kimileri de fazlaca serbest davranmaya başlayabilirler.

Topluluk düzeni, kolektif bir vicdanın uzanımı “gelenekler” içerisinde değil de, “kurallar” koyularak inşa edildiğinde, bu keyfîlik biçimleri kaçınılmaz olur. Toplumsal vicdanın, ortak doğruları hatırlatan sesi geri çekildiğinde, kimi zaman adalete karşı olabilen kurallar, lafzi yasalar kalır geriye. Toplum vicdanının içerisinde yer tutacağı bir “gelenek” çatısı olmadığında, yasa ve adalet kavramları ayrı düşerler. Gökalp, Türk milleti için “kuralcı” ama “gelenekçi” değil derken bu yoksunluğu işaretler. “Millî olmayan” kaynaklar saydığı Osmanlı ve İslâm kültürü de bu geleneğin teşekkülü için kaynak oluşturmaz; arkasında sadece,

inanca ve pratiğe ait kurallar şeklinde tortular bırakır (...) Milli bir ideal olmadığı için, şimdiye kadar Türk ahlâkı bireysel ve ailevî bir şekilde kaldı, köy ve kasaba çevrelerini aşamadı. Ümmet ideali çok geniş, aile ideali de çok dar olduğu için, Türk ruhu canlı ve güçlü ahlâkî bir psikolojiye yabancı kaldı. İktisadî, dinî ve siyasî kurumlarımızın çözülmesi ve dağılması da bunun sonucudur. (5, 42)

Sadece toplum değil, birey de kendi geleneğini yaratamamış, terkiye, bileşime varmamış ve karışım halinde yaşıyor olabilir. Bu karışıklık içerisinde, birbiriyle uyumsuz farklı vicdanları bünyesinde taşıyan birey, “beşer” olarak tanımlanmalıdır. Beşer, farklı zümrelerden neşet eden vicdanların bir bileşime varması durumunda “insanlık” sıfatı edinir: “Beşer karışım halinde iken her fert kendi bireyselliği ile yüklü bulunur.” Böyle bir zeminde herkes kendisini “beğendirmeye” çalışır. “Kendini beğenmişliğin” hâkim bir davranış olduğu karışım halindeki birey ya da toplumlarda, taraflar birbirlerini “esir alabilirler” (43).

Karışım halindeki bireylerin feyz aldıkları zümre vicdanları, topluma özgü akıl ve mantıkla daima mücadele ederler. Oysa “toplumsal bileşime” katılan bireyler, ferdiyetlerini unuturlar; kendi hallerini “temaşa” etmekten, sadece kendileriyle meşgul olmaktan, kendilerini beğenmekten ve bencillikten uzaklaşıp-

lar. Bu bileşim sağlandığında, bir “vecd” hali, toplumsal esrime açığa çıkar. Toplumsal vecdin kuşattığı davranış ve düşünceler mefkûrelerle, “idealizmle” donanır (44). İdealizm içerisindeki toplum ve birey birbirlerini yankılar ve yansıtırlar.

SiYASET

DOĞA DURUMU VE “KİŞİSEL KEYFİLİK”: THOMAS HOBBS

Thomas Hobbes, “zorlayıcı bir gücün” olmadığı, “basit toplaşmalardan ibaret” kalabalıklar içerisinde “her insan doğal olarak kendi çıkarı ve iyiliği peşinde” koşar diye yazar. “Doğa durumu” olarak nitelenen ve insanların “düzensizce biraraya geldiği” bu topluluklarda, “zorlayıcı bir güce tâbi olmadan yaşayan başıboş insanlar anarşisi” hüküm sürer (2011: 149). Dışsal bir zorlama olmadığına, “yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli” insan doğası egemen olur. Doğa durumunda yasa koyucu egemen ilke bulunmadığından, adalet ve mülkiyet kavramları tanımsızlaşır. Bu koşullarda, “herkesin her şeye hakkı olduğu” ve “herkesin her şeyin sahibi olduğu” genelleşmiş bir savaşım kaçınılmaz olur: “İnsanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içerisinde; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır” (101). Sözleşmelerle, yasal ya da kurumsal yollardan birbirlerine bağ-

lanmamış, “bağımlı” kılınmamış böyle kalabalıklar içerisinde kişilerin ya da toplulukların çatışmaları siyasal niteliğe sahiptir.¹

Herkesi “korku içerisinde tutacak” beşerî ya da kurumsal bir gücün bulunmadığı doğa durumunda, “başiboş insanlar anarşisi” ortaya çıkar. Hobbes, doğa durumundaki bu bitimsiz savaş halinin nedeni olarak “kişisel keyifleri” temel bir etken sayar. “Kamusal iyilik” kavramından uzak bu keyfilikte yaşam sürenler, birbirlerine yönelik bu şiddeti hak sayarlar: “İnsanların kendi keyiflerinden başka bir yasanın olmadığı insanlık durumunda, iyi ve kötü eylemlerin genel bir kuralı olmaz. Oysa bir devlette bu ölçüt yanlıştır: Orada ölçüt, kişilerin keyfi değil, devletin iradesi ve arzusu olan yasadır” (498).

Doğa durumunun nedeni ve sonucu olan bu keyfilik olgusu, doğa yasasıyla irtibatlı kılınmamış toplum yasasının boş bıraktığı yerde görünür olur. Toplum iradesini yansıtan genel bir gücün bulunmadığı koşullarda yasal boşluklar yüzeye çıkar. Ancak, “yasa olmayan yerde adaletsizlik de yoktur”. Adalet bulunmadığında, doğal savaş hali içerisinde “cebir ve hile en büyük erdemler” halini alırlar. Bu koşullarda “herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir” (133). Keyfiliklerin sonucu eylemlere, egemen varlığın güvencesi altındaki yasallık ve onunla bağlantılı adalet içerisinde düzen verilebilir ve böylece kişisel edimler, “topluluğa ait iyilikle” bağlantılı kılınabilir. Adaletsizlik, despottan ya da kişilerden kaynaklanabilen, belli bir yasallık içerisinde güvence altına alınmamış kuralsız davranışların karşılığıdır. Adalet kavramı mutlaka sözleşmelerle ve onunla bağdaşık olan yasalarla ilişkili olarak anlam kazanır. Hobbes, tüm sözleşmeler askıya alındığında, başkasının canını almanın bile adaletsizlik sayılamayacağını dile getirir. Kuralsız savaşım hali içerisinde, herkes her istediğini yapmaya hak kazanır. “Efen-disiz kalmış”, “kendi keyfi için her şeyi yapacak kimselerden”

¹ Carl Schmitt’in siyaset ve hukuk kuramına ayrılan bölümde de tanımlanacağı gibi, siyaset modern zamanlarda uzlaş, müzakere ve tartışma odaklı olarak kavrandığından, Hobbes’un çatışma ve savaşımında siyasal değer bulması anlaşılabilir.

kurulu düzensiz toplulukların doğa durumu içerisinde, iyinin ve kötünün ölçüsü, “kişisel zevk” olur (104).

Doğa durumu içerisinde yaşamak, keyfilğin yanında “çoğulluğa” da neden olur. Bu koşullar altında adalete ilişkin temel doğrular kaybolur. Her topluluk ya da bireyin kendine özgü keyfilliği içerisinde farklı yorumladığı doğrular ortaya çıkar ve kurallar göreceli hale gelir. Hobbes keyfilğin, çoğulluğun hüküm sürdüğü düzeni, doğal bir kavrama gönderme yaparak *corporeal* olarak tanımlar:

Cismani, hükümsüz davranış kuralı doğa yasasıdır; ve bunun içinde neyin dürüst ve dürüst değil, neyin adil ve adil değil ve genelde neyin iyi ve kötü olduğunu belirleyen cismani hukuk yer alır. Oysa onlar iyi ve kötü hakkındaki kuralları, kendi hoşlanmalarına ya da hoşlanmamalarına göre, zevklerin bu kadar çeşitlilik gösterdiği bir durumda, genel olarak üzerinde birleşilmemiş yollardan yaparlar; üzerinde uzlaşılmış tek şey şudur ki, herkes devletin zayıflamasına yol açacak şekilde, cüret ettiği ölçüde, kendi gözünde iyi görünen şeyi yapar. (490)

“Ejderha” ile Sözleşmek

Keyfilik ve çoğulluk içerisinde hayat süren başıboş kalabalıklar, “fevrî arzuları, telaşları ve düşüncesizce hareketleriyle” kargaşaya neden olurlar. Ancak “zamanla” bu şekilde yaşamamanın güvensizliğinden “bıkar” ve savaş haline son vermek için, “kendi iyilikleri adına”, doğa durumunun kendilerine bahsettiği bazı haklardan vazgeçme gereği duyarlar. O zamana kadar “keyiflerince yaşayan halklar” bazı ahitlerle, sözleşmelerle haklarını egemen bir varlığa teslim ederler. Böyle bir kararın sonucunda şekillenen ve hakların mübadelesi ve sözleşmelerin cisimleşmesi olarak egemen devlet, savaş durumu içerisindeki kişilerin veya “halkın kendisine zarar vermesine” engel olmakla sorumludur. “İnsanlar sonunda birbirleriyle itişip kakışmaktan bıktıkları ve bütün kalpleriyle kendilerine sağlam ve kalıcı bir yapı içinde birleştirmek istediklerinde” ortaya çıkan ve “Ejderha” şeklinde betimlenen *Leviathan*, ölümlü ve dünyevi bir varlıktır. Hobbes, “hayvanlarla

ve Tanrılarla sözleşme yapılamaz” diye yazarken, aynı zamanda bu ejderhanın sahip olduğu insani boyutun da altını çizer. Böyle bir varlık tarafından cisimleşen sözleşmeler, feodal Ortaçağ’da olduğu gibi sözlü yollardan değil, yazılı olarak gerçekleşmelidir. Göndergesi gibi dayanakları da bu dünyada kayıtlı belgeler, imza altına alınmış vesikalar olmalıdır: “Sözle yapılan vaatler, zorlayıcı bir gücün korkusu olmadıkça, insanların hırsına, tamahına, öfkesine ve diğer duygularına gem vuramayacak kadar zayıftır.” (109)

Doğa durumuna ait boşlukları, görkemli ve güçlü varlığıyla dolduran *Leviathan*, sözleşmelerden kurulu bir toplumsal bün-yenin yaratılmasını sağlar. Sözleşmeler yoluyla haklarını devreden ya da “mübadele” eden toplulukların, kişilerin feragat ettiği haklar ona güç katar. Bu egemen varlık, ne kadar güçlü olursa, sözleşmeleri de o kadar kararlı bir şekilde güvence altına alabilir. Bu sayede *Leviathan*, “keyfince davranmaktan” vazgeçen bir topluluğa ait doğal yasalar üzerinde sözleşmelerle kurulu bir başka egemen yasayı uygulayacak gücü bulur. Bu meşru zeminde, toplu halde yaşamaya karar vermiş, toplum olma iradesini gösteren kalabalıkları, hem kendi üyelerinden hem de dış güçlerden “kılıcın zoruyla” koruma sorumluluğunu da üstlenmiş olur. Bu devlet:

İnsanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle sözleşmelerini ifa etmeye zorlayacak kararlılığa sahip olur. (...) Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince *Civitas* olarak adlandırılır. İşte o Ejderha’nın veya ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur. (136)

Bir başka deyişle, güvenlik arayışı içerisindeki topluluklar, doğal yaşam döngüsüne sahip, ölümlü bir varlık ve “yapay bir insan” olarak devleti yaratırlar. Ancak önceki devlet geleneklerinin temellendiği tanrısal yasalar da, eğer yeni olanlarla çelişmiyorsa, sözleşmelerin parçası olabilirler. *Leviathan*, güvencesi altındaki sözleşmelerle çelişen tanrı yasalarını çiğneyebilir. Hobbes, her ne kadar bir ejderha gibi betimlese de, özünde insani olduğu

kadar, akılcı ve kurumsal bir varlık da olan *Leviathan*, tabiiyeti altındakilerin tekrar ayrışmamaları için egemenliğin gereği dünyevi önlemlere başvurur. Bazen beşerî bir varlık gibi düşünür ve karar verir.

Hobbes'un siyaset kuramında, doğa yasaları üzerinde yaşam bulmuş olan sözleşmelerden kurulu toplum yasasının uzanımı bir egemen varlık belirleyicidir. Ancak bir yandan da, geçmiş Jean Bodin'e kadar uzanan modern egemenlik tarifini tekrarlayarak, *Leviathan*'ı tüm yasaların ve sözleşmelerin dışındaki istisnai bir alana yerleştirir. Egemen adına karar veren ve icraya dönük yönetsel mevzuatları uygulayan kurumlar, memurlar ya da devletin kişiliğini temsil eden görevliler, kamu yasasına uygun davranmakla yükümlü olsalar da, hesap vermeyen egemenin istisna hallerinde gönderme yaptığı bir başka yasa çerçevesi kenarda bekler; "hâl ve icaba göre şekillenen" bu yasal manzume yürürlükte olmasa da varlığını mutlaka duyurur. Bu görünmez yasa içerisinde şekillenen egemenlik, "devletin ruhudur" (171). Kuvve halindeki bu yasa, egemenin sahip olduğu siyasal aşırılıkların kaynağıdır. *Leviathan*, üzerinde yükseldiği halkı ve toprakları gözetirken, uyrukların uyması gereken kuralları, "toplum yasasına" bağlı kılmak zorunda değildir. Buna dayanarak, örneğin sözleşmeyi bozan ve bu nedenle adaletsizliğe neden olan uyruklarını zorbaca yollardan bastırabilir, mallarına el koyabilir: "Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz." (140)

Hobbes'un öncülü olan Niccolò Machiavelli için de egemen, kamuya ait etik çerçeve ve yasallığa yaslanmak zorunda değildir. Egemenlik, siyaseten tanımsız, istisnai bir alanda temellenir. Eski Yunan siyaset öğretisinin mirası olan, etik ve siyaset uyumu ilk kez Machiavelli tarafından umursanmaz. Sözgelimi, akıl hocalığını yaptığı Prens'e, gerektiğinde uyruklar için yaratılmış yasaların dışında durabilmesini öğütler. Prens, kararlarında, davranışlarında kamu vicdanına bağlı kalmak zorunda değildir. Ama bu durum onun keyfî ve tutarsız davranmasını da gerektirmez. Machiavelli, Prens'e kötü davranabilmeyi veya hileyi öğütler ama "kararsızlık" büyük bir tehlikedir. Prens, her davra-

nışında, özünde edimsel (bu nedenle de yasa-üstü) olan egemen varlığından yükselen akılcı sese kulak vermelidir. Ahlâkdışı ya da yasadışı davranmak da bu akılcılığın parçasıdır. Tek kayıt, belli bir mantığa uygun davranabilmektir: “Prensın küçümsenmesine yol açan şey, değişken, hoppa, kadınsı, ödle, kararsız davranmasıdır” (2010: 107). Egemenin pragmatik davranışları, gerektiğinde “yön değiştirebilmesi”, “sahtekârlığı” veya “kurnazlığı” da bu tutarlılığa ve akılcılığa aykırı değildir. Böyle bir mantığın temel dayanağı, Prens’in uyrukları ve toprakları üzerinde gücünü kalıcı bir şekilde koruyabilmesidir.

İlk olarak Machiavelli ve Hobbes’un dile getirdikleri ve özellikle istisnai durumlarda, yönetsel işleyişin çözüm olamadığı zamanlarda hayata geçen ve egemene ait kararlardan oluşan böyle bir yasa çerçevesinin, kendisinden başka bir dayanağı yoktur. Uyruklarına hesap vermek zorunda olmayan “egemen güç tarafından emredilen her şey (...) gerekçesini o emirde bulur” (Hobbes 2011: 176). Yani egemenin kuvve halindeki “mutlak ve bağımsız yasa koyma gücünün” temeli kendisidir. Bu kararların kaynağı belli topluluk çıkarları, kişiler ya da yasal çerçeveler olursa, o devlet yapısını Hobbes “hatalı” sayar. “İyiye ve kötüye kişilerin karar verdiği” kusurlu bir devlette, “egemen güç toplum yasasına tâbi” olur. “Egemen devlete hayat ve hareket veren kamusal ruh olduğu için, üyeler artık onunla yönetilemezler.” Özellikle istisna koşulları içerisinde, toplumun değişik kesimlerine veya kişilere kulak verdiğinde, egemen yapı zafiyet göstermeye başlar; doğru kararlar alınamaz olur. Egemenin maruz kaldığı çoğulluk içerisinde, “kişisel vicdanların bu çeşitliliğinde, devletin de dikkati dağılır” (249).

İSTİSNA VE KARİZMA: SCHMITT VE WEBER

Carl Schmitt'e göre, istisnai siyasal koşullarda ve onun bir görünümü olarak olağanüstü hal durumlarında, "anayasa metninde bulunan bir boşluktan, çok genel olarak hukukta, hukuk bilimine dayanan hiçbir kavramsal operasyonla doldurulamayacak olan bir boşluk açığa çıkar. Kamu hukuku burada sona erer" (2000: 22). "İstisna", yasal çerçeve içerisinde öngörülemez durumların karşılığıdır. Ancak genel olarak "günlük hayatın koşulları ve ticaretle meşgul olan" hukuk ve siyaset bilimi için, olağanüstü durumlar "şaşıklıkla karşılanır". "Sınıflandırılmayan" bir duruma, belirsizliğe, olaya işaret eden istisna ve olağanüstü hâl, "tekrarlamaktan katılaşmış bir mekanizmanın kabuğunu kırar" ve "gerçek yaşamın koşullarını hatırlatır" (22). Özellikle parlamenter sistemde istisna, mevcut sistemin işleyişini askıya alan bir "üretimsizlikle" eşanlamalı olur. Bu nedenle Schmitt, demokratik, liberal ya da parlamenter düzenlerin, istisna ve olağanüstü durumların siyasetin esasını oluşturduğunu kavramaktan uzak işleyişler olduğunu savunur.

Schmitt, 20. yüzyılda modern demokrasilerin beklenmedik siyasal dönüşümlerini, liberalizme olduğu kadar totalitarizme de fazla zorlanmadan yön değiştirebilmelerini, istisnanın kurucu

varlığına yönelik bir duyarsızlığa ve zafiyete bağlar. Demokratik temelli modern parlamento sisteminin “boş bir aygıt olarak ayakta durduğunu”, demokrasinin belli bir siyasal içeriğinin bulunmadığını ve “boş bir biçim” olarak çok farklı şekillerde doldurulabileceğini dile getirir (2006: 13). Bu nedenle, modern siyaset biçimleri olarak demokrasi, liberalizm ya da parlamenter sistemler, ılımlı ve esnek yapılanmalar gibi görünseler de, istisnaya ve olağanüstü hal koşullarına dayanıksız olmaları nedeniyle “aşırılıklara” da açık olurlar. Schmitt, sözgelimi Faşizm ve Bolşevizm içerisinde de demokrasi nüveleri bulur; diktatörce yöntemler de “demokratik özün ve kuvvetin doğrudan ifadesi olabilirler”. Bu çelişkili görünen ifadeler, liberal birey ve özgürlük bilinciyle, demokratik “türdeşlik”, eşitlik arayışı arasında çözülmeden bırakılmış kökensel sorunlardan ileri gelir. Bu tür tutarsızlık görünüşleri, demokrasiyi siyasal bir biçim değil de içerik saymaktan ileri gelir.

[Modern demokrasiler], sayısız yeni hâkimiyet şekilleri içerse de, sadece kendi değer ve prensiplerini koymaktan yoksun, içi boş sosyal teknik tedbirler sunmak konusunda bir tutarlılık sunar (...) Demokrasinin tutucu ve gerici de olabildiği tespit edildi. Demokrasinin siyasi bir içeriğinin olmadığı, yalnızca örgütlenme şekli olduğu kanıtlanmış oldu. (33, 39)

Demokratik, liberal ya da parlamenter kurumlar içerisinde temel meşguliyetleri, karmaşık ve dağınık toplumları idare etmeye dönük yönetsel yordamlar icat etmek olan siyasetçiler, Schmitt’e göre siyasetin gerçek, kökensel anlamını unuturlar. Max Weber de benzer şekilde fabrikaya benzettiği modern devletin özünde üretime dönük bir örgütlenme biçimi bulur. Siyasetin esasına ilişkin bu unutuşun bir nedeni de, sistemin muhtevasında bulunan ve mevcut düzenin kendi karşısına dönüşmesine engel olamayacak esneklik ve göreceliliktir. Siyasetin bulunması gereken yerde istisnaya açık belirsizlikler, boşluklar bulunduğunda, mevcut düzen her an kendisini inkâr edebilecek bir yönelim içerisinde girebilir. Farklılıklara ve karmaşaya cevap vermek isteyen

demokratik biçimler içerisindeki bu esneklik arayışı nedeniyle, siyasal öğretiler arasındaki karşıtlıklar da silinmeye başlar:

Bir demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist ya da pasifist, mutlakîyetçi ya da liberal, merkezîyetçi ya da yerinden yönetimci, ilerici ya da gerici ya da farklı zamanlarda bunlardan herhangi birisi olabilir. (41)

Schmitt için demokrasiler, içi farklı siyasal taleplerce doldurabilecek bir boşluk sunar. Faşizm ya da Bolşevizm gibi karşıt siyasal yapılanmalar da, bu doldurma eylemindeki fazlalıklara, aşırılıklara işaret eder. Diktatörlük, demokrasinin karşıtı bir işleyiş sayılamaz bu durumda. Çünkü her ikisi de, siyasal boşluklara yönelik farklı dolduruş yordamları ya da aynı kalıba dökülmüş farklı siyasal içerikler gibi anlaşılabilirler. Alman idealizm geleneğinden feyz alarak yazan Schmitt, aynı zamanda Hobbes ve Machiavelli'ye dönerek, siyaseti, hakikatin temsili olmaktan çok yaratılması pratiği olarak tanımlar; bu edimsel hakikatin, icrasından ayrı bir varlığı yoktur. Otorite, kendi hakikatine uygun yasal ve siyasal bir düzen bina eder. Ancak modern siyaset, boş yönetsel aygıtları türlü siyasal muhtevalarla donatmaya dönük teknik bir uzmanlık alanı gibi anlaşılmalıdır. Yani yönetmeye, hikmet-i hükümete ait sorunlar, siyasetin esasına, hakikatine ilişkin sorunların önüne geçer. Devletin kendisi de, karmaşık üretim ve tüketim süreçlerine odaklı çözümler üreten siyaset dışı bir araç konumu edinir.

Devletleri, istisnai koşullarda karar vermek konusunda güçsüz düşüren modern yönetsel ve idari yordamlar, olağanüstü durumlarda siyasal kararların alınmasını zorlaştırır. Schmitt, bu siyasal görünümlü yapıları, modern zamanlara ait “siyasal ilahiyat”ın parçası sayar. Bu ruhu taşıyan siyaset biçimlerinde, istisnai ve olağanüstü durumlar, “mucizeler” gibi anlaşılırlar. Modern siyasal ilahiyatın metafiziği içerisinde, siyasetin dünyayı olağanüstü koşullarda koruyan ve dönüştüren ayrıcalığı kaybolur.¹

¹ Ulus Baker, siyasal ilahiyatın ardında, modern toplumsal ve siyasal düzende, “doğanın ve Tanrı'nın güvencesinin toplumsal-siyasal yaşa-

Karizma ve Bürokrasi

Schmitt'in modern siyasete ve onunla bağdaşık devlet yapısına ait bu kaygılarını Max Weber de paylaşır ve toplumsal ve siyasal alanı yeniden büyüleyecek karizmatik bir egemen varlığın olanakları üzerine düşünür. Ona göre, gücünü geleneklerden ya da mevcut kurumsal yapıdan almayan ve peygamberlere, liderlere, yöneticilere bahşedilmiş özel bir karizma (*Herrschaft, charisma*) türü vardır. Karizma sahipleri, mevcut gelenek ve inançlardan destek alsalar da, toplumsal ve siyasal dönüşümler için gerekli "karizmatik otorite"yi tamamen kendilerine özgü yollardan yaratırlar (2008). Genelde kişiler etrafında yoğunlaşan ve sahip oldukları "aşırılıklarla", mevcut toplumsal ya da siyasal yapıda "istikrarsızlıklar" yaratan karizmatik otorite, çoğu zaman kişisel keyfiliklerin biçim verdiği eylem ve kararların sonucunda ortaya çıkar (Baehr 2008).

Temelde yapısal belirlenimlerin izini süren Durkheim ise, karizmatik ya da egemen varlığın taşıdığı güce, Weber gibi toplumsal anlamda inşa edici ya da kurucu nitelik atfetmez. Karizmatik ya da egemen varlığın, "kişisel doğasınca belirlenen" ve keyfi bir müdahale olarak karizmatik nitelikte bireysel tasarrufların, sadece belirli devlet adamlarının ve "dâhilerin" ayrıcalığı olduğunu yazar. (2010: 108) Durkheim'ın arayışında olduğu yapısal eylem, her zaman bağlayıcı kurallarla, yasallıkla ilişkili olmalıdır. Yapısal düzen, kesin sınırlarıyla tanımlanmış, şahsi olmayan kurallara bağlı yetki ve eylem alanları içerisinde olanaklı olur.

Karizma sahibi kişilik, Schmitt'in dile getirdiği toplumsal ve siyasal boşluklar içerisinde eylemde bulunmak ve kararlar almak durumundaki "egemen varlığın" bir değişkesi gibi anlaşılabilir. Karizma sahibi, hükmünü yitirmiş toplumsal, siyasal ya da yö-

mın ardından çekilmesi" olgusunu bulur. Bu değişimle birlikte, kaynağı ve nesnesi "halk" olan siyaset, "hizmet, nüfusun yardımına koşma pratiği" olarak kurumsal, yönetsel işlevler içerisine hapsedilir. Siyaset bu şekilde, "bir mekân, arazi" üzerinde egemenlik şekli olmaktan çıkıp, "toplum ve bireyler üzerinde" uygulandığında, biyosiyasal boyutlar edinir (2005: 68).

netisel yapılar içerisinde, çoğu zaman dayanaksız kararlar alır; yeni yasa ve egemenlik alanları yaratarak kendisini ve izleyicilerini var eder. Weber, diğer yandan da yeni bir yasallık yaratma gücü taşıyan karizmatik otoriteyi keyfi idareyle, sözgelimi kanun tanımayan bir despotun ya da efendinin durumundan ayırt etme gereği duyar. Despot ya da efendinin eylemlerinde, farklı bir yasallık ya da karizmasını yok etme pahasına yeni bir düzen arayışı, kendi eylem ve güç alanını kısıtlama çabasına rastlanamaz:

[Despot] kendi şahsi keyfine ya da keyifsizliğine göre iyilik ya da kötülük yapmak üzere son derece şahsi davranabilir. İsteddiği gibi davranmakta özgürdür. Davranışlarında herhangi bir ilkeye uyduğunda da, bu ilkeyi yönlendiren şey ya ahlâki saydığı, ya adalet anlayışı, ya da faydacı bir geçiştirme tutumudur. (2008: 56)

Dayanaklarını karizma sahibinin kendisinde bulan eylem ve kararlar, kurumsal ve yapısal düzen edinmeye, kendi gücü hilafına “sıradanlaşmaya”, “rutinleşmeye” açıktır; keyfi görünen, şahsi nitelikli kararlarında, kendisinin temellendirdiği yasallığı güvence altına alabilecek bir düzen arayışını içkin olarak bünyesinde taşır. Oysa tüm eylemlerinde kişisel gücünü yitirme kaygısı belirleyici olan despot, kendisi ve yakın çevresini güvenceye almak için, yarattığı kuralları ve ölçüleri yok sayabilir; sıklıkla şiddete başvurur. Diğer yandan, sıradanlaşıp, toplumsal ve siyasal bir yapıya dönüştüğünde, karizmatik otoritenin keyfi ve şahsi niteliği son bulur; ortaya çıkan yeni yasal ve yapısal koşullar, eylem ve kararların temel ölçüsü olur (Weber 1968).

Genelde bürokrasi ve akılcı toplumsal yapılar üzerine düşünen Weber, karizmatik otorite gibi bir başlıkla, toplumda yapısal olmayanın varlığına ait bir parantez açarken, hep eleştirdiği “keyfiliğe de kapı açar” Keyfilik, buraya kadar tarif etmeye çalıştığımız gibi, yapısal toplumbilim kuramları içerisinde tanımlanamayacak eylem, olgu ya da kavramların karşılığıdır. Toplumsal varlık, yapısal bir kararlılığa erişmek için, hem topluluklardan hem de bireylerden kaynaklanabilecek keyfilik türlerini yok etmelidir. Örneğin Weber’in temel konu başlıkları olan, bürokrasi

ve kurumlar, her türden keyfiliğin ve aşırılığın engellenmesine yönelik araçlardır. Toplumun bireye ya da bireyin topluma dönük keyfî eylemlerini, özellikle de şiddet biçimlerini engellemek, bürokratik aygıtın ve devletin diğer memuriyet alanlarının temel işlevi sayılabilir. Bürokrasi, keyfî ve akılcı olmayan şahsi eylemleri, hem egemen hem de uyruklar düzeyinde kısıtlayan, düzenleyen, denetim altında tutabilen işlevler bütünüdür. Bürokrasi, akılcı, ussal ya da rasyonel bireyleri yaratmak adına, sınırlar koyan, etkili denetimi, “hesaplanabilirliği” sağlayan usullerin barındığı bir alandır.

“Rasyonellik”, geçmişte “tüm eylem yönelimlerini kendi arasında paylaşan”, karizmatik ve geleneksel otoritenin sonunu da ilân etmek anlamını taşır. Ussal idare biçimleri, geleneksel ya da karizmatik otoritenin tekrar açığa çıkmasına engel olmaya dönük bir istikrar arayışının da sonucudur. Geleneksel bağlardan ya da keyfî ve şahsi tarafları olan karizmatik güçlerden bağımsız, gücünü yasa ve sözleşmelerden alan bir yapı arayışı, bürokrasinin ve yönetsel kurumların inşa felsefesini tanımlar. Bu araçsal işleyiş, akılcı olmayan eylem ve kararların kaynağı bir geleneğin yok edilmesi ya da karizmanın sıradanlaşmasıyla olanaklı olabilir. Bu ussal işleyişin, Weber’in biçimsel olarak özdeş saydığı kapitalist veya sosyalist düzenler içerisinde açığa çıkması da ayırt edici önemde değildir.

Weber, gerçek toplumu, keyfiliği ve şahsiliği, “duygusallığa dayalı topluluk ilişkilerini” bastırabilecek akılcı yapılar bütünü gibi tarif eder. Ancak diğer yandan da toplumu olanaklı kılan işlevlerin, bürokratik gözetim ve denetimin, ussal kurumsal işleyişlerin kökeninde, akılcı davranmaktan uzaklaşabilen, şahsi kararlar alabilen, keyfî eylemlerde bulunmaktan çekinmeyen karizmatik bir egemenin varlığını dillendirir. Konumu ya da şahsı gereği karizmaya sahip bir otoritenin veya egemenin kararları, “keyfî olarak gerçekleştirdiği faaliyetlerden doğup daha sonra geleneksel kalıba dönüşen etkinlik alanları”, bürokrasi ve kurumsal işleyişleri temellendirir. Bürokrasi, bir başka deyişle, karizmanın kendi etkin varlığını yok etmesinin sonucudur. Karizma, kendi egemen varlığını, taşıdığı keyfiliği ve şahsiliği bürokratik

kurumsallığa dönüştürmeden kalır; sıradanlaşamazsa, kurduğu geçici düzeni de tehdit etmeye başlar ve despotlaşır. Karizmanın bu şekilde er ya da geç sıradanlaşması, sadece kurumsal düzen veya bürokratik işleyiş için değil, “günlük hayatta da sürekli aktif güçlerden birisidir.” Weber, “akıl dışı unsurlardan” uzak bireylerden kurulu bir topluma hâkim tavrı, “biçimsel bir gayrişahsilik anlayışının egemenliği” olarak tanımlar:

‘Sine ira et studio’ yani kin ve güçlü duygular olmadan, dolayısıyla aynı zamanda sevgisiz ve tutkusuz bir tavrın hâkimiyetidir. Hâkim normlar, şahsi kaygılardan bağımsız olarak, doğrulukla görevini yapma anlayışıdır. (2008: 53, 90)

Karar ve Egemenlik

Carl Schmitt, modern siyasal ilahiyatın da bir görünümü olarak, böylesi bir karizmatik otoritenin geri çekildiği, olağanüstü durumlara karşı bağımsızlığını yitirmiş, istisnai koşullarda varlığını duyuran bir egemenin varlığından yoksun, “karardan kaçınan”, “gerçek bir karar yerine, olgusal olanın normatif gücüne tutunan” modern zaman siyasetini betimler (2000: 11). Demokratik yasal ve yönetsel yapının, “cesaretle” kararlar alabilen bu egemen varlığı “bertaraf etmeye” yönelik olduğunu dile getirir. Bu yasalığı askıya alabilen, ilga edebilen egemenin kişisel ve kurumsal varlığını yok etmek, özellikle “müzakereci” parlamenter sistemin temel görevi olur. Devlet kurumları arasındaki yetki paylaşımı ve güçler dengesi, siyasal nitelikli kararların alınmasını zorlaştırır. “Hukuk devleti”, egemenin kişisel ya da kurumsal varlığını yok etmeye dönük uygulamalardan oluşur. Devletin esası olması beklenen hukuk, *ultima ratio* olarak siyasetin arka planını oluşturur. Bu durumda devlete düşen, “hukuk idesini tespitle görevli” bir araç olmaktan fazlasını içermez. İstisnai koşullara yönelik hukuk-dışı kararlara açık kapı bırakan bir siyaseti, otoriter devletin kalıntısı sayan bu anlayış içerisinde, egemenlik olmadan, karşılıklı kurumsal denetimler, yönetsel yaklaşımlarla “ayakta durabilen” bir düzen inşa etme arayışı öne çıkar. Schmitt, böyle bir düzende “yöneten ve yönetilen”, “emreden ve itaat eden”

arasındaki farkın belirsizleşmesini siyaseten mahsurlu sayar. Egemenin kişisel ya da kurumsal varlığını silmeye yönelik bir devlet aklı (*raison d'état*) ya da *hikmet-i hükümet* anlayışı ortaya çıkar. Meclis ya da kurumlar bünyesindeki hizmete dönük işleyiş içerisinde, egemenin görünür varlığına ait ve siyasal yapıda “dengesizliklere” neden olabilecek tüm keyfilik kaynakları yok edilir.

Buna göre, idari ve hukuksal sorunların çözümüne dönük modern siyasetin amacı, devleti ve kurumları sağlamlaştırarak, istisna ve olağanüstü durumlara karşı “dengeli bir teşkilatlanma” yaratabilmektir. Parlamentonun varlığı da bu amaca hizmet eder. Siyaseten yapılaşmanın sonucu idari bir denge bulunmadığında, “iktidar yoğunlaşması” yaşanır. Modern siyasal yaklaşımlar içerisinde, bu aşırılık biçimini engellemek için “kuvvetler ayrılığı” gibi uygulamalar ya da siyaseti zorlaştıran kamusalılık biçimleri yaşam bulur. Siyaset ve hukuk özdeşliğini sağlamak adına, yasayı yapanın onu uygulayamaması, egemen konumdan uzaklaştırılması gibi engeller ortaya çıkar. Bu durumda siyaset, “anayasal ve keyfî hükümet arasındaki zıtlık” fikri arasındaki salınımda karşılığını bulur. Hukuksal ve idari güvencelerine kavuşmuş olan siyaset, keyfiliğe, yasal boşluklara, istisnalara ve karar almayı zorunlu kılan olağanüstü koşullara karşı da korunmuş olur. “Hukuki ve idari önlemler” nedeniyle, siyasetin ayrılmaz bileşeni olan “savaşçı eylem” yok olur. Siyaset böyle eylemlere güç verebilecek “efsanelerden yoksun” kalır (66).

Schmitt, olağanüstü durumlarda ortaya çıkan, siyasal ya da hukuksal boşlukları aldığı kararlarla dolduran egemen varlık kavrayışına karşı gelen ve “kişisel olan her şeyin devlet kuramından uzaklaşması gerektiğini” savunan Hugo Krabbe, Hans Kelsen gibi kuramcıları eleştirir. Onların “her türlü keyfiliğin reddine” dayanan hukuk ve devlet nazariyesinde, siyasetin faili, öznesi ve nesnesi, isimsiz ve sıfatsız olmalıdır. “Kişilik tasavvurlarını monarşinin tarihsel artçı etkileri” sayıldığı bu gibi düşüncelerde, kişisel ve dolayısıyla keyfilik tehlikesi taşıyan unsurların “hukuk ve devlet kuramına sızması” yasa-dışı bir devlet mevcudiyetini işaret eder (2000: 35). Buna karşılık Schmitt, gerçek siyasal

kararlar alan egemenin beşerî bir varlık olmadığını dile getirir. Egemen, mevcut hukuksal ve idari düzenin dışını işaret eden ve istisna koşullarında karar almaktan çekinmeyen, Weber'in karizmatik otorite olarak tanımladığı güce sahip herhangi bir varlıktır. Egemenin aldığı karar, "kendini haklı çıkarmayan, yani hiçlikten yaratılmış bir karardır"; kaynağı egemenin keyfîliği, çıkarları ya da kişisel gücünü koruma kaygısının ötesindedir. Karar, "hukuki şekil"den farklı olarak, "aşkın şeklin *a priori* boşluğuna" sahiptir. Oysa hukuki şekil, gene başka hukuksal çıkarımların değişkesi ya da türevidir. "Kendini haklı çıkarmayan, hiçlikten yaratılmış mutlak bir karar", istisna ya da siyasal boşluk, belirsizlik içerisinde "kendi kendinden doğar". Çünkü istisna koşulları, "mevzu hukukta öngörülemeyen", sınıflandırılmayan, üzerinde tartışılmayan bir siyaset alanına gönderme yapar (14, 68, 69).

Gerçek siyasal kararlar almak konusunda önemli bir başka engel de, özellikle kentsoylu bir alışkanlık olarak "müzakere" ve "ortak akıl" arayışıdır. Her koşulda tartışabilmek, istisnaları ve olağanüstü durumları örtbas eden müzakere yatkınlığı, en etkili karşı-siyasal araçlardan birisi olur. Özellikle bu tartışma karşılıklı ve süregelen olduğunda, taraflar birbirlerini ara vermeden gözler ve karşıdakinin kendi ufkunda, eriminde kalmasını sağlarlar. İçeriği boş da olsa böyle siyasal görünümlü atışmalar, özünde karşılıklı bir denetimdir:

Kamusal müzakereye özgürlük tanınması ve özellikle basın özgürlüğü, siyasi keyfîliğe karşı en etkin korunmayı sağlar; 'controlling power' (kontrol eden güç) gerçek anlamda 'check the arbitrary power'dır (keyfî güç denetimi). İktidarın kontrol edilmesi, keyfileşmesini engeller. (2006: 60)

Schmitt'in "tartışan sınıf" olarak nitelediği kentsoylu siyasetçiler, gerçek kararlardan uzak dururlarken, kamuoyunu, kamu vicdanını gerekçe gösterip, çoğulculuk ve görecelik içerisinde oyalanırlar. Ancak bu bitimsiz oyalanma ve tartışma arayışı siyaseten faydasızdır: "Her tür siyasi faaliyeti, gerek basında gerekse parlamentoda, konuşma düzlemine aktaran bir sınıf, sosyal çatışmalar çağıyla başa çıkamaz." (2000: 62)

Özellikle liberalizmin özünde bitimsiz bir “pazarlık” arayışı bulan Schmitt, uzlaşmak yerine, her zaman şiddeti göze alabilmeyi savunur. “Şiddet yerine müzakereyi” seçen, her koşulda uzlaşma ve tartışmayı arayan, siyaseten “söyleyecek sözü olmayan” liberal tavrı “lakayt” olarak niteler. Oysa onun çok iyi bilinen “dost ve düşman” ikiliğinde olduğu gibi siyaset, uzlaşma üzerine kurulamaz. Bu nedenle, “özgür nitelikli bir devlet”, gündelik yaşamdaki gibi “zayıf uzlaşmalar” değil, “sıkı davalar” üzerinde inşa edilmelidir (2006: 21, 27).

BOŞLUKLARA KARŞI BİYOSİYASET: GIORGIO AGAMBEN

Giorgio Agamben, Carl Schmitt ve Hans Kelsen'in hukuk ve siyaset kuramlarını karşıt yaklaşımlar gibi ele alır. Kelsen'e göre, hukuk sınırları dışında kalan ne varsa siyaseten tanımsızdır. Schmitt içinse siyasal yasallığın kaynağı, bu dışarısı ile ilgili söz söylemeye imkân veren, yazıya geçmemiş bir töre ya da *nomos*'tur. Bu törel kayıtları, mevcut hukuksal manzumeye aldığı kararlar yoluyla dâhil edebilen egemen, sadece kendi hukuk düzenine bağlayabildiği varlıklara, içeri alabildiklerine hükmedebilir. Hukuksal alanı genişletme olanağı sunan ve dışarıda bulunana da yer açan *nomos*, güncel yasa üzerinde belirleyicidir. Çünkü istisnaya ve dolayısıyla karara yer bırakan *nomos* içeri alındığında, dışarıda duran "kararlaştırılamayan" varlıklar da egemenin uyrukları olur, tabiiyeti altına girerler.¹ Buna göre, dışarıdakini içeri alıp "türdeş" kılmak ve hükmü altına almak iste-

¹ Azra Erhat'a göre "namus" sözcüğü *nomos*'tan gelir. Yerel ve yazılı olmayan bir yasa çerçevesi gibi anlaşılabilir olan namus, genellikle kadınların gözetimi ve denetimine ait bir töre gibi anlaşılabilir. Antik Yunan kültüründe, herkesin tâbi olduğu temel hukuksal öğretilerdir. Bu tartışma için bkz. Erhat, Azra (1999). *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi.

yen egemen, istisna koşullarında mevcut düzeni ve hukuku askıya alır. Çoğunlukla şiddet içeren eylemleriyle, *nomos*'la hukuku yeniden birbirine eklemler, dışarısı ve içerisi arasındaki hukuksal boşluğu doldurur.

Agamben ise siyasetin, tam da hayat ve hukuk arasındaki geçişimde, Schmitt ve Kelsen'in üzerinde uzlaşamadığı istisnai alan üzerinde gerçekleştiğini dile getirir. Siyasetin kökensel alanı, içeriyle dışarının belirsizce iç içe geçtiği aralıktadır. Bu aralığa hükmeden egemen varlık, kendi keyfince içeridekini dışarı çıkarıp, dışarıdakini içeri alabilir. Egemenin kararların şekillendiği bu yer, hayatın hukuka karışmak üzere olduğu biyosiyasal ara bölgeler ya da "eşik"lerdir:

Egemenin kararı, dışarı ile içeri, dışlama ve işleme, *nomos* ve *physis* arasındaki bu belirsizlik eşiğini belirliyor ve bu eşiği zaman zaman yeniliyor. Hayat, bu eşikte, ta en başından beri hukuken istisnai olan bir şeydir. Egemenin kararı, kararlaştırılamayanın konumlandırılmasıdır. (41)

Gerçek siyasal karar, temelsiz, dayanaksız ve keyfî doğasını saklarken, hayat ve hukuk arasındaki boşluğu kapatır; istisnai olan ile genel olan arasında bağ kurar. Schmitt için, şiddet yoluyla kurulan bu bağ, istisnanın yok edilmesi ya da "dışarının ele geçirilmesi"dir. Egemenin aldığı kararlar, olağanüstü durumun neden olduğu siyasal ya da hukuksal boşluğu geçici bir süre için doldurur. Agamben, Schmitt'in bu yaklaşımını gerçekçi bulsa da, hayat ve hukuk arasındaki boşluğun aşırı şiddet kullanılarak doldurulmasına kapı araladığını düşünür. Bunun nedeni de, Schmitt'in mevcut hukuksal düzen, yasallık ya da anayasal çerçevenin üzerinden atlayarak, hayata ait egemen *nomos*'u şiddet kullanmaktan çekinmeden hukuksal olanla birleştirme kararlılığıdır. Bu şekilde, anayasanın ötesine geçebilen, hesap verecek kimsesi olmayan bir egemen resmi çizer.²

² Nazi devletinin siyaset ve hukuk kuramcısı olarak da etkinlik gösterdiği düşünüldüğünde, Schmitt'in bu öğretisinin taşıdığı şiddet vurgusu daha da anlaşılır olur.

Agamben'e göre, egemenin kararları anayasa metni üzerinde kurucu, yapılandırıcı bir "anayasama gücü" (*constituting power*) taşısa da, bu hükmün hayata geçirilmesi her zaman açık şiddet yoluyla gerçekleşmez. Bu güç, siyaseti ve yasaları, aldığı kararların yardımıyla yapılandıran egemenin keyfi şiddetten uzak durmasını sağlar. Bu karar, anayasal işleyişin ve yasama yordamlarının üstünde ve karşısında olamaz.³ Egemen, her zaman anayasama gücünün sorumluluğu ve sınırları içerisinde, mevcut yasayı ve *nomos*'u hesaba katarak kararlar alabilir. Dolayısıyla bu tür bir karar, hem anayasama gücünün kaynağı hem de sonucu olarak ortaya çıkar.

Egemenin siyasal ve hukuksal boşlukları doldurmaya, istisnai olanı yönetmeye dönük girişimlerinde ölçü ve sınırlar vardır. Kendisi de bir anayasama öznesi olarak, "ufuk açan bir seçim ve karar edimi" ortaya koysa da, istisnai olanın "potansiyelini" edimsel olana, cari anayasal manzumeye eklemlerken ya da olumsal olanı zorunlu olana dönüştürürken, anayasamaya ait ölçüleri gözetmelidir. Bu güç, istisna durumunda hukuksal boşluk içerisinde kalan egemen için yol gösterici olan, keyfi kararların alınmasına engel temel ölçü olur.

Toplumsal Bedenler

Şiddetin niteliği konusunda uzlaşmasalar da, Agamben'in siyaset kuramında egemenin konumu, Schmitt için olduğu gibi, istisnaların varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Agamben, egemenin "hukuk-dışı" mahiyetini dile getirirken, bir yandan da siyasetin istisnalar, belirsizlikler içerisinde biçim bulan failleri ve siyasal eylemin olanakları üzerinde durur. Yapıtlarında sıkça dile gelen ve boşlukla eşanlamlı/eşbiçimli sayılabilecek olan "istisna", "belirsizlik mıntıkası", "eşik", "ara bölge" gibi tanımlar, siyasal yapının inşasına ait temel kavramlar olurlar. Özellikle Batı kökenli siyasetin şekil bulduğu istisnai ara alanları anlamaya çalışırken,

³ Anayasama gücünün kaynağı, Schmitt için akıldır; Agamben, akıldışının da bu ölçüye dâhil olduğunu dile getirir; Habermas, tartışma ve iletişimi de bu kaynaklar arasında sayar.

sadece Hobbes ya da Schmitt'i değil, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Georges Bataille ve Michel Foucault'nun çalışmalarını da yeniden okur ve bu sırada belirlediği eksikleri işaretler. Ona göre, siyasetin yapılaştığı (dolayısıyla yeniden tanımsızlaşmaya da açık olduğu) istisnai alan, Arendt, Heidegger ve Foucault tarafından sezgisel olarak doğru şekilde belirlenmiş olsa da, yeterince tanımlanmadan bırakılmıştır. Bataille ise, bu alana ilişkin daha çok poetik bir sunum gerçekleştirir. Agamben'in, muhtevasını olmasa da, yaklaşımını ödünç aldığı Schmitt, siyasetin biçim bulunduğu bu ara uzama ilişkin önemli bir yapıt ortaya koyar.

Schmitt'in tarif ettiği ölçü ve keyfiyette olmasa da, cari hukuk yapısını askıya almakla olanaklı olan siyasetin inşa zemininde farklı şiddet biçimleri yer alır. Böyle bir şiddeti, özellikle dışarıya çıkarılan ya da siyaset alanından uzaklaştıran varlıklar tecrübe ederler. Bu nedenle modern siyasetin "matrisi" veya arketipik modeli, sıkça söylenegeldiği gibi Antik Yunan *agora*'sı değil, yakın zamanlı toplama kamplarıdır. Agorada yaşam bulan siyasetin biyosiyasal niteliği belirsiz olduğundan, Batı siyaseti için tam bir örnekçe oluşturmaz. Doğal yaşama ait konuların ve sorunların *polis* alanına dâhil olmasının "bozulma" işareti sayıldığı Antik Yunan için siyaset, kanaat bildirmekle doğrudan ilişkili bir eylemdir. Yurttaşlar, agorada sesleriyle değil sözleriyle yer tutarlar. Konuşan ve ses çıkaran (*phone*) canlılardan, *polis*'te iyi bir yurttaş olabilmeleri için, doğru ve ölçülü sözel manzumeler içerisinde ya da "*logos*'ta kendi seslerini bastırmaları", fonetik yetilerini siyasal değeri olan sözlere tercüme etmeleri beklenir. Yani yurttaşların çıkardığı doğal seslerin, siyasetin soyut ve bedensiz başka sesleri altında duyulmaması gereklidir. Siyaset, canlı varlığın *logos*'la ya da sesin ölçülü sözle bulunduğu yerde ifadesini bulur. *Polis* siyasetine ait *logos*, ses çıkaran, kanaat sahibi herkesi ortak bir ölçüye çağırarak, yurttaşların istediği gibi ses çıkarmasının önüne geçer ve "aşırılığın denetimini" sağlar.

Agamben'e göre Batılı siyasetin kökenlerindeki biyosiyasal yönelim, sofistlerin insana ait "doğal durumu", siyasi anlamda öncelikli saymalarıyla başlar. Antik Yunan'da bu yön değişimiyle birlikte, siyasetin özne ve nesnesi, sesini *polis* düzeni için bastıra-

bilen yurttaş ya da *polites* değil, “beden sahibi” kişi ya da *corpus* olur. “İki taraflı bir varlık olan” *corpus*, biraraya geldiklerinde, Hobbes’un *Leviathan*’ına hayat veren “toplumsal beden”le eşanlamlıdır. Önceki bölümde de tarif edildiği gibi *Leviathan*, kendi güvencesi altındaki sözleşmelere imza atan uyrukların toplumsal bedenlerinden kurulu bir varlığın eğretilmesi, soyutlaması gibi anlaşılabilir. Onun gözetimi ve güvencesi altındaki sözleşmelerin öznesi olan *corpus*’un, bedensel, “hayvana benzer” tarafı egemen iktidara ya da *Leviathan*’a boyun eğen bir uyruk olurken, insana yakın tarafı “bireysel özgürlüklerin taşıyıcısı” olur. Buna göre “insan sadece doğal bir beden değil, aynı zamanda şehre ait, yani güya siyasal parçayı oluşturan bir bedene de sahiptir” (Hobbes’tan alıntılanan Agamben 2001: 165). *Corpus* bu anlamda, Foucault’nun kavramlarıyla dile getirildiğinde, biyosiyasal uygulamalar ve benlik teknolojileri arasındaki “metruk alan”da şekillenen toplumsal bünye olarak nitelenebilir.

Malzemesi doğal yaşam ve toplumsal bedenler olan biyosiyasetin iki temel ilgisi vardır: Kimlerin ya da nelerin dışarıya çıkarılacağı ve dışarıda kalmış olanların yaratması muhtemel istisnalara dönük kararların alınması. Agamben’in “yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı” saydığı toplama kamplarındaki “muğlâk” ya da belirli aidiyetlere sahip olmayanlar bu şekilde, hukuksal olarak tanımlanmamış “boş bir alan” içerisine kapatılırlar (217). Kamplar, egemenin tarafında olanlar için sınırsız bir keyfilik, hukuksal serbestliğin hüküm sürdüğü mekânlar olurken, dışarıda ya da ara yerde kalanlar için “mutlak yasaklama” ya da “saf hukuk alanına” dönüşürler. Dışarı çıkarılanın içeri kapatıldığı ara yerler olarak kamplar, basitçe hukuksuzluğun değil, aksine hayatın tümüyle hukuka indirgendiği yaşam alanlarıdır. Keyfilik, zorunluluk ve aşırılıkların benzersiz şekilde yan yana durduğu toplama kampları, biyosiyasal yapıların ulaştığı nihai mimariyi cisimleştirirler.

Toplama kamplarındaki keyfi görünen vahşetin, insanlık dışı uygulamaların yanında, belirli bir siyaset kavrayışına içkin yapısal şiddet de vardır. Aynı zamanda olağanüstü hal mekânları da olan kamplarda, kamu bünyesinde yer bulamayan veya mülteciler

gibi, ulusal bağlantılar içerisinde yeri belli olmayanlar, bir yandan dışlanırken diğer yandan da biyosiyasetin ara mekânlarına kapatılırlar. Hukuk ve gerçeğin “geçirgen” şekilde yan yana geldiği bu kamplarda açılan hukuksal alanda, yasanın icrası ile ihlâlini birbirinden ayırmak da imkânsızlaşır. Üstelik sadece soykırımların yaşandığı kamplar değil, günümüzde mülteci kampları da böylesi istisnai metruk alanları örneklerler. Sözgelimi havaalanlarında bekleme yerleri de yurttaşlığın –ve insan oluşun– askıya alındığı mekânlardır. Bu ve benzeri yerlerde mülteciler, yasa ve şiddetin birbirine düğümlendiği hukuksal olarak boş alanlara terk edilirler.

Agamben, siyasal belirsizlikler veya istisnalar taşıyan “metruk mıntıkayı” tarif ederken, belli aktörler, eylemler ve olgularla doldurulan bir boşluğu betimler. Bu boşluğu çevreleyen varlıkları ya da olguları farklı bağlamlar içerisinde sıralar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ikilikler şöyle konumlanırlar: Hayat ve hukuk, ev ve kent, şiddet ve hukuk, hayvan ve insan, insan olmayan ve insan, “çıplak insan” ve “kutsal insan”, beden ve benlik, biyosiyaset ve benlik teknolojileri, *physis* ve *nomos*, *zoë* ve *bios*, dışarısı ve içerisi, *homo sacer* ve egemen, potansiyel ve edimsel, olabilirlik ve gerçeklik, özgürlük ve bağımlılık, gerçek ve hukuk, şiddet ve hukuk, *nomos* ve hukuk. Siyasetin dışarısını ve içerisini niteleyen bu kavram ya da olgu çiftleri, istisnai boşlukların, ara yerlerin de sınırlarını çizerler. Siyasal kararın şekillendiği “aşırılıkları” birbirinden ayıran bu boşluklar, siyaset için verimli bir kalıp, arketipik bir uzam gibi de işlev görürler. Siyaset ve hukuk, bu kavram ikilikleri arasındaki çatışmaların, gerilimlerin veya diyalektiğin sonucu gibi anlaşılabilir. Yerleştiği bağlam içerisindeki aşırılıkları imleyen bu kavramlar olgu halini aldıklarında ya da egemen bir varlık tarafından belirsizlik uzamına dâhil edildiklerinde, siyasal karar da hayata geçirilmiş olur. Karşı karşıya gelen aşırılık biçimlerinin sonucu olan kararlar, demokratik, ılımlı, uzlaşmaya açık ve hattâ insani nitelikte de olabilir. Schmitt için bu karşılaşmalar temelde “dost ve düşman” arasındaki savaşım olsalar da, Agamben, istisnai uzamda olağanüstü durumların sonucu olan karşılaşmaların çok farklı şekiller alabileceğini ortaya koyar.

Boşluk, Schmitt için olduğu gibi, her zaman şiddetin hüküm sürdüğü bir savaş meydanıyla eşanlamlı sayılmaz. Ancak toptan bir savaş hali olmasa da, (biyo)siyasetin temeli bu boşluklarda cereyan eden farklı şiddet biçimlerini bulmak olanaklıdır.

Antropolojik Makine

İstisnai boşlukları çevreleyen aşırılıklar içerisinde, özellikle biyo-siyasetin nesnesi “siyasal insan”ın ortaya çıkışında, “hayvan ve insan” ikiliği arasındaki çatışmanın, Agamben’e göre kökensel önemi vardır. “İnsan doğası”, iki aşırılık biçimi olarak hayvanlık ve insanlık konumları arasında şekillenir. Siyasî insan, ‘salt bedensel varlık’ ile ‘ruhsal bir soyutlama’ arasında bir yerlerde mevcudiyet kazanır. Agamben, bu şekilde bir tür “insanlık” yaratan düzeneğe “antropolojik makine” adını verir. Bu makine, modern siyasetin başlangıcı sayılabilecek olan 17. yüzyıldan başlayarak gündelik yaşama etkin biçimde dâhil olur. Siyasetin nesnesi olarak “halkın yaşamı”, bu makinenin işlemesi için gerekli “biyogücü” sağlar (2008: 24). Sadece siyaset değil, Batılı sosyal bilimler de, ruhsal nitelikler ve bedensel-maddesel doğa arasında kurulan bu farktan beslenir:

Bizim kültürümüzde insan hep beden ile ruhun, bir canlı ile bir *logos*’un, doğal (ya da hayvani) bir öge ile olağanüstü, toplumsal ya da ilahî bir ögenin eklemi ve birleşimi olarak düşünülmüştür. (24)

Antropolojik makine, doğal olandan ruhsal olana geçişin tecrübe edildiği “eşikte” işler. Bu iki yönlü geçişimde, insandaki hayvanlığı ya da ruh taşıyan bir varlığı nesneleştiren bu makine, siyaset için uygun “bedene ve benliğe” sahip uyrukların yaratılmasını sağlar. Makine, bir yandan nesnesi olan uyruklardaki farklılıkları işleyerek, diğer yandan da benzer veya ortak tarafları işaretleyerek çalışır. Agamben, bu iki ayrı işlevi, “kapsama” ve “dışlama” olarak sınıflandırır. Ancak bu soyut makine hiçbir zaman sorunsuz çalışmaz: “Makine, bir nevi istisna hali üretir.” (42)

Agamben’in bu siyasal yapıyı betimlerken yaklaşımını ödünç aldığı ve benzeri bir makinesel düzeneği dile getirmiş olan Fou-

cault, yukarıda ilgili bölümde de detaylı olarak tarif edildiği gibi, iki soyut makinenin karşıt görünen iki ayrı işlevini tanımlar. Ancak bu makineler arasındaki rabıtayı ikna edici şekilde ortaya koyamaz. Beşerî bir bünyede, iki farklı makinenin verimi olan doğal ve ruhsal niteliklerin iç içe geçtiği istisnai ara yerde cereyan eden olguları tanımlamadan bırakır. Foucault için, biyosiyasal uygulamalar yoluyla ‘insandaki hayvan’ nesneleşirken, benlik teknolojileri ya da “anatomo politika” adını verdiği kişisel gelişim öğretilerinin yardımıyla da ‘hayvandaki insan’ yaşam bulur. Ancak bu iki aşırı konum dışında, kapsama ve dışlama işlevlerine sığmayan, insanın belirsiz bir varlık olarak kaldığı istisnai ara konumlar da vardır.

Agamben, insandaki bu istisnai varlık konumunu, “kutsal insan” ve “çıplak insan” farklarıyla anlaşılır kılmaya çalışır. Kapsanmayan ve dışlanmayan, insanlığı belli olmayan bu gibi canlılar, ara bölgede, yasadışı bir alana terk edilirler. Roma hukukundan ödünç alınan bir kavram olarak “kutsal insan” (*homo sacer*), “öldürülmesi suç kabul edilmeyen” bir canlıdır.⁴ Bir uyruk ya da yurttaş olarak kabul görmeyen “çıplak insan” ise, temel haklarından mahrum olduğundan, benzer şekilde yasanın, adaletin olmadığı olağanüstü durum alanına terk edilir. Toplama kamplarına kapatılmış olanlar çıplak insanı örneklerler. “Eşik”te bulundukları için “mağdur olan” kutsal ya da çıplak insanın içerisinde yer aldığı olağanüstü koşullara ait boşlukları doldurabilecek olan, yasanın hem içerisinde hem de dışarısında yer alabilen egemen bir varlığın kararlarıdır. Egemenlik, kimin ya da neyin kutsal ya da çıplak olduğuna karar verenin konumudur bir bakıma.

Modern yaşam ve siyaset için uyumlu uyruklar, yurttaşlar ya da bireyler üretme amaçlı antropolojik makine, insanlık konumunu, kararsız ve yeniden tanımlanmaya açık bir “aksiyom” haline getirir. Makine çalıştıkça, doğası hayvanla insan arasında yer değiştiren, arada istisnalara maruz kalıp, çıplak ya da kutsal

⁴ *Sacer* sözcüğü Latince, yasaklı ve özgür, “kutsal ve lânetli” olmak, başkasının merhametine terk edilmiş olmak gibi anlamları birarada taşır.

bir varlık konumu edinebilen insanlık kavramı, siyaset için tekrar tekrar tanımlanabilen, içeriği farklı muhtevalarla doldurulabilen boş bir gösteren olur. İnsan ve hayvan arasında “algılanamaz geçişler” aracılığıyla insanlık, “askıda bir varoluş” konumu edinir; sayısız şekillerde tanımlanabilecek bir kullanışlılığa ve esnekliğe kavuşur. İçeriği egemenin kökensel keyfine göre doldurulup boşaltılabilir.

Bu makinenin üretimi olan hayvanlar ve insanlar arasındaki farkın, doğal, biyolojik, genetik, anatomik ya da fizyolojik temelleri belirleyici değildir. Sözgelimi hayvan ve bitkileri sınıflandıran Carl Linneaus, insanı *antropomorpha* (insan benzeri hayvan) olarak sınıflandırır. Antropolojik makineye ait “eksiltme” ve “eklemlleme” işlevleri sonucunda, insan varlığı her makinesel çevrimde yeniden tanımlanır. Doğal bir varlık sayılan hayvanın özgürlüğü, başıboşluğu ve sahip olduğu “açıklık”, eklemlleme işleviyle yeniden düzenlenir. Kendisi de özünde bir hayvan olan insana, siyaseten uygun bir özne yaratabilmek adına işe yarar yeni şekiller verilir. Hayvandan insana doğru geçişler, egemen bir siyasetin hükmü altında çalışan ve “her defasında insan ve hayvana dair kararlar veren ve *humanitas* üretmiş olan antropolojik makine”, insan ve hayvan arasındaki “kesinti ve eklemlleme” noktalarını, sınırlarını yeniden çizer (80). Bu makine temelde, “özgür ve boş bir alan” içerisinde “açıklıkta” varolan hayvan varoluşundan insanı yalıtma, yaratma işine koşulmuştur. İnsanlık, bu makine açık ve boş bir uzamda, bir egemenin gözetimi altında çalıştıkça ortaya çıkan siyasal değerlerle uygun kararların sonucunda biçimlenir. Makine, siyasal insana şekil verdikçe, hayvanlarla beraber, çıplak ve kutsal insanı da yan ürünleri gibi yaratır:

[Antropolojik makine] belli bir kayıtsızlık alanı kurarak işleyebilir sadece. Her istisnai alan gibi bu alan da aslında tam anlamıyla boştur ve gelmesi gereken gerçekten insani olan, her zaman yeniden yerleştirilen ve yerleri değiştirilen kesinti ve eklemlenmelerin sürekli olarak güncellendiği bir karar alanıdır sadece. Bu şekilde elde edilecek olan her halükârda ne bir hayvan ne de bir insan hayatı, sadece ve sadece kendin-

den ayrılmış ve dışlanmış bir hayat, sadece bir *nuda vitalis*'tir (çıplak hayat). (43)

Biyosiyasal Ara Yer

Agamben, parlamenter demokrasilerin sahip oldukları esneklik nedeniyle, farklı siyasal biçimler almaya yatkın oldukları konusunda Schmitt ile hemfikirdir. Bu şekilde beklenmedik değişimlere açıklık, modern siyasetin biyosiyasal kökenleriyle ilişkilidir:

XX. yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de gene ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşanmadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerin *siyasal alanın* belirleyici olgusu haline gelmesidir. (2001: 161)

Belli bir toprak parçasının idaresine yönelik modern-öncesi egemenlik biçimlerinden farklı olarak biyosiyasetin nesnesi, yeni şekiller almaya açık bir nüfus olur. Biyosiyaset alanında, “serbest ve hukuksal olarak boş mekânda, egemen iktidar, territoryal düzen olarak *nomos*’un belirlediği sınırları artık tanımaz” (53). Siyaset her koşulda, toplumsal, doğal, kurumsal ya da hukuksal nitelikli boşluklara şekil vermeye yönelik kararların sonucu olsa da, modern zaman için farklı olan, bu boşluğun biyosiyasal kararlarla doldurulmasıdır. Modern egemen, biyosiyasal uygulamaların biçim verdiği “boş bir yer” üzerinde hüküm sürer. “Zamansal ve uzamsal olarak” her türlü yasanın askıya alındığı böyle bir mekânda hüküm süren egemen, Foucault’nun sıklıkla vurguladığı gibi, siyasi seçkinlerin yanında, doktorlar, bilim insanları, halk sağlığı uzmanları, ruhbilimciler, toplumbilimciler gibi kişi ve kurumların bir bileşkesidir. Egemence karar, modern biyosiyasal uzamda bilimsel olarak gerekçelerini, neden ve sonuçlarını bulur. Biyosiyasetin, “aksiyomatik” temeli olan, serbest ve boş uygulama zemini, halk sağlığı adına icra edilen siyasal kararlarla biçimlenir.

Schmitt'in detaylı olarak tanımladığı siyasal egemenlik kavrayışını tekrarlayan Agamben, egemeni "boşluğa hükmeden" beşerî ya da kurumsal bir varlık olarak sınıflandırır (83). Bu egemenlikten neşet eden devlet, kurumlar, bürokrasi, hukuk gibi kalabalık araç ve uygulamalar ise siyasetin yaşam bulduğu bu boşluğu ya da egemene ait 'dayanaksız' kararların kaynağı olan istisnai alanı görünmez kılarlar. Egemenlik, istisnaları kural haline getirme çabası gibi de tarif edilebilir. Bu şekilde "siyaset, tam da siyasetdışı olanın belirlenmesi" halini alır. Apolitik gündelik durumlar, gündelik yaşamla ilgili konular, siyasetin temel malzemeleri olurlar. Hayata ilişkin sorunların siyasal alanın belirleyici olgusu olmasıyla, egemence kararların alınmasında sosyal bilimlerin katkısı önem kazanır. Toplumsal ya da beşerî nitelikte gündelik, doğal gereksinimler siyasal değer taşıdığında, sosyal bilimciler, özünde yapılaşmamış ve istisnalarla dolu boş yaşam alanlarını, kamu çıkarı, halk sağlığı, toplumsal dayanışma, bireysel sağlık gibi gerekçelerle, beşerî ve içtimai bilgilerin siyasal kararların parçası olmasına hizmet ederler. Egemenliği paylaşan bilim insanları, uzmanlar, sağlık görevlileri, modern yönetsel yapının ya da hikmet-i hükümet yordamlarının ayrılmaz failleri olurlar. Sağlıklı toplum ve birey kavramının kesin sınırlarıyla ortaya çıkmasına yönelik hazır tarifler ortaya koyarlar. Egemence kararlar sonucunda, "kamunun tesisine katkıda bulunmadığı" varlıklar sayılan çocuklar, deliler, reşit olmayanlar, hayvanlar ve kısmen de olsa kadınlar ya kapatılır ya da gözetim altında tutulurlar.

Tüm bu faillerin, doğru çalışmasından ve idamesinden sorumlu oldukları antropolojik makine, kamusal ve toplumsal anlamda "içeridekileri ve dışarıdakileri" sürekli olarak ayırt eden, yalıtın, tekrar birleştiren, "hayat eşliğini yeniden tanımlayan" işlevlerle donatılır. Sadece *agora*'ya, kamusal siyaset mekânına değil, *oikos*'a, haneye de yayılan uygulamalar ve söylemler sayesinde tüm yaşam siyasal değer kazanır. Biyosiyasetin işler olduğu "ev ile kent arasındaki metruk mıntıkâ" genelleşir ve gündelik yaşam biyosiyasetin istisnai ara yeri olur. Böylece "hukukla hayatın birleşmesi" de gerçekleşir. Görünür bir yüzü olmayan bu egemen-

liğin çatısı altında yaşayan uyruklar, görünür şiddetin olduğu kamplara değil, kendi doğal ihtiyaç ve arzularıyla besledikleri görünmez bir tertibat tarafından gündelik yaşamlarına kapatılırlar. Bu geniş boşlukta, sınırsız ara bölgede, kendi gereksinimlerine gömülmüş bir kalabalık, çok da fark etmedikleri bir büyük kapatılmaya maruz kalır.

SİYASAL AŞIRILIKLAR: “ARAÇSAL” VE “GÜÇLÜ” DEVLET GELENEKLERİ

Siyaset kuramcısı Metin Heper, Türkiye’de devlet geleneğini tarif etmek için, “aşırı araçsal” ve “aşırı güçlü” devlet ayırımlarını kullanır. Birbirine karşıt şekillerde yapılanan bu devlet geleneği ve onunla bağlantılı siyasal yaklaşımlar için ortak olan, “keyfiliklere açık” olmalarıdır. Aşırı araçsal devlette, yurttaşlar haklarını, ayrıcalıklarını fazlaca öne çıkarır ve bu talepleri karşılamaya dönük yönetsel kurumları sivil baskı altında tutarlar. Böyle bir devlet yapısında, “çıkarları” önem kazanan ve “başıboş kalmış” bireyler kendi amaçlarını belirlerler (2010: 33). Aşırı güçlü devlet geleneğindeyse, uyruklarına vazifelerini aralıksız hatırlatan, ödevlerini gerçekleştirmeye zorlayan baskı biçimleri öne çıkar. Yani birinde bireylerin, diğerinde devletin keyfiliğe açık baskısı belirleyici olur. Aşırı araçsal devlet yapısında, ferdî ya da grup “çıkarlarına göre örgütlenen” ve devleti hukuksal, yönetsel bir araca indirgeyen yaklaşımda, toplum ve birey kendi özgürlüğünü, farklılığını, türdeş olmayan varlığını ilân eder. Diğer yandan aşkın devlet, yurttaşları kolektif bir kimliğe, ortaklığa, toplumsal bütünlüğe çağırır.¹

¹ Michel Foucault’nun ayırımları kullanılacak olursa, aşırı güçlü devlette, toplumsal bütünlüğü ya da türdeşliği öne çıkaran biyosiyasal işlevin,

Heper'in sözlüğünde "egemen devlet" ise, bu iki aşırı konum arasında yapılanmış bir siyasetin karşılığıdır. Siyasal aşırılıklardan uzak bir devlet idaresinde, araçsal ve güçlü devlet arasında ve dolayısıyla "toplumsal işlev ile siyasal işlev arasında doğal bir uyum" ortaya çıkar. Özellikle Batı demokrasilerinde "toplumsal işlev", devletin ya da fertlerin neden olabilecekleri aşırılıkları engelleyecek ara kurumlar temelinde şekillenir; bu sayede "hem bireysel hem de müşterek özgürlüklerin" güvenceye alınması hesaplanır. Sadece araçsal işlevlere, kapsamlı kamu hizmetleri sunmaya odaklı olmayan böyle bir devlet, yönetsel uygulamalardan fazla bir siyasal varlığın karşılığı olur. Bu model, araçsal ve güçlü (ya da "aşkın") devlet yapısının uyumlu bir birlikteliğini sunar. Devletin araçsal ve aşkın konumları arasında bir denge hali ortaya çıkar. Yurttaşlar, siyasi seçkinler ve bürokratlar arasında doğru bir mesafe kurulur. Hem hakların hem de ödevlerin altı eşit oranda çizilir. Bu 'doğru mesafe' sayesinde, yurttaşlar ya da devlet kurumlarından kaynaklanabilecek keyfilikler engellenebilir.

Bürokrat ve siyasi seçkinlerin karşılıklı konumları, bu iki karşıt devlet geleneğini ayırmak konusunda önemli bilgiler sunar. Bu iki zümrenin birbirinden ayrı ve doğru mesafede konumlanmaları önemlidir. Heper, "kadrolaşma" girişimlerinde olduğu gibi, bürokrat ve siyasetçilerin ya da devlet ve hükümetin iç içe geçmelerini, aralarında organik bağlar kurmalarını devlet yapısının kusuru sayar. Öte yandan devlet, salt araçsal nitelikte, yönetsel bir kurumlar ağı da olmamalıdır. Sözgelimi aşırı araçsal yapılaşmaya açık "Anglo-Amerikan" devlet modelinde bürokrasi, "siyasi kadroların formüle ettikleri kamu politikalarını etkin bir şekilde uygulamaya hizmet eden bir uzmanlık alanı" halini alır. Bürokratların işlettikleri yönetsel kurumlar, "hikmet-i hükümet anlayışları", "kendi vizyonlarına göre değil, önemli toplumsal grupların ihtiyaçları ve çıkarları gözetilerek saptanmaya çalışılır" (178).

aşırı araçsal devlet yapısında ise, benlik teknolojileri ya da kişisel gelişim işlevinin ağırlık kazandığı bir yönetsel anlayışın varlığı saptanabilir.

Bu iki devlet modeline ait memur, bürokrat tiplerleri de farklılaşır: Araçsal devlet modelinde, “bürokratların muhakeme sahibi olmaları ve kendi takdir haklarını kullanmaları beklenmez; başkaları tarafından belirlenen siyasaları aynen uygularlar” (31). Kararlar almayan, sadece uygulayan konumundakilere karşı olarak, aşkın devlet yapısında bürokrat, siyaseten egemen varlığın bir uzantısı olarak “karar vericidir” Güçlü devletin bürokratları, toplumsal sözleşmelerin, uzlaşmaların ve çıkarların gereği araçsal bir hizmet topluluğu olmaktan uzaklaşırlar. Hattâ “devlet seçkinleri” olarak atanmış memurlar, “siyasi seçkinleri”, seçilmiş olanları denetimleri altında tutmaya başlarlar. Dokunulmazlık gibi yasal önlemler de, bürokratların güçlü devletlerde neden olabileceği keyfî kararlardan siyasileri uzak tutmak adına hayata geçirilir.

Osmanlı’dan Kalan

Heper, Türkiye’de siyasetin yapılaşmamış, şahsi niteliğine ve özellikle de keyfiliğine dair belirlemelerde bulunur. Mevcut devlet geleneğine ait temel davranışların kökenlerini, Osmanlı klasik idare anlayışının son bulmasıyla ortaya çıkan siyasal değişimde bulur. Bu geleneğin özgün yapısına ait “noksanlıkların” ve “aşırılıkların” kaynağında, Osmanlı idaresinin son dönemine ait “bozulma” vardır. Cumhuriyet sonrasına da miras kalan bu siyasal ve idari yaklaşımlar, “aşkın devlet ve zayıf toplum” tablosunun temel nedeni olur.

Heper, “iltizam” yoluyla geleneksel Osmanlı toprak yönetiminin bozulmasını, idari yönetime ait bir dönüşümün başlangıcı gibi okur. Bunun sonucunda, klasik dönemde merkezin çevreye dönük yaklaşımında izlediği “adap”, “örf-i sultanî” gibi hukuksal temelli idari yapı “keyfileşme” yoluna girer; hukuksal olmaktan çıkarak, “idari” bir şekil alır. Klasik dönem son bulduğunda, “ussallık temelleri üzerinde bina edilmiş” olan hikmet-i hükümet yordamları geçerliliğini yitirir.

Özellikle nüfus artışı ve idare edilecek toprakların genişlemesiyle beraber ortaya çıkan iltizam düzeniyle, hanedan dışından

olan hanenin, ailenin parçası gibi değer görmeyen ve kendi çıkarlarını öne çıkaran, "keyfî davranan" ara sınıflar ortaya çıkarlar. Mültezimler, padişahın sadık hizmetkârları değildir; "kişisel çıkar" düzenekleri, rüşvet onlarla beraber işlemeye başlar. Osmanlı idaresinin merkez denetimi zayıfladıkça ve çevreyle arasındaki boşluklar genişledikçe, bu alanı "yerel düzeyde sorumsuz davranışlar sergileyen" ara sınıflar veya eşraf, âyan zümreleri doldurmaya başlar. Bu yeni memur sınıfının ve yerel seçkinlerin, hanedana yaslanmayan, belli hukuksal dayanakları olmayan girişimleri, çevrenin merkeze dönük "hınc" ve "bilenme" tavrını da güçlendirir. Padişah ve hanedan gibi kutsal sıfat taşımayan, "adı sanı belli olmayan" yeni ara sınıfların "keyfilik ve tutarsızlıkları" bu hıncın yükselmesine neden olur. Heper, Şerif Mardin'e atfen, bu dönemle birlikte, çevre ve merkez arasında "bilenme" olarak adlandırılabilir bir karşılıklı bir güvensizlik ortamının oluştuğunu dile getirir.

[Çevre] merkezi hiçe sayarak 'bildiğini okuma' eğilimi içrisine girer. Bu durum merkezin çevreye karşı keyfî bir davranış örüntüsü sergilemesine yol açmıştır. Bu tür davranış o dereceye varmıştır ki, sonunda bütün *hukuk* sorunları *idari*, yani keyfî olarak çözümlenebilecek sorunlar şeklinde algılanmış, bu da çevrede merkeze karşı güvensizlik ve sık sık etikdışı manevralara başvurulmasına yol açmıştır. (40)

Bu dönemle beraber, köylüler, halk ya da reaya, saraya doğrudan bağlı kapıkullarının yarattığı bürokratik silsile yerine, yöre eşrafı ve toprak sahiplerinin idaresi altına girerler. Halil İnalcık, bu bozulmanın kökeninde devlet ve onun çevreyle olan irtibatını düzenleyen sözleşmelerin ihlâlini bulur. Bunun sonucunda, akılcı bir idari yapının yerini, doğal bağılılıkların devamı imtiyazlar, "kayırmalar" aldıkça, idareyi ayakta tutan memuriyetin, savaşıcılığın ya da başka türden meşguliyetlerin "niteliği düşer" Özellikle klasik döneme ait hikmet-i hükümet yordamları geçersizleştikçe, bu akılcılığın yerine beşerî keyfilikler, zaafarla (ya da erdemlerle) yönünü bulan uygulamalar, memuriyetler, meşguliyetler ekonomisi de yaratılmış olur. Bunun sonucunda, merkezle

bağlantısını koparan ve başıboş kalan topluluklar, “perakende” olurlar. “Boşta kalanlar” ya da belli bir işe, toprağa, tabiiyete, tarıkata, loncaya dâhil olmayanlar, merkezden uzaklaşarak çevreyi oluştururlar (İnalcık 2010).

İnalcık’a göre, Osmanlı’nın klasik dönemine ait merkezî teşkilatlanma, toptan bir nüfusu sevk ve idare etmeye yönelik olmasa da, toplulukların belli bir toprağa bağlı olarak yaşamasına yönelik yordamlar içerir. Herkesi merkezle rabıta içerisinde tutmak, yeni güç odaklarını engellemek bu uygulamaların esasını oluşturur. Özellikle “başıboşluk” türleri olarak göçebelik ve eşkıyalık yok edilmeli; kapıkulu teşkilatlanması dışında kalan bürokratik imtiyazlar ve memuriyetler denetlenmeli; topraksız reayanın iskânına düzen verilmelidir. Başboşlara yurt vermek, toprağa veya loncalar bünyesinde bir zanaata bağlamak kadar, tebaayı eşkıyalardan korumak da önemli bir devlet işlevi olur. Örneğin yola düşmüş bir yolcunun uzun süre başıboş kalmaması için kervansaraylar inşa edilmelidir.

Diğer yandan, klasik dönemin sonrasında saraya bağlı asker ve memurların boş bıraktığı çevrede ortaya çıkan ‘ara sınıflar’, reaya üzerinde baskı oluşturmaya, devlet kaynaklarına yönelik yolsuzluklara girişirler. Osmanlı merkez yönetiminin boş bıraktığı yerlerde, âyan, mültezim, yerel soylular veya eşkıyalar, köylü üzerinde egemen güçler halini alırlar. Devletin değil de onların topraklarını işlemek durumunda kalan köylüler, merkezle ya hiç irtibat kurmadan yaşar ya da bu ara sınıflar üzerinden derdini anlatmaya çalışırlar. Tanımlı ve güçlü bir egemenliğin olmadığı yerde, bürokratik akılcılığa uymayan davranışlar ortaya çıkar. Bir başka deyişle, egemen bir varlığın, *Leviathan*’ın yokluğunda, topluluklar birbirlerinin insafına terk edilirler.

Bu dönemde, ara sınıflarla merkezî idarenin ilişkilerinde belirsizlikler ortaya çıkar. Sarayda, bu sınıfı bazen idarenin parçası gibi gören, bazense varlığını inkâr eden ikircikli bir tutum ortaya çıkar. Sultan’dan başlayarak, vezirler, devşirme memurlar (âskeri sistem), tımarlı sipahiler ve özgür köylülerin içerisinde yer bulduğu klasik idareye ait silsilenin dağılması, yapısal sayılabilecek bağlantıların bozulmasıyla ortaya çıkan boşluklarda şekillenen

bu yarı resmî topluluklar, çoğunlukla merkezle çevre arasında yer alan bir egemenlik alanı yaratırlar. Şerif Mardin, Avrupa'da bu aracı topluluğun zamanla "sivil toplum" olarak şekillendiğini dile getirir (2007). İlk kapitalist girişimciler ve tüccarlar da bu ara sınıf içerisinde çıkarlar.

Oysa Osmanlı idaresi altında bu ara sınıflar, "patronaj sisteminin" veya "siyasal taşeronluğun" parçası olur. Yani hükümler yapıların boşalttığı yerleri dolduran ara sınıflar, Avrupa'da kendi toplumsal, siyasal ve yasal egemenliğini inşa ederken, Osmanlı coğrafyasında arada kalan zümreler, boş bırakılmış güç alanlarına yerleşen müphem bir kalabalık halini alırlar. Bu toplulukların temel işlevi, yeni bir yasallık, karşıt da olsa bir hegemonya bina etmekten çok, mevcut düzende boşluklar aramak, yasaların 'etrafından dolaşmak' şeklinde açıklanabilir. Yapılaşmış topluluklar olmadıklarından, Heper bu sınıftan kaynaklanan eylemleri bazı beşerî vasıflarla tanımlar; "adam kayırmacılık", "rüşvetçilik", "arabuluculuk" gibi. Çevreyle merkezi kayıt dışı kanallar üzerinden buluştururken aynı zamanda bu iki tarafın birbirlerinden daha da uzaklaşmasını sağlayan ara sınıfların nüfuzu ve hükmü altındaki çevrenin sakinleri, onların aracılığı olmadan, idari, ekonomik işlerini düzenleyemez olurlar. 'Hatırlı kişilerden' oluşan bu ortanca topluluktan birilerinin tanıdığı idareci, bürokrat veya memurlar üzerinden devlet kapısından içeri girilebilir. Bir zamanlar padişahla Divan'larda doğrudan görüş alışverişi içerisine girebildiği rivayet edilen köylü, zamanla en basit memurun bile yüzünü göremez olur. Köylü, tüccar ya da zanaatkâr, bu düzen içerisinde, eşraftan birileri, şeyhi ya da mültezim olmadan yönetimle haberleşemez olur.

Heper, bu ara sınıfların temsil ettiği idari keyfiliği, "hukuk dışı davranışlar" olarak niteler. Oysa klasik dönem Osmanlı idaresinde, "adap" ve "örf-i sultani" gelenekleri dâhilinde, "padişahların kişisel heveslerine göre değil", hukuksal temelli yaklaşımlar izlenir; hikmet-i hükümet yapısı, "keyfî idareye dönüşmez" (55, 57). Bu dönemin memurları, "yönetenden neşet eden", padişahın uzantısı kimseler gibi değer görürler. Osmanlı idaresi, çevrede ya da halk nazarında, "sadık memurlarıyla" beraber, birleşik

bir “hane (*oikos*)” sayılır. “Padişahın malikânesi” tüm topraklar üzerinde genişler. Bu hanenin devşirme çalışanları olarak kapı-kulları da, belirgin bir sıradüzen içerisinde yer almaz, yaptıkları işlerden bağımsız olarak değer görürler; hanedanın gündelik iş-leri, padişahın özel işleri, haremi çekip çevirmek, vergi toplamak ya da askerlik hizmeti sunmak arasında fazla fark yoktur.

Heper, klasik dönem sona erdiğinde ortaya çıkan yeni memurların ya da eşraf ve âyandan teşekkül eden ara sınıfların varlığını doğal bir değişim sayar. Ancak onların yakaladıkları boşlukları, keyfî davranışları nedeniyle, siyasal, ekonomik ya da toplumsal nitelikli bir verime, hegemonyalarını yaratabilecekleri bir fırsata dönüştürememiş olmalarını kusurlu bulur. Mültezimlerle başlayan, Tanzimat memurları ve hattâ erken Cumhuriyet kadrolarıyla devam eden bürokratların ve eşraf, âyan gibi ara sınıfların yakaladıkları bu boşlukları, etkin ve araçsal siyaset biçimlerine dönüştürememiş olmalarını eleştirir. Ara sınıflar, savaşarak değil, hanedanın boş bıraktığı alanları zahmetsizce doldurarak ortaya çıkarlar. Onlar adına sorun olan, yer tuttukları bu açıklıkları gerektiği gibi dolduramamış, “çıkarlarını etkin bir şekilde” savunmamış, toplumsal bir hegemonya için dönüştürememiş olmalarıdır. Bu yüzden, gereksinim duydukları alanları yaratan değil de, göçerler gibi sadece boş buldukları alanlara temelsiz bir şekilde yerleşen topluluklar olarak tarihe kaydedilirler. Sonradan Tanzimat bürokrasisi de benzer şekilde, kendi varlığına içkin güç ilişkilerinin sonucunda değil, “fırsatçı” bir şekilde yerleştiği boşluklarda mevcudiyet kazanır; “etkin bir şekilde doldurulmamış siyasal bir cilânın” üzerinde konumlanır.

Osmanlı’nın son dönemlerinde farklı çıkar topluluklarına ait siyasal hegemonya arayışları ya da kamu alanını şekillendiren çatışma, karşılaşma ya da uzlaşmaların yerini, güçten düşmüş bir hanedanın ve ona bağlı idarenin boşalttığı yeri bir başkasının, biraz da kolay yollardan doldurması olgusu belirleyici olur. Oysa Heper, modern siyasetin aktörleri olarak, toplum, kamuoyu ya da sivil toplumun kökenlerinde, çıkarlarını bir egemenlik biçimine, hukuksal bir siyasete, kültüre tercüme edebilmiş toplulukların başarısını bulur. Ortak topluluk çıkarları, siyasal egemenliğin ve

hukuksal düzenlemelerin temelinde, kendi keyfiliklerini yapısal kılanların kararlılığı yer alır.

Oysa Osmanlı'da klasik dönem sonlarında ortaya çıkan yeni bürokratlar ve ara sınıflar, kendi çıkar tanımlarını, siyasal, ekonomik, kültürel ya da toplumsal egemenliğe tercüme etmeyi başaramazlar. Yapısal bir hegemonyanın her alanda noksan olmasından ileri gelen boşluklar, keyfilikler, "eksiklikler", "dolgu malzemesi" olarak "ideolojiler" yardımıyla kapatılırlar. Bu nedenle zümreler arası çatışmalar, özellikle siyasileri ve bürokratları karşı karşıya getiren nedenler "işlevsel" olmaktan çok "kültürel" nitelik taşırlar. Heper'e göre, bu hali etkileyici bir şekilde örnekleyen Tanzimat bürokratlarının, "hiçbir grup ya da sınıfın çıkarını, hattâ kendi çıkarlarını dahi temsil etmemiş oldukları" dile getirilebilir (90, 175). Bu durumun yansıması oluşumlarda, tabana kulak verebilecek bir irade, kamu vicdanı ortaya çıkamaz. Siyaset, kendi çıkarını bile ayırt etmekten uzak "seçkinler arası çatışmaların", fikrî uzlaşmazlıkların sonucu olarak biçimlenir. Bu nedenle, Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemlerine ait "kültürel bölünmeler" toplumsal temellere yaslanmaz; "fikirler yerine kişilikler ön planda" bulunurlar. Görüşler, serinkanlı bir şekilde paylaşılmaz, "duygusal ve renkli söylevler", etkili konuşmalar ve polemikler aracılığıyla dile gelirler (100).

"Tuhaf" Siyasal Tavrılar

Heper, Mustafa Kemal'in temsil ettiği "karizmatik otorite"nin, Osmanlı'dan kalan "tuhaf siyaset yapma biçimini" dönüştürme gücünü taşıdığını, ancak İsmet İnönü yönetimiyle bu değişimin kesintiye uğradığını dile getirir. İnönü, siyasetin kurumları ve toplumu yenileyen, devleti yeniden şekillendiren olanaklarına "set çekerek", atama, patronaj yetkilerini ele geçirir. Karizmatik egemenin istisna koşullarında kararlar alan, mevcut düzeni tartışmaya açabilen niteliği bu şekilde yok edilmiş olur. Böylece Cumhuriyetin ilk yıllarındaki siyaset ve bürokrasi arasındaki verimli etkileşim sona erer. İlgili bölümde de detaylandırıldığı gibi, Weber'in tanımladığı şekliyle, bütün karizmatik önderliklerin

doğal sonucu, kurumlaşma ve bürokratik yapılanmalar olsa da, Cumhuriyet idaresi için sorun olan, bu değişimi İnönü'nün erkenden başlatmış olmasıdır. Bu nedenle Cumhuriyetin yaratmak istediği toplum ve siyaset biçimi yapılaşmadan kesintiye uğrar.

Heper'e göre, "liderlik değil idare adamı" olan İnönü, "kanun ve düzeni her zaman görkemli eylemlere yeğler" (127). Bu yüzden, Mustafa Kemal'in sahip olduğu karizmatik liderliğin, işlevsiz siyasal, bürokratik ve idari yapıları fesheden, yerine yenilerini yerleştirmeye çalışan kararlı girişimine sahip çıkmaz. "Atatürk'ün karizmatik gücünün mirasçısı olmayan" böyle bir idare altında, dönüştürücü karizma, olgun bir kurumlaşmaya destek veremeden son bulur; güncel sorunlara "pragmatik", kestirme çözümler üretme niteliğine sahip karizmatik liderliğin boşalan yerini, erken doğmuş bir bürokrasi ve idari yapı doldurur. Bu dönemde şekillenen Cumhuriyet bürokrasisi, karizmanın sıradanlaşarak son bulduğu akılcı bürokratik yapılarda olduğu gibi, hukuksal olarak kararlı, keyfilikten uzak bir işleyişe sahip değildir. Heper bu olguyu, tamamına ermemiş karizmatik etkinliğe bağlar; "karizma ayrışıp, başka kişi ve kurumların özelliğine dönüşmeden" süreç sona erer (131). Karizmatik önderlik, "Osmanlı'nın mirasını henüz boşaltmadan", mevcut siyaset geleneği yerine yenisini yerleştiremeden teşekkül eden Cumhuriyet devleti, eksiklikleri ve çarpıklıklarıyla beraber "katılaşır" Böylece Osmanlı'dan kalanlara ek olarak, Cumhuriyet siyasetine yeni "tuhafliklar" eklenir: "Paradigmalar iflas ettiğinde ve yenileri bulunmadığında, absürtlük olgusu ile karşılaşma tehlikesi vardır" (161). Burada yersiz görünen "absürt" ifadesi, karşısındaki yapısızlığı nasıl niteleneceğini bilemeyen araştırmacının şaşkınlığını yansıtır.

Devlet yapısının, özellikle de siyaset ve bürokrasiyi birbirine bağlayan hukuksal düzenin "oturmamış" olması, mevcut tuhafliklara yenilerini ekler. Diğer yandan bu absürtlüklerin yükü altındaki devleti dogmatik bir akılcılığa zorlamak, kararını bulmamış bir toplum yapısını temsil etmekten uzak, meşru olmayan yönetsel yapıların ortaya çıkmasına neden olur. Az gelişmiş ya da "gelişmekte olan ülkelerin" devlet yapısını, özellikle hukuksal terimlerle anlamak bu nedenle hem zor hem de "yersiz"dir.

Türkiye'deki gibi, siyaset ve bürokrasi arasındaki istisnai ara konumda yer tutan "bürokrat-siyasetçi" tiptemesinin varlığı, gelişmekte olan ülkelerin ortak özelliğidir. Bu gibi yerlerde, Heper'e göre, hukuksal ve bürokratik olarak akılcı, yapısal idari işleyişler ortaya çıkamaz. Dolayısıyla böyle bir yer ve zaman üzerine düşünen araştırmacı, tuhaflikları, absürtlükleri anlamaya dönük bir sözlüğe ve bakış açısına sahip olmalıdır.

Heper, bu gibi vurgularıyla, Türkiye'nin "siyasal yapısı ve kültürünün önemli bir noksan ile malûl olduğunu" ortaya koyar. Bu nedenle, "ara konumlarda" yer tutan bir ülkeye ait sorunlar, siyaset ya da hukuk kuramlarının sağladığı bir açıklık, belirlilik içerisinde cevaplanamaz olur; "*Siyaset* ve *hukuk* yoluyla çözümlenmesi gereken konular bir *yönetim* konusu olarak algılanmış, bu durumun neticesi olarak da siyaset sahnesinin aktörlerini keyfi ve sorumsuz hareket etmeleri olağan hale gelmiştir." Bu durum biraz da, doğru mesafede konumlanmamış bürokrat ve siyasetçilerin varlığıyla ilgilidir. Uzlaşmaya, ılımlılığa çağıran orta sınıfın, sivil toplumun ya da siyasetin "keskin uçlarını" yok edebilecek "aracı yapıların" bulunmayışı, bu iki topluluğu, fazla yakın durmaya, iç içe geçmeye ya da fazlaca mesafeli durmaya, hattâ birbirlerine "düşmanca" davranmaya iter. Siyasetçi ve bürokrat, yakın mesafede olmalarına engel bir yapıyla karşılaşmadıklarından, doğrudan çekişmeye, yüz yüze gelmeye başlarlar. Böylece, kadrolaşan ve doğrudan siyasete dâhil olan bürokrat toplulukları ya da tam tersine dışarıda durup, zamanı geldiğinde darbeler yoluyla siyaseti kesintiye uğratan askerler gibi, huzursuz devlet görevlilerinin ortaya çıkmasına uygun koşullar yaratılmış olur. Amaçları çok farklı olsa da, siyasetin himayesindeki bürokratların ve darbeci kadroların varlık nedeni biçimsel olarak özdeştir (24, 33, 214).

Siyasal Aşırılıklara Karşı Darbeler

Cumhuriyet sonrasında bürokratlarca yaratılan ve siyasete engel oluşturan farklı kurumlar ve uygulamalar ortaya çıkar. Bu şekilde yasal yollardan siyasete "set çekilemediğinde" darbeler

başvurulur. Yasal görünümlü kurumların fiilî uzantıları olarak darbeler, Türkiye’de öyle görünmeseler de, özünde devlet memurları olan askerlerin, siyasal alanı önce boşaltıp sonra tekrar “doldurmak” üzere gerçekleştirdikleri eylemlerdir. Özellikle “sivil toplumsal” ve “bürokratik yapıların” yok olduğu dönemlerde, “ordu, ara yapıların yarattığı boşluğu kendisinin doldurabileceği sonucuna varır” Ancak “devlete yakınlık arzusuyla” harekete geçen askerlerin amacı darbelerin yardımıyla siyasete karışmak değildir. Siyaset ve devlet idaresi onayladıkları yapıda olması koşuluyla, kendi yarattıkları kapalı ekonomik, sosyal ve yasal yapılar içerisinde kalmayı, gerekmedikçe kışla dışarısına çıkmamayı tercih ederler. Ordu siyasal hayatı sürekli olarak gözetimi, vesayeti altında tutmak istese de, bu alanı kendisi doldurmak istemez. “Darbeciler”, kendi ifadeleriyle, siyasal alanın tam olarak “temizlenip” boşaldığı ve “demokrasiye uygun” koşullar sağlandığından emin olduklarında geri çekilme yolunu seçerler (214).

Çiler Dursun, “iktidarın boş kalan yerini” işaret eden girişimler saydığı darbeleri, devlete yeni bir düzen getirmekten çok, siyasal, toplumsal yapıdaki boşlukların doldurulması yönünde eylemler olarak tanımlar. Darbe, siyasi güç ilişkilerindeki “eksikliğin”, “yoksunluğun” ya da mevcut düzendeki “iktidarsızlığın”, boş bırakılmış egemenlik alanının işareti veya gösterenidir:

Darbeler mevcut siyasal düzendeki bir boşluğu açığa vurmaktadırlar. (...) Ordunun siyasal alandaki somut varlığı, aslında belirli bir eksikliğin cisimleşmesinden başka bir şey değildir. Bu eksiklik, simgesel iktidarın eksikliğidir. (1999: 130, 144)

Siyasal güç ilişkilerinde boş bırakılan alanlar, aynı zamanda demokrasilerin yaşam bulması için zorunlu “açıklıklar” sayılmalıdır. Demokratik yapılar kendi içerisinde, bireysel ya da kurumsal egemen varlıkların doldurmaması gereken boş alanlar taşırlar. Askerî darbeler de, bu boşlukların mevcudiyetiyle ilgili “semptomlar” olarak anlaşılabilirler. Darbelerin nihai hedefi olarak tanımlanan “demokratik seçim” beklentisi de siyasal boşlukların tekrar askerî kadrolar tarafından doldurulmasıyla olanaklı olur.

Siyaset dünyasındaki "yoksunluğu doldurmak üzere" kışlaları terk eden "darbecilerin", "düzeni geri getirmek" için devlet ve siyaset arasına girmesi ve bu süre boyunca gönderme yaptıkları demokrasi, ulusal irade ya da halk gibi simgeler, Dursun'a göre, ordunun temsil etmekten uzak olduğu "boş gösterenlerdir". Yani darbeciler, mevcut düzende belirledikleri noksanlıkları, "içi boş kavramlarla" doldurmaya çalışırlar. Darbeler, yarattıkları görünür şiddetin yanında, boşlukların simgeler yardımıyla doldurulduğu her durumda tecrübe edildiği gibi, bir başka tür aşırılığa daha neden olurlar. Sadece demokrasi, ulus gibi kavramlar değil, Atatürkçülükle ilişkilendirdikleri söylemleri de bu boşluğun "dikişlenmesi" için kullanışlı göndergeler olurlar:

Atatürkçülük ve Kemalizm, her darbede biraz daha güçlü bir düğüm noktası (*point de capiton*) olarak iş görmüştür. (...) Atatürkçülük giderek boş bir gösteren haline gelmiştir. Yani Atatürkçülük göstereni, kendi içeriğinden belli bir şekilde boşaltılmış ve darbelerin söylemsel alanını yapıştırıcı bir rol kazanmıştır. (...) Darbeler, demokrasinin boş yerini gösterirken, bu yeri dolduracak olan demokrasi (seçimler yoluyla) geri getirilmektedir. (...) Ancak Türkiye'de askerî darbeler, simgesel iktidarın boş olan yerini geçici olmak kaydıyla doldurmaktadır. (134-141)

Özgürlük ve Serbestlik

Heper, askerî darbeleri, Türkiye'ye özgü bir "noksanlık" saydığı, kamu alanında doğru bir mesafede duramayan siyaset ve bürokrasi dünyasının seçkinleri arasındaki bağlantı ve işbölümü sorunlarıyla ilgili görür. Türü siyasi aşırılıklara açık bu "tuhaf ilişki"nin olası bir başka sonucu da, siyasete ve toplumsal hayata belli dönemlerde, 27 Mayıs darbesi sonrasında olduğu gibi, "aşırı serbestlik" durumudur. Söz konusu zamanlarda sorun, "merkezin baskısından değil, aşırı ifade hürriyetinden" ileri gelir (213). Yani başka zamanlarda darbecilerin de parçası olduğu bir merkezin doldurduğu aynı boşluğu, nadir yaşanan böyle dönemler boyunca çevrenin keyfi eylemleri doldurur. Ancak çok geçmeden, uzun süreler baskı altında kalmış olan çevrenin "aşırı

meydan okuyucu”, bileylenmiş tavrı farklı türden bir aşırılığa neden olur. 27 Mayıs darbesinin ardından, askerler kışlaya dönüp meydanları boşaltınca açılan bu serbestlik dönemi, 12 Mart darbesiyle yeniden kesintiye uğrayana kadar devam eder. Dönem içerisinde, “aşırı bir muhalafet ve sorumsuz davranışlar sergileyen çevrenin keyfi davranış eğilimleri”, henüz “şekil bulmamış” bir demokrasinin varlığıyla da ilişkilidir. Demokrasi, döneme ait yapılaşmamış siyaset ve toplum idaresini perdeleyen “içi boş” bir kavram halini alır: “Demokrasi düzensizlik anlamına gelmekte ve giderek kanunsuz hareketlere hoşgörü gösterilmektedir.” (139)

Ayşe Kadioğlu da benzer şekilde, çok partili dönemde demokrasi arayışlarının, “özgürlükler ve haklarla” değil, “serbestlik ve başıboşluk” gibi kavramlarla anlaşılması gerektiğini dile getirir (1999). Bu dönem için, birey varlığıyla bağlantılı “özgürlük” kavramı yerine, “dışarıdan konulan denetimlerin gevşemesinin” sonucu “serbestlik alanlarından” söz etmenin daha doğru olduğunu savunur; “yolsuz yordamsız” biçimler alan “siyaset, özgürlük odaklı değil de, serbestlik odaklı olarak cereyan eder.” Kadioğlu, Murat Belge’ye atfen bu yargısını pekiştirir: “Türk kimliği özgür değildir, ama zaman zaman serbestleşme fırsatı bulabilmektedir” (12, 13). Özgürlük, birey ve toplumun türlü savaşım ve çatışmalar yoluyla kazandığı bir hak olsa da serbestlik, siyasal ve toplumsal gevşemelerin, boşlukların sonucu gibi anlaşılmalıdır. Özgürlük, kendi eylem alanını yaratan siyasal ve toplumsal öznenin kazanımıyken, hazır bulunmuş boşluklara yerleşmekle eşanlamlı bir kavram olan serbestlik, idari yaptırımların, gözetim ve denetim düzeneklerinin işlemediği yer ve zamanlarda ortaya çıkan bir görüngüdür.

Siyaset ve devlet idaresinin seçkinleri de bu boşlukları başka bir serbestliğin uzanımı olarak, birey ve toplumun yerine doldurmaya çabalarlar. Kadioğlu, Tanzimat yıllarından başlayarak Türkiye’deki “inşa etme” söyleminde böylesi bir yatkınlığın izlerini bulur. İnşa etmek, her zaman boşlukları belli yapılarla, kurumlarla, kurallarla, yasal düzenlemelerle doldurma, “bayındır kılma” girişimidir. Söz konusu olan, belli bir yere ve zamana ait topluluklara fırsat tanımadan, onların yerine, çoğu zaman onlara

rağmen işleyen bir "inşacılık"tır. Bu söylem ve eylemler, boş bir alanı inşaat girişimlerine veya imara açma çabasını içerisinde barındırır. İnşaatın yerleştirileceği yerin mevcut bir yapılaşmadan muaf olduğu, sözelimi kültürel, simgesel de olsa herhangi bir doluluk taşımadığı varsayımı vardır.

Kadıoğlu, Ahmet Ağaoğlu'nun serbest olmayı olumlu bir değer gibi anlattığı, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı ütöpik çalışmasına gönderme yapar. Ağaoğlu'nun, dayanışmacı ve "özgeci" (altruist) davranışlardan uzak şekillerde betimlediği bireyler, kendilerini dışında saydıkları toplumsal düzende, ferdiyet ve çıkarlarından ödün vermeye yanaşmazlar. Ona göre bu "egoist" davranış kalıbı, tüm Şark ülkelerine izafe edilebilecek bir noksanlıktır. Bu coğrafyada, kendilerine rağmen tasarlanmış, inşa edilmiş bir kültür içerisinde yaşam sürenler de, fırsatını bulduklarında, serbestçe davranmaktan, çıkarlarını öne çıkarmaktan ve "egoistçe" tavırlar sergilemekten geri durmazlar.

Kadıoğlu'na göre, boş bulduğu yeri keyfince dolduran bu inşacı toplum mühendisliğinin sonucu, Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarına ait çok farklı toplumsal, siyasal ve kültürel deneylerin ortaya koyduğu gibi, "başarısızlıktır". Bunun temel nedeni ise, toplumu bireyin, vazifeleri ve yükümlülükleri hakların önüne yerleştiren, yurttaşlara dönük bir "toyluk varsayımı" barındıran, onları "küçümseyen" ve onların yerine kararlar alan siyaset ve toplum tasarımlarıdır. Özellikle farklı bireylerin varlığını hesaba katmayan bu inşa edici etkinlikler, sağlam bir kurumlaşma zemini yaratamazlar. Bu söylem ve eylemlerin sonucu olarak, birey ve toplum dayanışmasının Türkiye için tarifi, "müdahale edilmiş özel alan ile cılız kamusal alan" arasındaki zayıf etkileşimlerdir (128). Toplum ve birey, kamusal ve özel dünyalar, vatandaş ve birey arasındaki bağlantılar için belirleyici olan, her alanda ortaya çıkan noksanlıklar, boşluklar, serbestlikler ve benzeri yapısal olmayan etkenlerdir.

"Yukarıdan biçimlendirici" eylemlerin sonucunda, "kurumların *ethos*'tan önce inşa edilmesi", idari yapının, hizmet sunması beklenen yurttaşların gereksinim ve değerleriyle bağdaşık şekiller almasını engeller. Böyle bir siyaset ve toplum mühendisliği-

nin nesnesi olan yurttaşlar da, inşaatında söz sahibi olmadıkları, kendilerine rağmen bina edilen bu yapılaşmaya ilk fırsatta karşı gelirler; boş buldukları inşaat zeminlerini serbestçe doldurur, sözgelimi istedikleri yere gecekondualarını dikebilirler.

KEYFÎ ŞİDDET: DEVLET VE TOPLUMA AİT HUKUKSUZ EYLEMLER

Aşağıda ayrı bölümler halinde, kaynağı devlet, topluluklar ya da bireyler olabilen keyfî şiddet biçimleri tanımlanmaktadır. Devlet kaynaklı şiddet gibi, yasalarla güvenceye alındığı için doğal sayılanların dışında, 'meşru olmayan' failer tarafından uygulanan şiddet biçimleri, aşırılık, cürüm, linç ya da fanatizm gibi tarif edilirler. Oysa devletçe işlenenin de münferit şiddet eylemleri kadar keyfî olabileceğini ortaya koymak zorunludur. Devleti temellendirenin de kurumlaşmış ve yasal görünümü nedeniyle göze çarpmayan bir tür keyfilik biçimi olduğu dile getirilmelidir.

Linç eylemleri, yolsuzluk vakaları gibi bazı güncel örneklerle desteklenen bu bölümlerde, devleti meşru kılan kurumsal ve yasal alanın, toplumsal ya da beşerî nitelikte keyiflere açıklığını dile getirmenin önemli bir siyasal vurgu olduğu ortaya çıkmaktadır. Biçim ve içerik olarak farklı görünen bu şiddet türlerini ilişkilendiren olgu, tümünün, hukuksal, vicdani ya da yönetsel boşluklar veya keyfilik biçimleri içerisinde varlık kazanmalarıdır. Bu bağ kurulduğunda, sözgelimi yolsuzluk ve linç girişimleri, bir bakıma biçimsel olarak özdeş eylemler olurlar. Yapılaşmış bir

toplum olmanın gereği ilişkiler dâhilinde ortaya çıkmadıklarından, bu cürüm biçimlerini sadece devlete ya da topluluklara atfen açıklamak da olanaksızdır. Böyle bir şiddetin muhitinde, aşağıda örnekleri sunulduğu gibi, devlete, topluluklara ve bireylere ait keyfilikler birbirlerine karışırlar.

Bu cürüm eylemleri, toplumsal linç girişimlerinden, yolsuzluklara, devlet içi hukuksuzluklara kadar çeşitlenebilir. Özellikle yolsuzluklar, devlet içerisinde yönetsel yapıya veya memuriyet alanlarına ait keyfilikleri tüm açıklığıyla ortaya koyar. Yolsuzluğun hem nedeni hem de sonucu olan keyfilik, idari ve yasal boşlukların görünür olmasını sağlar. Bu boşlukların cesaretlendirdiği toplumsal linç eylemlerinde olduğu gibi, yasal veya yönetsel zafiyetler güvenlik boşluğuna tercüme edildiğinde, topluluklar ya da bireylere dönük keyfî şiddet biçimleri açığa çıkar.

Burada konuya açıklık kazandırmak adına örnekleri sunulan bazı olayların artık gündemi fazla meşgul etmemesi, özellikle de yakın zamanlı benzersiz yolsuzluk kayıtlarının gölgesi altında, 'asıl meseleden' uzak düşmek gibi anlaşılabilir. Ancak bu güncel örneklerle sunulanın muhtevasından çok, biçimine bakmak daha önemli görünür. Kaynağı yasal, siyasal, toplumsal ya da bireysel olabilen boşlukları, keyfî nitelikte ve bunun sonucu aşırılıklarla doldurmaya dönük eylemlerin sayısız örneği bulunabilir. Bu tür boşluklar, aşağıda örnekleri sunulan olaylarla aynı muhtevaya sahip şiddet, yolsuzluk ya da hukuksuzluk türlerinin arketipleri ya da temel biçimleri gibi anlaşılabilirler.

Ferdî ve Keyfî Şiddet: *Lettres de Cachet*

Michel Foucault, Fransa kralına ait bir tür ferman olan ve *lettres de cachet* adı verilen mektupların, 16. yüzyıldan başlayarak farklı işlevler için kullanıldığını belirler (2007). Öncesinde sadece kralın dikte ettiği bir emrin ya da kararın, kâtipler tarafından yazıya döküldüğü ve mühürlenerek kapatıldığı bu mektupları, sözelimi polisler, hayat kadınlarını ya da delileri kapatmak için keyfî olarak kullanmaya başlarlar. Herhangi bir şüpheliye izafe edilen suçun sözde kalmaması için yazıya dökülmesi ve dolay-

sıyla sabitlenmesi, bir suç beyanı için yeterlidir. Bu mühürlenip kapatılmış yazılar, ilk zamanlarda kralın rahatça kararlar alması için başvurulsa da, sonradan gündelik asayiş sorunları için bile kullanılırlar.

Klasik Osmanlı idaresine ait Divan-ı Hümayun teşkilatında da benzeri fermanlara ve beratlarla, sultanın kararlarını yazılı şekillerde güvence altına alan vesikalara rastlanabilir. Padişahın Divan'da tebaasıyla yüz yüze verdiğî sözler ve kararlar, bu şekilde yazıya geçirildiğinde kanun yerine geçmiş olur. Halil İnalcık, Foucault'nun dile getirdiğine benzer bir değişimin altını çizerek, Osmanlı Devleti'nin klasik idare düzeni bozulduktan sonra bu yazılı beratların veya emirlerin alt düzey memurlar tarafından hazırlanabildiğini belirler. Örneğin kadılar, hazır kanunnamelere şerh düşerek, kendi yasal düzenlemelerini terkip etme keyfiğine kavuşurlar (2010: 81).

'Uçup giden sözün' korkusuyla, kendi egemenlik alanını keyfî bir yazılı belgeyle de olsa doldurmak isteyen kral ya da padişahın yetkisine, zamanla başka idareciler, memurlar ve hattâ en sonunda "sıradan kişiler" de sahip olurlar. Öyle ki, *lettres de cachet*, zamanla halktan birisinin, kendisini rahatsız edenleri yakalatma ve kapattırma talebinde bulunmasını sağlayan ve yaptırım değeri olan beyanlar yerine geçer (Foucault 2007: 126). Hattâ bu yön-de şikâyetleri dinlemek ve resmî yazı şekline sokmak üzere adliye yakınlarında arzuhalciler ortaya çıkar; kocasından kurtulmak isteyen kadınların, oğlundan yılmış babaların dertlerini dinler ve dağınık şikâyetlerin, yakınmaların arasında resmî yazıya uygun olanları, "kalıplaşmış ifadeler" şeklinde yazıya dökerler. Bu sayede "insanların eline, hattâ toplumun en 'aşağı sınıflar'ına kadar bir ihbar ve kapattırma aracı verilmiş" olur (126).

Foucault'ya göre, 'aşağı sınıftan insanlar', kısa bir süre devam eden bu tür bir ayrıcalıktan Fransız Devrimi'yle beraber mahrum kalırlar. Bundan sonra, ortada bir suç kanıtı olmasa da, sadece belli şüpheler nedeniyle birilerini kapatma yetkisi, uzmanların eline geçer. Hem tehlikeli hem de cezai ehliyeteye sahip olanları belirleyebilmek, gözetimine karar verebilmek, 'bilirkişilerin' ayrıcalığı olur. Oysa öncesinde *lettres de cachet*'lere konu şahısları

kapatabilmek için ailenin kararı önem taşır. Ancak devrim sonrasında aileler, düzenlerini bozanı ya da delilerini kapatabilmek için bilirkişi raporlarını beklemek durumunda kalırlar. Halk, kendi derdini, sözünü yazıya dökecek kadar ehil sayılmaz.

Diğer yandan yeni bir yönetsel yapı içerisinde yer tutan ve birer dedektif gibi, adli suçun “kuşkuya yer bırakmayan kanıtlarını” bulgulamaya çalışan uzmanların, mevcut cürümün, tehlikenin, akıl sağlığının varlığını belirlemek için nesnel kararlar alabilecek ehliyetle olduklarına karar verilir. Foucault, oysa onların da suç, tehlike ya da şüpheli saydıkları kişiler için verdikleri kararların en az yurttaşların hükümleri kadar keyfi olduğunu ortaya koyar (220). Suçu belirleyen, tehlikeyi anlaşılır kılan ya da şüpheleri doğrulayan ölçütün kaynağının, halktan birisi, uzman, bilim insanı ya da siyasetçi olması fark etmez; hepsi de aynı ölçüde “keyfilik” taşır. Dolayısıyla suçun, tehlikenin, şüphenin doğrulanmasına yönelik dayanakların kaynağına ulaşmak konusunda tüm özneler hakikate eşit ölçüde yakın ya da uzak sayılmalıdır.

Foucault, keyfi olsun olmasın, herhangi bir varlığın kapatılmasına dair kararın özünde siyasal olduğunu dile getirir. Çünkü kapatılmaya esas olan tehlikeyi ya da şüpheyi işaretleyen dayanaklar, “inşa edilmiş” bilgiler olarak, en gündelik haliyle bile bir egemenlik biçiminin ifadesi gibi anlaşılmalıdır. Bu durum sadece siyasal kararlar için değil, toplumsal ve ruhbilimsel nitelikte olanlar için de geçerlidir. Foucault, Nietzsche’ye atfen, tüm bilgi ve kanaat üretme kiplerinin özünde iktidarla işbirliği içerisinde olduğunu dile getirir. Dolayısıyla kapatma kararı içeren bir *lettres de cachet*’nin kral ya da ‘vasıfsız bir yurttaş’ tarafından dikte ettirilmesi siyaseten eşbiçimli edimlerdir. Yani yurttaşlar da arzuhalciye şikâyetini dile getirdiklerinde, bir suç varsayımını karara bağlamış, kuşku duydukları ya da rahatsız oldukları bir duruma dayanak yaratmış olurlar.

Diğer yandan, özellikle asayişle ilgili konularda, şüpheli ya da tehlikeli halleri soruşturma, türlü mevzuatları uygulama derdinden uzak bu basit işlev sayesinde, ilgili memurların veya uzmanların hukuksal bir keyfilik içerisinde kovuşturma yapmaları olanaklı olur. Bu rahatlık arayışında, “hukuksal belirsizlikleri”,

“istisnai alanı” doldurmaya dönük bir güçler ilişkisi fark edilebilir. Böyle uygulamalar temelde, haklarından soyutlanmış ve her tür soruşturma tekniğine açık insanları özgürce soruşturmanın olanaklı olduğu istisnai mekânlar yaratır (Agamben 2001). Sözelimi bu sayede polis, mevzuatlara, yönetsel engellere ve soruşturmalara takılmadan delil toplama, iz sürme gibi zorlu ve masraflı çabaları bir kenara bırakabilir; suçlulara değil de, şüphelilere, tehlikelilere yönelen bir denetim ve kapatma işlemine odaklanabilir. Hakları, özgürlükleri askıya alan bu keyfî uygulamalarda en küçük şüphe, tehlike duyusu, kaynağı belirsiz bir kayıt yeterli olabilir.¹ Bu keyfîlikle bağdaşık olan bir şiddet alanı, aşağıda tanımlanacağı gibi, “toplumsal linç” girişimlerine ait zeminin de biçimsel temelini oluşturur.

Toplu Halde Keyfî Şiddet: Linç

Yurttaşlarını denetleme ve kapatma gücüne sahip egemen devletler, belli bir coğrafya ya da ulusal sınırlar içerisinde “şiddet kullanma tekelinde” boşluklar bıraktığında ya da tanımlı yasalar çerçevesinde suçluları etkin şekillerde yakalayıp, cezalandırmadığında, bu boş kalan alana bazı kişiler ya da topluluklar sahip çıkarlar. Bu sorumluluğu devralanların, kendi adalet kavrayışlarına uygun olarak suçladıkları kimseleri yakalayıp ceza vermeleri olgusuna “linç” denilebilir. Şüpheliyi, olağan yargılama usullerini beklemeden, kestirmeden cezalandırma yolunu seçen kalabalıklar veya “linççiler, ‘suçlunun’ tespitini ve cezalandırmasını bizzat ellerine alır ve hukuku devre dışı bırakırlar” (Bora 2008: 6).

Linç, Tanıl Bora’ya göre, toplumsal denilemese de, kalabalıklara ait bir eylemdir. Linç girişimleri, toplum olamamanın, kamu vicdanından yoksun olmanın sonucu gibi açıklanabilir. Çünkü toplumsal bir failin, özellikle yapısal-işlevselci bir yaklaşımla düşünüldüğünde, kendi varlığının uzantısı kurumları ve sözleşmeleri yadsıyarak, akılcı-yönetsel manzumeleri dışlayarak, böyle bir

¹ Ergenekon soruşturmasında suç kanıtı gibi işlem gören Tuncay Güney’in beyanları ya da Balyoz darbe tasarılarına yönelik *Taraf* gazetesindeki iddialar da *lettres de cachet* kayıtları sayılabilir.

eylem gerçekleştirmeyeceği varsayılabilir. Dolayısıyla bu gibi eylemleri gerçekleştirenler, ortak toplumsal iradeye aykırı, keyfî bir davranış sergilemiş olurlar. Bora'nın ifadesiyle, linçlerin neden olduğu "gerçek bir infialin zembereği, hukuk fikrinden, kamusal bir bilinçten, vatandaşlık etiğinden başka bir yerde işler" (8). Linç eylemini gerçekleştirenler, toplum olma vasfından uzaklaşan "insan topluluklarının gürhlaşmasına" karşılık gelirler.

Bora, özellikle etnik nitelikteki linç girişimlerinde açığa çıkan iki karşıt motifi varlığını dile getirir. Linççiler, öncelikle gürhlaşarak "anonim" bir varlık niteliği kazanırlar; isimsizlikleri ardında kaybolup, "kalabalığın koynuna sığınarak" görünmezleşirken, bir yandan da "etnik şuur" kazanarak, ayırt edici bir kimlikle donanırlar. Bu etnik bilinç, aynı zamanda "toplum olma vasfının kaybı", "medeniyetin yitirilmesi" demektir. Bir başka deyişle linç eyleminde adsızlaşan, ortak bir bedende birleşen ve bu yüzden biri diğerinden ayırt edilemez olan biyolojik bir varlık ile kendi farkını ifade eden, ayrılan, ferdiyet kazanan, etnikleşen bir başka varlık aynı kalabalık içerisinde biraraya gelir. Bu nedenle linç eylemi, tamamen başboş, kendiliğinden bir topluluk cürümü gibi anlaşılamaz. Etnik bir kimlik edinen topluluk, karşısında başka etnik varlıklar görür. Çevresinde, kendisiyle benzer aidiyetlere, ödevlere ve haklara sahip yurttaşlar yerine, sözgelimi Kürtler, Aleviler, Ermeniler, Yahudiler görmeye başlar. Böyle bir etnik bilincin verdiği cesaretle, kişisel olarak girişilemeyecek eylemler "kitle psikolojisi" içerisinde açığa çıkabilir. Bu kitle, "kopuklardan müteşekkil kara bir kalabalık" olarak tasavvur edilmemelidir; linç eylemine dâhil olan ve "iyi yurttaş", "okumuş yazmış" kişilerin varlığı da yadsınmamalıdır (7).

Linç eylemi, her ne kadar toplumsal, yasal ya da siyasal tarafları olan boşluklar ve bunun türevi keyfiliklerle ilişkili olsa da, aynı zamanda "idare teknikleri", "rıza üretim mekanizmaları", "siyaset etme yöntemlerinin" de parçası, şiddeti "hesaplı hale getiren" yönetim teknikleriyle de bağlantılı sayılmalıdır. Bora, bu çelişkili görünen varsayımı, yukarıda ayrıntılı olarak değindiğimiz iki siyaset kuramcısına atfen anlaşılır kılmaya çalışır; "olağanüstü hal ilân etme ve uygulama yetisini hukukun kurucu

unsuru" sayan Schmitt'e ve "modern iktidarın insanları keyfî bir şekilde hükmedilebilir 'çıplak hayata' indirgeyen hukuksuzlaştırılmış mekânlarına" dikkat çeken Agamben'e başvurur (7). Yani yasanın icrasıyla, bazı varlıkların hukukun nesnesi olmaktan çıkarılması olgusu arasındaki temel bir ilişkinin altı çizilmelidir. Belli bir siyasetin tarafı gibi görünmeyenlerin sorumlusu oldukları linç girişimleri, basitçe ferdî cürümler sayılmamalıdır. Bora, linç eylemlerinin öncesine ve sonrasına dair arşiv taramalarında, bu eylemlerin ardında kurumsal ihmalin ve hattâ zaman zaman desteğin varlığını bulgular. Özellikle linç girişimlerini gerekçelendirirken "toplumsal hassasiyetlerle oynanması" olgusunu dile getiren siyasetçi ve bürokratların söylemleri de bu türden bir desteğin işaretidir. Bu söylemlerde, belli bir topluluğa ait etnik reflekslerle "oynanır".

Linç eylemleriyle bağlantılı olan ve modern siyasetin ayrılmaz bir yüzü olan biyosiyaset, hakların ve yasalar düzeyindeki eşitliğin, olağüstü koşullarda belli bir istisna alanı yaratmak üzere askıya alınmasına dönük işlevler bütünüdür. Bu gibi uygulamalar, toplumun sözde ortak faydası adına, bazılarının kamu ve yasa alanı dışına çıkarılması, çıplak yaşam düzeyine terk edilip, savunmasız ve haklarından yoksun bırakılmasıyla sonuçlanır. Linç girişimlerinde şiddet görenler, biyosiyasetin neden olduğu bir boşluğun keyfî görünen sonuçlarına maruz kalırlar; ne kadar ileri gideceği belli olmayan bir kalabalık karşısında siyasal, hukuksal ya da toplumsal güvencelerinden yoksun kalırlar. İçerisine düştükleri boşluk sadece asayiş zafiyeti değildir. Linç eylemine maruz kalanlar, "kör talih" nedeniyle kalabalığın insafına terk edilmezler. Kasıtlı olarak açılan boşluklarda eylemlerini icra eden linççilerin sahip olduğu keyfîlik, yönetsel ve siyasal belirlenimlere sahiptir.

Yasal bir boşluktan faydalanan ve başıboş kalmış kimselerin girişimleri olarak linç girişimleri, genellikle kişilere ait ferdî şiddetin büyütülmüş bir hali gibi anlatılır. Bu analogi sayesinde söz konusu vakalar, toplumsal değil de "münferit eylemler" olarak nitelenirler. Yasal olarak "geçici bir delilik" hali gibi tanımlanan bu eylemler için ceza indirimi de uygulanır. Linççiler, aklını yi-

tirmiş kolektif bir varlık gibi cezai ehliyetten muaf sayılabilirler. Eylem sahibi topluluk, aklını yitirmiş birisi gibi davranmış sayılır. Özünde bir topluluk davranışı “cinnet getirmiş” bir kimsenin davranışına tercüme edilir.

Bora, münferitlik vurgusuna karşı, linç eylemlerinin siyaset için bir “mühendislik aracı”, “olağanüstü hal dinamiğine bir menfez” yaratmak ve özellikle de “şovenizm-ırkçılık vadisine sevk edecek arklar açmak” adına işlevsel bir araç gibi görülmesi gerektiğinde ısrarcıdır (12, 39, 47). Buna göre, hukuksal olarak kendisine ait şiddet biçimlerini başka faillerle paylaşmaya açık boşluklar bırakan devlet, şiddeti yapısal kılamadığında, yeterince “tahkim etmediğinde”, linç eylemlerine bir tür “gayrinizamî asayiş tedbiri” olarak açık kapı bırakmış olur. Bu şekilde devlet, “şiddeti taşeronlaştırır”; asayiş, biraz da kolay yollardan yurttaşlara, etnik şuurla hareket eden, her an hiddetlenmeye açık bir kalabalığın “hassasiyetlerine” havale edilir. Nereye evrileceği belli olmayan ve çoğu zaman “milli refleks” söylemiyle birleşen, hesapsız ve ölçüsüzce serbest kalmış bu şiddeti inşa eden kurumsal bir işleyişin olduğu da varsayılabilir. Yani devlet içerisinde görünmeyen, tanımsız kurumsal işlevler, yapılaşmış şiddeti keyfî şekiller almaya zorlar. Bu gölge yapıyı tarif etmek için “derin devlet” tanımı yetersiz kalır. Yapısal, kurumsal veya yönetsel işleyişler içerisinde açılan boşluklar, keyfîlikler veya aşırılıklar bu şekilde yapılaşmamış bir idare ve siyaset türüne yer açar. Böyle bir yönetsel işlevin ya da idari yordamın yardımıyla, toplumsal aklın ve yurttaşça sorumlulukların yerini, saldırganlığı serbest bırakan refleksler, güdüler alır.²

² Sözelimi Devlet Bahçeli, sınır ötesi operasyonlara yönelik tezkerenin kabul edilmemesi durumunda, “yükselen milli tepkinin kontrol dışına çıkabileceği”, “Türk milletinin sorunlarını kendi imkânlarıyla çözme” arayışlarına girebileceği yönünde ifadeler kullanır (*Milliyet*, 17 Ekim 2007). Yakın zamanda Recep Tayyip Erdoğan da, ülkenin “diğer yarısını” mevcut sorunları çözmeye hazır böyle bir taraf gibi tarif eder. Her ikisi de, devletin dolduramadığı bir boşluğu, millet olarak adlandırılan bir iradenin dolduracağına yönelik bir uyarıda bulunurlar.

Temelde linç eylemlerinde, hem bir yönetsel manevranın, uygulamanın hem de toplumsal ve hukuksal alanda, devlet ya da yurttaşlar tarafından yaratılmış bir boşluğun varlığına, “örgütlülük ve yönlendirmeye, gevşeklik ve kendilindenliğin, muğlâk ve gevşek bir bileşimine” aynı anda rastlanabilir (41). Etnik güdülere yaslanan linç girişimleri sırasında, şiddet kullanımıyla ilgili boşluğu dolduran, özellikle de milliyetçi duygularla hareket eden toplulukların eylemleri, bir milletin iradesiyle eş sayılır. Yani linç girişimleri ya münferit bir eylem sınıfına dâhil edilerek, kurumsal bir sorumluluktan azade olur ya da toplumsal bir eylem sayılarak, kurumlar üstü bir iradenin keyfiliğine gönderme yapılır. Her iki durumda da cürüm eylemi, yasal olarak karşılığını bulmaz.

Saklı bir idare tekniği, hukuksal işleyişin karanlıkta kalan bir parçası ya da “istisna”nın, olağanüstü halin yaratılması için kullanılan bir araç gibi anlaşılabilse de, linç eylemleri özellikle gündelik siyasi söylemde, kalabalıkların keyfiliğine, başıboşluğuna havale edilirler. En iyi olasılıkla bir “ajitasyonun”, “provokasyonun” peşinden gitmek şeklinde açıklanır. “Kimliği belirsiz kişiler” bu eylemin sorumluları gibi işaretlenirler çoğunlukla. “Küçük bir yanlış anlama, kimden geldiği bilinmeyen bir emir kalabalıklarda galeyan” için yeterli olur (19). Olay üzerine yapılan beyanatlarda, eylemin öznesi veya nesnesi isimlidir. Suretleri olmayan kimseler, etnik kimlikleriyle ya da ideolojik taraflarıyla ayırt edilirler; “bir grup sağ görüşlü”, “sol görüşlü”, “Kürt kökenli” gibi. Kalabalıkların hassasiyetlerini yöneten gizli bir kaynakla, amaçları ve ideolojileri belirgin bir kalabalık aynı söylemde yer tutabilir. Bir istisnanın şekil verdiği yasal ve siyasal boşlukta cereyan eden linç eylemi, sorumluluğuna kimsenin sahip çıkmadığı, âdeta görünmez ellerin yön verdiği bir olay gibi tasvir edilir. Bizzat eylem içerisinde yer alanlar bile yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmezler.

Yönetsel Boşluklar ve Yolsuzluklar

Nedim Şener’in “kamu gücünün özel çıkar sağlamak için kullanılması” (2001: 17) şeklinde tanımladığı yolsuzluk, idari bir za-

fiyetin, denetim ve gözetleme noksanlığının sonucu bir keyfilik gibi de anlaşılabilir. Yolsuzluk, modern nitelikte bir iktidar ve disiplin teknolojisinin eksikliğiyle de bağlantılıdır. Özellikle “saydamlık” olgusu, kamudaki boşluk, keyfilik ve yolsuzlukların örneklediği türde aşırılıkların yok edilmesi yolunda etkin bir denetim için zorunludur. Saydamlık, kamusal kaynakların adil şekilde paylaşımını güvenceye almak ve kişisel seçimlerin, tasarrufların gerçekleştiği ‘karanlık alanların’ görünür olması için gereklidir. Sadece “haksız kazanç” için değil, “görevi kötüye kullanma” ve “siyasal rant” olasılığına karşı inşa edilen denetim yapılarının temel bileşeni olan saydamlık, hukuksal, siyasal ya da toplumsal alanlarda açılacak boşlukları, memurların keyfi girişimlerine terk etmemek anlamını da taşır.

İşleyişi daha görünür olan kamu hedefiyle yola çıkan ve “toplumun temiz ve saydam bir yaşama kavuşturulması” amacını taşıyan Türkiye Saydamlık Hareketi’nin bildirisinde dile getirildiği gibi, “siyasal, sosyal ve ekonomik olayların her an yurttaşlarca izlenip değerlendirilmesini” sağlayan, “yurttaşlık sorumluluğuna” sahip sivil toplum kuruluşlarının varlığı bu denetimin esasını oluşturur. Kuruluşun odaklandığı işlevlerden birisi de, “devletin işleyişi ile ilgili her türlü bilginin eksiksiz olarak bireye ulaşması” olarak tanımlanır. Memurların, devlet işleriyle ilgili uzmanlıklar ardına saklanarak, yönetsel karmaşa içerisinde yolsuzluk yapmalarına engel olmak bu saydamlığın temel hedefi gibi tarif edilir.

Şener, Dünya Ekonomik Forumu’nun raporuna atfen, bürokratik karmaşa ve bürokratik işlem süresiyle ilgili sıralamada Türkiye’nin ilk onda olduğunu dile getirir (83). Türkiye bu raporda, “eksik saydamlık” taşıyan bir ülke olarak değerlendirilir. Yani bu ölçeklendirmede, yurttaşlarla devleti temsil eden memurlar arasında görünmeyen dolayımın fazlalığı işaret edilir. Bürokratik dolambaçlar, geciktirmeler, harcıâlem “bugün git yarın gelci” tutumlar, yolsuzluklar için uygun boşluklar, keyfiliğe açık güzergâhlar yaratırlar. Görevi kötüye kullanmaya elverişli bu karanlık bölgelerin ölçeği, “belirsizlik endeksinin” (*opacity index*) büyüklüğünü verir. Bu değer yüksekliği, yurttaşların devlete olan başvurularının belirsiz seyirler izlediği, anlaşılmaz

dolambaçlar içerisinde kaybolduğu, geciktiği, karşılıksız kalabildiğini ifade eder. Endeksin ortaya çıkarılması sırasında uygulanan araştırmanın temel ilgilerinden birisi de, “gelişigüzel ve keyfî hareket etme” ölçüsüdür (85). Keyfîlik, bürokraside kendi ikincil kanallarını veya usullerini yaratmakla eşanlamlı olur. Buna göre yurttaş, eğer herhangi bir yolsuzluk kanalına dâhil olmazsa, bir memurun masasından diğerine ulanan başvuruları sonuçlanmadan kalabilir. İdari yapılardaki matlığin, şeffaf olma hâlinin ölçüsünü sunan belirsizlik endeksi, yurttaşlarla devlet arasındaki dolayimler ve engellerin niceliğine yönelik bir metrik sayılabilir; yurttaşlarla kurumlar ve onların işlettiği kaynaklar arasına giren ‘Kafkaesk’ bir memuriyetler alanının parçası olan boşluk ve keyfîliklerin düzeyini tanımlar.

Saydamlık Hareketi’nin bildirisinde dile geldiği şekliyle, derneğin yolsuzlukları ele alış biçiminde, Türkiye’de görülmeden gözlemeye dayanan *panoptik* güçler ilişkisinin noksanlığı belirleyicidir. Gözetleme ve denetim ağlarının işletilemediği, akılcı bir bürokrasi ve sivil yurttaşlık geleneğinin olmadığı bir ülkeye dönük en uygulanabilir öneri, “ahlâki bir özdenetim” olur. Raporda, anaokulundan itibaren başlatılabilecek “bireysel ahlâk öğretisine” vurgu yapılır; “meslekî onur”, “kişisel saygınlık” gibi kavramların yerleştirilmesi önemli sayılır. Yani yapısal bir soruna dönük çözüm, etik ve bireysel nitelikli olur. Oysa *Durban Kararları* adlı bildiride,³ “etik standartların yükseltilmesi” on yedi farklı önlem arasında en az üzerinde durulan, hattâ kısaca geçirtilen bir konudur. Bildiride, yolsuzlukla savaşmak için, insani niteliklerden bağımsız gözetim ve denetim yordamlarının yerleştirilmesi öncelikli sayılır (230).

Yolsuzluk, kurumlardaki görünür işlevlerin ardında, her memurun kendi çıkarını farklı yollardan aradığı kişisel ilişkiler ağı gibi de tanımlanabilir. Bu durumda kurumların güvenilirliği, tek tek memurların dürüstlüğüne bir ölçüsünü sunar. Memu-

³ Ekim 1999’da Güney Afrika’nın Durban kentinde, 134 ülkenin hükümet, iş dünyası, sivil toplum örgütleri ve çeşitli uluslararası kuruluşların katılımıyla, yolsuzlukla mücadeleye dönük olarak düzenlenen, bağlayıcı önemdeki konferans.

run, sahip olduğu meslekî etik, kişisel erdemler veya terbiye-siyle düzeltebileceği ya da tersine zafiyetleri nedeniyle işlevsiz kılabileceği yönetsel yapılar, içerisini dolduranların neler yapıp yapmadıklarıyla açıklanabilir olurlar. Memurlar, kendi iyi ya da kötü niyetli tercihlerini, keyfiliklerini üst belirleyen kurumsal yaptırımlara maruz kalmazlar. Toplum ve devlet idaresi bu şekilde kişisel keyfiyetlere tercüme edilir. Esasen akılcı temellere yaslanması gereken kurumsal yapılar, kişisel nitelikli bir *ethos*'un varlığı (ya da yokluğuyla) tarif edilebilir olur. Yani kurumlar içerisinde görünmez, anonim birer varlık olması gereken memurlar, bürokratlar, kendi ahlâki olgunluklarına göre “dürüstçe çalışan” ya da yolsuzluk yapan belli kişiler olurlar. Meslekî onura sahip olduğu için işini iyi yapan ya da etik değerlerden yoksun olduğundan yolsuzluk yapan iki memur tiplmesi ortaya çıkar. Böylece kurumsal yapı, taşıdığı mevzuatlar, kurallar bütünü, usuller ve yordamlardan bağımsız olarak ferdileşir.

Bazı edebiyat eserlerinde ya da filmlerde olduğu gibi, memur bu iki topluluktan birisine dâhil edilir. Örneğin Ertem Eğilmez'in yönettiği *Namuslu* (1985) adlı filmde dürüst bir memuru canlandıran Şener Şen, sıradan ve sadece işini yapmaya çalışan bir memur olamayacağını fark eder. Diğer memurlar, Weber'in deyişiyle “büro *ethos*'unun” gereklerini yerine getirmez, yolsuzluklara başvururlar. Yapısal bir ‘kirlilik’ içerisinde yolsuzluk yapmamak daha zorlu bir tercih olarak ortaya çıkar. Şener Şen'in oynadığı memur, ailesi ve bürodakilerin zorlamaları arasında, görevini kötüye kullanmamak için fazladan bir çaba göstermek zorunda kalır. Kurumsal bir iktidar boşluğu ve dolaşısıyla keyfilik içerisinde kalan memur, kendi tavrını yaptığı iyi ya da kötü seçimlerle belirlemeye çalışır. Büroda gözetleme ve denetleme araçlarının boş bıraktığı alanı, onunki gibi öznel, kişisel seçimler doldurur. Yani özünde yapısal olması beklenen bir kurumda açılan boşlukları, etik kayıtlar, kişisel erdemler ya da zafiyetler doldurur.

Yolsuzlukların nicel ölçüsü kadar, çokbiçimli oluşu ve bu girişimlere fırsat veren karmaşık mevzuatlar, geciktirmeler ve usullerin sahip olduğu karmaşanın düzeyi de bir “azgelişmişlik” ölçüsü

sunar.⁴ Bu karmaşa, ‘kötü niyetli’ memurlar için bir verime de dönüşebilir. Kurumsal işlevlerin saydam olmaması, yolsuzluğu perdeler. Kendisine bir zamanlar yöneltilen, “Bu kadar maaşla memur nasıl geçinecek?” sorusuna karşılık Turgut Özal’ın, “Benim memurum işini bilir” ya da mali denetimcilerin, müfettiş ücretlerinin artırılması önerisine karşı Adnan Menderes’in kullandığı, “Onlar gündeliklerini kendileri doğrultmanın yolunu bulurlar” (Bener 1978: 64) gibi ifadeler, bu verimli karmaşaya güvenen, yolsuzluklar alanını, “kirliliği” yapısal bir unsur gibi kabullenen bir anlayışın varlığını ortaya koyar. Bu ‘özdeyişler’, memur denilince alışkanlıkla akla gelen “geçim sıkıntısını” çözmeye dönük kayıt dışı bir alanı işaret ederler.

Endüstri-sonrası ekonomik işleyişte ve küresel dünya düzeninde, böylesi geçim olanakları olarak kayıt dışı alanların önemi artar. Her ülke, ekonomik, siyasal ve toplumsal planlarda, yolsuzluk ve kayıt dışı alanların varlığını belirli ölçülerde verili sayar (Adaman 2005). Nedim Şener, kendi sınırları içerisinde “kirlilik” ve yolsuzlukların en az düzeyde olduğu ülkelerde dahi, uluslararası ticarete rüşvetin kaçınılmaz olduğunu belirler (93). Ulusal sınırlar dışında en fazla rüşvetin verildiği ülkelerin, çoğunlukla gelişmiş ve kendi içinde ‘temiz kalmış’ ülkeler olduğu ortaya çıkar; içerideki temizlik, refah, huzur görünümü, dışarıdaki kirlilikle koşturur. Özellikle eski sosyalist ülkelerin serbest pazar ekonomisine katılmasıyla birlikte, söz konusu coğrafyalarda sahipsiz kalan büyük kamusal kaynakların kişiler ve bazı çıkar çevrelerinin elinde geçmemesi için birçok Batı ülkesi, söz konusu kaynakları ele geçirebilmek için yüklü miktarda rüşvet verir. Bu kaynakların “yanlış ellerde” toplanmasına ve kayıt dışı pazarlarda işletilmesine engel olmak üzere küresel işleyişin bir tepkisi gibi de anlaşılabilecek olan bu durum, yolsuzluğun gerektiğinde sistemin etkin bir parçası olabildiğine dair açıklayıcı bir veri sunar; yani düzensizlik düzenin, keyfilik yapısal olanın ayrılmaz bir parçası olur. Bu nedenle en demokratik sayılabilecek ülkelerin,

⁴ Uluslararası Saydamlık Örgütü’nün her yıl çeşitli araştırmalarla desteklediği raporlar için, kuruluşa ait “transparency.org” sitesi gözden geçirilebilir.

“Rüşvet Veren Ülkeler Endeksi”nde en yukarılarda olduğu fark edilebilir (24). İçerinin temizliği için dışarısı kirletilmelidir.

Yolsuzluk eylemlerinin tarafları arasında özel türde bağılıklar, karşılıklı borçlanma ve sorumluluk ağları ortaya çıkar; özel çıkarları etrafında birleşen, feodal denilebilecek türde dayanışma ağları yaratılır. Aidiyeti veya memura yakınlığından bağımsız olarak yurttaşlara sunulması gereken kaynaklar, bu borcun birbirine bağladığı kişilerin hizmetine açılırlar. Ortaya çıkan her yolsuzlukla birlikte sarsılan “kamu vicdanı” nedeniyle, devletine ve onun memurlarına olan güvenleri yok olan yurttaşlar da kendi işlerini görebilecek türde yeni çevreler, “hatırlı kişilerin” arayışı içerisine girerler. Devlete yolu düşenin işini görebilmesi için, bu çevreden bir yakınına başvurması ve işlerini onun dolayımıyla yürütmesi zorunlu olur. Devleti bir yolsuzluklar ağı gibi görmeye başlayan yurttaşlar, en basit kamu işlerinde dahi tanıdık arayışı içerisine girerler. Kafkaesk bir dram gibi, kurumlara ulaşabilmek, memurların huzuruna çıkabilmek, etkili tanıdıklar sayesinde gerçekleşir. Kişilerden bağımsız yönetmeliklerin etrafından dolaşarak iş yapmak, devletle yurttaşlar arasındaki bağlantı biçimlerinden birisi olur. Böylece boş kalmış, denetimsiz, gözetlenmeyen yönetsel alanlarda, çıkar topluluklarının doldurduğu ve devletle ilgili işlerin yolsuzluklar aracılığıyla yürütüldüğü ‘alt alanlar’ ortaya çıkar.

Bu karanlık alt alanların yok edilmesi için saydamlık örgütlerinin önerisi, yönetsel işleyişlerde, gözetleme ve denetleme teknolojilerinin uygulanması, *panoptik* tasarımlar yardımıyla tüm memurların görmeden görülebilecekleri bir denetim alanı içerisine alınmalarıdır. Bürolara kameraların yerleştirilmesi, yazışmaların, işlemlerin izlenebilir bir elektronik ağ üzerinden gerçekleşmesi sonucunda elde edilebilecek bir saydamlıktan söz edilir. Bu sivil kuruluşların önerilerinde, söz konusu teknolojilerin kullanılmasıyla ilgili, “kişi hak ve özgürlüklerini kısıtlamamak kaydıyla” gibi bir ekleme yapılmış olsa da, özel yaşama müdahalenin sınırları tam olarak çizilmeden bırakılır. Dünyada yetmişlerden bu yana uygulanan *panoptik* yöntem, yolsuzlukların karmaşılaşması ve çok farklı biçimler alması üzerine ortaya

atılan bir modeldir (Gill 2003: 181). Sadece teknolojik kayıt ve izleme araçları değil, yarı-açık kübikler halinde ofis tasarımları, tüm çalışanların birbirini denetler halde birarada tutuldukları büro düzenekleri de bu teknolojinin esasını oluşturur.

Panoptik tasarımlar, sadece kamu kurumları için değil, özel şirketler için de etkin bir model oluştururlar. Kübiklerle yaratılmış bir ofis ortamında çalışanlar, dolaylı olarak diğerlerinin denetimini de gerçekleştirmiş olurlar. Bu düzenek, kendi izleme ve denetleme maliyetini, denetimin nesnesi olan çalışanlara yükleyerek etkin bir çözüm sunmuş olur. “Kamu yararı” adına gerçekleştirilen tüm denetim teknolojileri, iş hayatını saydam bir mekân haline getirerek, özel yaşama ait keyfiliklerin önüne geçmek yolunda yöntemler sunarlar. Ancak bu yönetsel uygulamada, muhtemel yolsuzluk kaynakları olarak işaretlenen çalışanlar, yolsuzluk olasılığına karşı *panoptik* düzenlemelerin sonucu olarak, diğerlerinin denetleyen bakışları altında saydam bir ofise, büroya kapatılırlar. Çalışanlara, olası suçlular, şüpheliler, tehlikeli şahıslar gibi davranılır.

Yolsuzluklara karşı saydamlık arayan kuruluşlar, denetim teknolojilerini öncelikli çözüm olarak ortaya koyarlar. Bu sayede çalışanların kendilerine ‘çekidüzen’ vermeleri beklenir. Oysa gözetlenmeyen memurlar, sadece meslekî usul ve etik kayıtları bir yana bırakmaz, zamanla nasıl göründüklerine de önem vermez olurlar. Sorumluluklarını ihmal etmeye, işyerini özel işlerini yürüttükleri bir yer gibi tasavvur etmeye ve buna uygun şekillerde düzenlemeye başlarlar. Yurttaşlar tarafından veya türlü teknolojik düzeneklerce izlenmediklerinden, dış görünüşlerine de dikkat etmez olurlar. Türkiye’de türlü kurumların arada yeniledikleri “kılık kıyafet yönetmelikleri” de bu durumla ilgili sayılabilir. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı’na ait ilgili yönetmeliğe göre erkek öğretmenler şu şekilde giyinebilirler:

Elbiseler temiz, düzgün, ütülü ve sade; ayakkabılar kapalı, temiz ve boyalı giyilir. Sandalet veya atkılı ayakkabı giyilmez. Bina içinde ve görev mahallinde baş daima açık bulundurulur. Kulak ortasından aşağıda favori bırakılmaz. Saçlar, kulağı kapatmayacak biçimde ve normal duruşta enseden

gömlek yakasını aşmayacak şekilde uzatılabilir, temiz bakımlı ve taranmış olur. Hergün sakal tıraşı olunur ve sakal bırakılmaz. Bıyık tabîî olarak bırakılır, uzunluğu üst dudak boyunu geçemez, üstten alınmaz, yanlar üst dudak hizasında olur, alt uçları dudak hizasından kesilir. Kravat takılır, kravatı örtecek şekilde balıkçı yaka veya benzeri süveterler giyilmez. Hizmet gereğine uygun olarak verilmişse tek tip elbise giyilir.⁵

Denetimden uzak kaldıkça ‘kılıksızlaşan’ memurlar için kılık kıyafet mevzuatının yenilenmesi, tashih edilmesi kaçınılmaz olur. Örneğin yukarıdaki ayrıntılı tasvirin de yer aldığı yönetmelik, 1982, 1991 ve 2001 yıllarında yenilenir. Yıllar içinde *Resmî Gazete*’nin ilgili bölümleri izlendiğinde, bu değişikliklerin, memurların zamanın gereklerine uygun giyinmelerini sağlamak kadar, yapılan tekrar ifadelerden de anlaşılacağı gibi, ihmal edilen bir gerekliliği hatırlatmak için de uygulandığı fark edilebilir. Örneğin 2001 yılına ait yönetmelikte, erkek öğretmenler için, “bina içinde gömleksiz, kravatsız ve çorapsız dolaşılmaz” ifadesine rastlanabilir.

⁵ *Resmî Gazete*, 3.1.2002.

FELSEFE

DOĞU VE BATI'DA BOŞLUK KAVRAMI

Doğu

Geleneksel Çin Resmi üzerine etkileyici bir çalışma ortaya koyan François Cheng'e göre, Doğulu kültürler "boşlukla baş etmenin" ve onu verimli kılmanın yollarını bulabilirler. Boşluk korkusundan uzak geleneksel Çin resminde, boş görünen yüzeyi dünyevi nitelikli "tinsel esin" (*souffle-esprit*) doldurur (2006: 12, 17). Böyle resimler, tinsellikle biçim bulan bir "evrenin gizlerini dışavuran" ikonlardır. Yin ve Yang çiftinde olduğu gibi, boşluk ve doluluk birbirinin bütünleyeni olur. Sözelimi dağların doluluğuna karşılık, vadilerin ve denizlerin yarattığı boşluk birbirinden ayrılmaz. Bazen dağları saran sis ya da bulutlar, dolulukla boşluğun biraradalığını ifade eder. Yin ve Yang'ın temel ikonu olduğu kutsal esin (*ch'i*) de, boşlukla doluluğun biraraya gelmesinden ortaya çıkan bir verim, çeşitlilik, çokluk gibi tarif edilir (12). "İlk esin", bir boşluk gibi açığa çıkar. Dolu biçimler, bu tekil boşluğun değişkeleri gibi çoğalırlar; dünyadaki dolu şeyler, özünde bir boşluk, hiçlik olan bu esinin cisimleşmiş halleridir. Dolu şeyler sonradan, sonlu bir dünyanın kaderi içinde tekrar hiçliğe, boş-

luğa geri dönerler. Geleneksel Çin resmi de bu döngünün genelleştiği bir kozmolojiyi tasvir eder. Bu resimler aynı zamanda, karanlık ve aydınlığın, soğuk ve sıcak, ıslak ve kurunun iç içe geçmesine izin veren kozmik dramının bir sunumudur.

Bu resimlerdeki sade ve yüzeysel görünüş, Japon *haiku* şiir geleneğinde olduğu gibi, yapının boşlukla ilgisinden ileri gelir. Görünenin hem dışını hem de kutsal esinle dolu içini gösteren resimlerdir bunlar: “Bir bambu resmi çizmeden önce, onun içindeki gizli şeyi keşfetmiş olmak gereklidir.” Bu sayede, “plastik kalitesiyle şiirsel dizenin müzikal niteliğini biraraya getirmek, yani daha derine inerek uzay ve zaman boyutunda birleşmek” (27) olanaklı olur. Resimde görünür ve görünmez olan arasındaki geçişimi sağlayan “orta boşluk”, çizimlerin ayrılmaz bir parçası olur. İmgesel olanın her zaman boşlukla, yoklukla, karanlıkta kalmış olanla alışverişi vardır. Satıhta görünür olanın varlık koşulu bu boşluklardan bağımsız olarak anlaşılamaz.

Haiku şiir geleneğinde de, boşluklarda söylenmeden bırakılmış olanı yakalamak önemlidir. Az ve öz söylemek, boşluklara yer açmak içindir. Dile gelmiş olanın varlığı, biraz da söylenmeden bırakılmış olanda gizlidir. Yani görünmeyenler ve olmayanlar, mevcut olanlara yaslanırlar. Çizilmiş ve çizilmemiş, yazılmış ve yazılmamış olan aynı imge içerisinde beraberce bulunabilirler. İslâm sanatında, arabesk ve bezeme işlerinde de (her ne kadar boşluk korkusu ya da *horror vacui* geleneği içerisinde sınıflandırılırlar da) amaç yüzeyi doldurmak değil, her zaman için boşluğun, gösterilmeyenin, işaret edilmesi uygun düşmeyeninin etrafını bezemek, mahremde kalması gerekeni çerçevelemektir (Ayvazoğlu 1996).

Geleneksel Çin resimlerinde boşluk, gözle görüldüğü gibi, “sezgisel” yollardan da duyulabilir. Sezgi, görünmeyeninin içindeki doluluğu (*plein*) duymanın, anlamının bir yolu olarak, gördüğüyle okuduğunu, duyduğunu birleştirebilen bir tür imgelemin verimidir. Böyle bir sezgiyle bakan için resimlerdeki boşluk, “dinamik” bir nitelik kazanır. Gözle görülmese de, içini dolduran esinle kaynaşan bir boşluktur. Hattâ bu boşluklar sanki daha çok şey anlatıyormuş gibi, sözgelimi Sung ve Yuan Hanedan-

ları döneminde, resim sathının yarısından fazlası el değmeden bırakılır (51). Bu yaklaşım, İslâm sanatında tenzih yoluyla üzeri örtülen, kapatılan varlıklara benzer. Böyle resimleri dolduran, kutsal oldukları için çizilmeden bırakılan, detaylı tasvirine girililmeyen varlıklardır. Müstesna varlık, göze değil de sezgilere ve zihne dokunur. Bu varlık anlayışıyla izlenen, temaşa edilen doğaya veya dış dünyaya dönük “optik” de buna göre şekil alır. Sözgelimi modern bir gözün boş gördüğü sath, muhtemelen dönemin Çinli izleyicisine daha dolu görünürdü. Böyle bir optik içerisinde, şeyler arasında sert karşıtlıklar yerine, dağın güneş alan yüzü ve arkası arasındaki değişimi ifade eden Yin ve Yang çifti gibi, geçişler yakalanır. Sadece boş yüzeyler değil, görünenin ardı, arkası, gölgesi altında kalan, güneş görmeyen karanlık yerler de bu boşluğun halleridir.

Yin, Yang’ın karşıtı değil, ondan farklı olandır. Bu ikisi sürekli birbirlerine yol verirler. Yang önce görünür ve ışığa çıkar, sonra Yin gibi görünmez olur, gölgeye çekilir; onlardan esinle biçim bulan tüm diğer varolanlar gibi, “görünür-görünmez” olurlar (119). Gölge, karanlık ve puslu hava güneşin varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle aydınlık, karanlığı tamamlar. Özellikle Taocu gelenekte karşıt olanlar arasındaki keskin fark, duyumla ilgilidir. Gerçekte böyle bir ayırım yoktur. Resimlerdeki çok farklı çizgi kullanımları da, ayrı olanları değil, şeylerin birleşme yerlerini işaretlemek içindir.

Dolu şeylerin dünyasında, boşlukları kullanmayı bilmek önem kazanır. Dolu ve görünür şeyler, yerlerini bulabilmek için, boşluklar arasında yer ve şekil değiştirmek zorunda kalırlar. Dolu varlık, büzülerek kendi içinde bir boşluk yaratır ya da başka boşluklara doğru yer değiştirerek kendi yerine yerleşir. Diğer yandan, başka dolu şeylerin yerine göz dikmek, şiddete, aşırılığa neden olur. Dolu şeyler bu yüzden, açık, boş ve aydınlık yerleri kendilerine mâl etmek için savaşırlar. Geniş boşluklara sahip olanlar, daha huzurlu bir yaşam kurabilirler kendilerine. Zenginlik, biraz da ne kadar fazla boşluğa sahip olduğunla ilişkili olur. Sözgelimi daha büyük bir ev, daha çok boşluk barındıran bir yerdir; daha geniş bir toprak, yaşamın yerleşebileceği daha

büyük bir açıklıktır. Boşluğu etkili bir şekilde kullanan, dünyada ya da her nereye yerleşiyorsa orada daha rahat eder.

Yoğun kalabalıkların olduğu Uzak Doğu'da boşlukların idaresi daha fazla önem kazanır. Herkesin boşluklar konusunda tutumlu olması gereken bir coğrafyada, boşlukların böyle bir değer kazanması ve *horror vacui*'nin yersiz olması da anlaşılabilir olur. Taocu öğretide bu çokluğun simgesi "on bin varlık"ın, birbirleriyle sürtüşmeden, huzur içerisinde varolmaları, boşlukların etkin kullanımıyla olanaklıdır.

Otuz ışın, tek bir poyrada birleşir. Kullanıma olanak veren, arabadaki bu Boşluk'tur. Bir balçık topağıyla bir vazo yapılır; vazo içindeki boşluk, kullanıma olanak verir. Evin bir bölümü için kapı ve pencereler yapılır; oda içindeki bu boşluk, kullanımı kolaylaştırır. (Lao-tze'den alıntılan Cheng, 62)

Herhangi bir mesleği icra etmekle ilgili marifet de bu boşlukların farkında olmakla mümkün olur. Meslek sahibi, ele aldığına şekil verirken, malzemesinin dolu ve boş taraflarını iyi bilmelidir. Savaşçı Chuang-tze, silah kullanma sanatındaki ustalığın, hasmına kendi boşluğunu göstermekle ilgili olduğunu dile getirir. Karşıdakini bu boşlukla ayartınca kazanmak kolaylaşır. Ya da bir kasap, etini kemiğinden sıyrabilmek için, etle kemiğin, diğer dokuların buluşup ayrıştığı boşlukları bilmelidir. Elindeki bıçak keskin olmasa bile, bu boşlukları takip ederek, eti kemiğinden kolaylıkla ayırabilir: "Öküzün kemiklerinin eklemleri, küçük aralıklarla ayrılmıştır birbirinden (...) Keskin tarafla bıçak, küçük ve garip aralıklara gömülür etin içine kolaylıkla, boşlukların nerede olduğunu bilir çünkü" (Chuang-tze'den alıntılan Cheng, 63). Herhangi bir varolanın birleşme yerleri, aynı zamanda ayrışmaya açık olduğu boşluklardır. Buraları, varlığın yumuşak karnıdır; kendisini oradan başlayarak teslim eder.

Boşluklar, dünya üzerindeki fiziksel uzamlar gibi tarif edilemezler sadece. Ruh dinginliği veya ruhsal öğretiler yardımıyla bu boşluğu görünmez bir âlemde yaratmak da olanaklıdır. Sözgelimi bir Hint fakiri, kalabalıklar içerisinde yaşarken, engin bir boşlukta süzülüyor olabilir. Bu sırada, tevatür de olsa dile gelen,

yerden hafifçe yükselmesi, bu görünmez boşluğun yeryüzündeki görünümünü sayılabilir. İki dünya arasında açılan bir vadiden, geçitten, sanki tüm ağırlığı öte tarafa geçmiş, cisimsiz kalmış gibidir. Kendilerine uyguladıkları gönüllü eziyet de, yaşayacak fazla yer bırakmayan bir dünyaya, bedenlen ve ruhen sığma çabasından ileri gelir. Çektikleri bu çile, biraz da boşluklara verilen değerdendir. Dünyadaki yer darlığını ve yoksulluğu, ruhsal dünyalardaki genişlikle ve zenginlikle telafi etmeye çalışırlar. Bu dünyadaki doluluğa, sıkışıklığa tahammül gösterebilen kimse, sanki ötedünyada kazanılmış bir boşlukla ödüllendirilir.

Batı

Antik Yunan'da ilk felsefe okullarından başlayarak boşluğun varlığı tartışma konusu olur. Felsefe kayıtları içerisinde ilk kez Parmenides, boşluktan bir varlık gibi söz eder (Atış 2008). Boşluk ya da *vakum*, onun felsefesinde yoklukla eşanlamli sayılmaz. Sonradan Demokritos ve Aristoteles'in yazılarından tanınan Leukippos, boşlukları varlığın kurucu ilkesine (*arkhe*) dâhil eder. Boşluk, kökensel bir değer kazanır. Onların tasarımıyla varlık bulan her şey, boşluğun türlü eylemlerle doldurulması sayıldığından, varlık ve varlık olmayan arasındaki çelişki de kaybolur. Mevcudiyet kazanan eşya, boşluklar içerisinde ortaya çıkan bir üretimin, verimin sonucudur. Varolanı inşa eden ve özünde görünmez olan atomlar arasında boşluklar olduğundan, varolanların bir tarafı her zaman yoklukla ilişkilidir. Sıkışık, derişik ya da gevşek olabilen varolanlar, atomların kendisi kadar sıkı olamayacağından, yokluk olanaksızdır.

Boşluk, hareket veya eylem üretmenin de koşuludur. Değişim, başkalaşım ve eylem, eşyanın içerisindeki boşluğun varlığıyla olanaklıdır. Yani boşluklara doğru hareketlenen atomlar değişimin koşullarını yaratırlar. Boşluk, varlığın kendisini temellendirmesi, ait olduğu yere yerleşebilmesi için bir açıklık gibi anlaşılmalıdır. Varlık için açılmış bir alan, uzam olarak boşluk, henüz doldurulmamış olandır. Bu yüzden Demokritos, "dolu olmayan boşluk" diye yazar. Boş uzam, şekil bulmak isteyen varlık için bir olanak

gibi anlaşılır; varolan için bir eylem, biçimlenme ve hattâ yeniden şekillenme olanağıdır. Boşluk, dolu olanın ya da varlığın hareket etmesine, değişmesine ve dolayısıyla zamanın hükmüne girmesine imkân verir. Aristoteles *Metafizik*'te, Demokritos'un felsefeye bu katkısını dillendirir:

Demokritos öğelerin doluluk ve boşluk olduğunu ileri sürerek birine Varlık ve ('olan') ötekine Yokluk ('olmayan') demiştir; dolu ya da katı olan Varlık, buna karşı boş ve seyrek olan ise Yokluktur; (buna göre var olmayan da olan gibi vardır, çünkü boşluk da cisim gibi vardır); ve bunların şeylerin özdeksel nedenleri olduklarını bildirirler. (1996: I.4)

Varolanları ayırt eden, onların taşıdıkları "yoğunluk" ya da "seyreklik"tir. Seyrek bir varlık, daha az atom içerir. Atomlar, boşluk taşımayan, derişik tek varlık olarak tüm başka şeylerin yapım malzemeleridir. Özünde "sıkı ve dolu" olan atomların yer değiştirmesi olarak hareket de, seyrelme ve yoğunlaşmayla ilişkilidir. Demokritos için eylem, boşluk ve doluluk, *vakum* ve *plenum* arasındaki geçişimlerin sonucudur. Eylemin malzemeleri olan atomlar boşluğa düşerek, biçimli nesneleri oluştururlar. Boşluk, dolu olmadığından, hareketlere, varlığın inşasına yer açar. Şekil, büyüklük ve hareket yetisi olan atomlar, boşlukta dağılarak nesnelerin açığa çıkmasına neden olurlar. Hareket, "atomların boşluğa düşmesi" ve orayı doldurmasıdır.

Ancak bu metafiziğe göre, boşluklar keyfî şekillerde doldurulmazlar. Mevcudiyet kazanan varlık, atomların gelişigüzel bir hareketliliği sonucunda açığa çıkmaz. Boşluklar, şeyleri biçimlendiren bu kökensel eylemin kuralları, hareket ilkeleri ve atomların doğal yönelimleri içerisinde ölçülü, neredeyse kurallı bir şekilde doldurulurlar. Kurationsızca, fazlaca ya da "abartılı" şekilde doldurulan boşluklarda aşırılık (*perissos*) ortaya çıkar. Boşlukların hareketleri için bir serbestlik alanı açtığı atomlar başıboş davranmazlar; bir akılla donatılmış gibi eyler, her şekli almaz, gelişigüzel bir güzergâh izlemezler. Rastlantısal şekilde hareket etmeyen atomların birleşmesinden, doğaya aykırı bir eylemin veya eşyanın ortaya çıkması mantığa uymaz. Atomların boşluklar

içerisinde kurallar dâhilinde “rastlaşmaları”, doğaya aykırı bir varlığın hayat bulmasına engel olur.

Kuralsız rastlaşmalar Demokritos için olanaklı olsa da, sonuçları, mutluluğa ve özellikle çok önem verdiği huzura, ruh dinginliğine (*euthymia*) karşıdır. Boşluk, ölçülülük (*sophrosyne*) gözetilerek, eşyanın doğasına göre, ne fazla seyrek ne de sıkı şekilde doldurulmalıdır. Atomların edimleri ne kadar ölçülüyse, boşluk da o kadar doğru şekillerde doldurulmuş olur. Özünde tekil bir eylem olsa da, boşlukların ölçülü şekillerde doldurulması, toplulukların uyumları ve mutlulukları için de zorunludur (Pohlenz 1966: 70). Tekil varlığın, boşluklar içerisinde doğru ve ölçülü, akla uygun şekilde varlık kazanması, genelin huzuru için şarttır.

Aristoteles’in *Physica* yapıtında, Demokritos’un boşluğu olumlayan düşüncesine yönelik alaycı boyutlardaki eleştirisi ve “doğa boşluk kabul etmez” şeklinde iyi bilinen önermesi, boşluğu yoklukla beraber anlayan düşünme geleneğinin başlangıcı sayılabilir. Ona göre, boşluk içerisinde devinim, değişim olanaksızdır (1997). Yapıtta, boşluğun olanaksızlığını kanıtlamak üzere fizik kurallarına dönük göndermeler yer alır. Boş görünen bir uzamda, görünmez de olsa, eşyanın türlü hallerinin mevcut olduğuna dair deneylerdir bunlar. Demokritos, atomları ve boşluğu kısmen metafizik bir kendilik, tasarımsal bir açıklık olarak anlasa da, Aristoteles ve onun yorumuna sahip çıkanlar için (Fârâbî gibi) boşluk fiziksel bir uzam gibi anlatılır. Bu doğa felsefesinde boşluk, maddenin bir hali gibidir. Türlü deneyler yoluyla boşluğun maddesel varlığı kanıtlanır. Bu savununun felsefe karşılığı olan ve “doluculuk” diye çevrilebilecek olan *plenism*’de, doğal uzanın, eşyanın türlü halleriyle dolu olduğu yönünde bir varsayım bulunur.

Boşluk Korkusu

Nasıl ki fizikte hava ve su boşlukları dolduruyorsa, kutsal ve doğal dünyanın temsilini ya da benzeşini sunan sanat yapıtları da bu doluluğu sunabilmelidir. İtalyan sanat kuramcı Mario Praz

tarafından bu tür yapıtlar *horror vacui* geleneği içerisinde sınıflandırılırlar (1981). Praz'ın, ilk olarak 19. yüzyıl sonu kentsoylu sınıfın ev içi düzenlemelerinde belirlediği boşluk korkusu, zamanla genelleşerek sanat kuramlarının parçası bir niteleme olur. Ona göre, kapitalist meta üretimiyle ortaya çıkan eşya bolluğu, döneme ait gündelik yaşamın sergilendiği yapıtlara da yansır.

Özellikle Rönesans resminin sunduğu bu doluluk, çok fazla eşyayla doldurulan evler gibi, resim yüzeyinde boş yer bırakmama çabasıyla karşılığını bulur. Boşluk korkusu, bir figür, desen ya da renklerin yardımıyla tüm sanat uzamını doldurma tavrıyla ayırt edilebilir. Jean Duvet, Hieronymus Bosch, Pieter Brueghel, Jan Van Eyck, El Greco gibi Rönesans ressamalarında bulunabilecek olan boşluk korkusunun sonucu olarak, resim yüzeyi üzerindeki nesne doluluğu dikkat çeker. Kiliselerdeki dinsel tasvirlerde de aynı korku belirgindir. Boşluk, tanımsız, kaygı verici bir uzam sayılır.

Boşluk korkusunun, modern sanat yapıtlarında son bulduğu fark edilebilir. Özellikle kavramsal resimde, resim yüzeyinde el değmemiş geniş alanlar göze çarpar. Bazı avangard sunumlarda, boş resim yüzeyi de sergilenebilir değer taşır. Örneğin Jackson Pollock'un işleri, böyle bir boşluk estetiğini yansıtır. Üstelik bu boşluğun işaretlenmesi için, sadece kanvas değil, birçok farklı yüzey kullanılabilir; insan bedeni, duvarlar, gündelik kullanım nesneleri gibi. Yerleştirme (enstelasyon) türü sanatsal icralarda olduğu gibi yapıt, boşluğun bir üretimi, verimi gibi de ortaya çıkabilir. Sanat işinin içerisinde yer tuttuğu boşluklar da bir nesne olarak sunulabilir olur (Karaytuğ 2008). Sanat yapıtının doldurduğu yerde yalın bir varlık gibi durması, bu boşluğu daha da görünür kılar; yapıtın kurucu parçası bir yandan da yapıtı çerçeveleyen boşluk olur.

Bauhaus tasarım geleneğinde olduğu gibi, endüstriyel üretimde yalınlaşmayı, boşluklara açık olmayı savunan modern sanat tavrı da ortaya çıkar. Yaşam alanlarında minimalist olarak nitelenebilecek bir sadeleşmenin öncüsü olan bu akımlar içerisinde, uzamsal boşluklarla uzlaşma yatkınlığı göze çarpar. Boş yeri eşyayla doldurmamak, eşyalar arasında yaşama yer bırakan

boşluklar açmak bu tavrın yansımasıdır. Le Corbusier, bu şekilde yaşam alanlarını doldurmayı “kentsoylu görgüsüzlüğün” parçası sayar ve evin fazlalıklardan arınması, “boşaltılması” gerektiğini savunur (2010). Evde boşluklar bırakmak, daha iyi bir yaşam için gereklidir. Bu yüzden, özellikle trenlerde rahat ettiğini dile getirir. Çünkü trenler fazla eşyayla donatılmamıştır; sadece gereken kadarı, işlevsel olduğu için yerleştirilmiş olan vardır içeride. Bu yaklaşım içerisinde, uzamlarda, ev içlerinde sadelik, bir seçkinlik, üstün beğeni göstergesi gibi değer görür. Böyle uzamlar, Rönesans sonrası tasvirlerinde, etrafını dolduran eşya kalabalığıyla zenginliğini, seçkinliğini sunan kentsoyluların aksine, fazla eşyalardan kurtulan, yaşadığı yeri boşaltabilen modern zaman insanının rahat ettiği ortamlar gibi tarif edilir. Modernlik öncesi ve sonrasına ait bu karşıtlık yorumlandığında, Batı’da eskiden kalma boşluk korkusu, modern sonrasında, dolu alanlara yönelik bir başka kaygıyla yer değiştirmiş gibi görünür.

ŽIŽEK'DE BOŞLUK, KEYİF VE SEMPTOM

Toplumbilimsel değeri ya da Jacques Lacan okumalarının geçerliliği bir yana, Slavoj Žižek, boşluklar ve yapısal olmayanın insani bilimlerdeki yeri konusunda önemli bir anlatı sunar. Ona göre “hakikat ‘boş bir yer’dir” Boşluk, onun yapıtlarında sıklıkla yinelenen kuşatıcı bir kavramdır. Lacan ruhbilimine ait sözlükten ödünç aldığı, “yanlış tanıma” (*méconnaissance*), “başarısızlık”, “yarık”, “eksiklik”, “yetersizlik”, “hiçlik”, “keyif” gibi başka kavramları da, boşluğun değişkeleri gibi kullanır. Lacan’da, “yanlış tanıma insanlık durumuna damgasını vurur” Özünde ideolojik ve simgesel olarak dolayımlanan “Gerçek”in, toplum ya da birey için yeniden üretilebilmesi, yanlış tanımaya ya da “bireylerin ne yaptıklarını bilmemelerini gerektiren toplumsal eylemlere” bağlıdır.

Buna göre, insani bilimlerin özne ya da nesnesi için inşa edici olan, eksiklik, boşluk ve bu kavramlarla bağlantılı olarak tanımlanabilecek olan “keyif”tir (*jouissance*). Özneleşme sürecine ait bir boşluk, “kurucu tamamlanmamışlık”, öznenin yaşam bulması için zorunludur. Ruhsal süreçlere ait boşluklar, dâhil olduğu bağlamlar içerisinde “yanılsama”lara neden olurlar. “Yapının tam merkezindeki bir yarıktaki” açığa çıkan özne, yapısal olanın

inşa edilmesindeki “başarısızlığın” sonucudur; “karar verilemezlik” üzerinde bir “fantezinin” biçim bulmasıdır (2002: 18, 36).

Žižek, Lacan’a başvurarak, öznenin inşa koşullarını, yanlış tanımanın sonucu bir “üretkenlik” gibi açıklar ve bu yanlışlığı bir çeşit “talih” sayar. Öznenin, toplumsal ve bireysel huzuru, kendisini yaratan ve ondaki yanlış anlamaların, fantezilerin kaynağı olan boşluğa ait bilgisizlikle ilişkilidir. Öznelik, kararlı olmaktan uzak bir toplumsallık içerisinde üretilir. Lacan’ın ruhbiliminde özne, “başlangıçta yapılanmamış, simge öncesi, imgesel bir durum” içerisinde biçimlenir. Kendisini imgesel ayna evresinde “yanlış tanıyan” ve bu nedenle esasen eksikliklerin biçim verdiği özne, “başlangıçtaki boşluğu” ve “simgesel yapıdaki eksikliği” dillendirir. Öznenin inşası, “kökensel başarısızlıkla” ilişkilidir. Kendisine toplumsal alanda yer açmak isterken, bu yapıyı yanlış dillendirmesiyle şekil bulur. Yapısal uyumdan uzak bir işleyişte konumlanan öznenin sözü (*la parole*), yapıya ait grameri ya da dili (*la langue*) telaffuz etmekten uzak düşer. Söyleminde, her zaman için “anlamlandırma fazlalığı” ya da tersine “eksikliği” bulunur. Kendisini ve çevresini yanlış tanıyan özneyi ayırt eden, “her zaman çok fazla ya da çok az şey söylemesidir” (189). “Başarısızlığının açtığı boşluk” içerisinde yaşam süren böyle bir öznenin varlığı, simgesel yapı içerisinde hareket alanı yaratabilmek ve imgesel boşluklar bulabilmekte ilişkilidir. Bu anlamda boşluk, özne için verimli bir “açıklık” sayılmalıdır.

Çelişkili görünse de, öznenin “fazla bilmesi” ondaki kararlılığı bozar; kendine dair bir cehalete neden olur. Temelde “varlık eksikliğiyle” nitelenebilecek olan özne, içinde bulunduğu “simgesel düzene dâhil edilmeden kalan”, konuşulmayan ve yanlış anlaşılan şey sayesinde “başarıyı” yakalayabilir. Özneyi kuşatan yapının etkinliğiye, üzerine yerleştiği boşluğu gizleme kararlılığıyla ölçülebilir. “Ne zaman simgesel bir yapıyla karşılaşsak karşılaşalım, bu yapı belli bir boşluk etrafında yapılanmıştır” (2002: 88).

Kendisini yaratan boşluğu görünmez kılan bir üretim türü olarak özne, yapıdaki kökensel boşluğu “diker” Özne, bu yırtığın, yarığın, simgesel çatlağın neden olduğu fantezi, “düşsel eko-

nomi” ve keyif içerisinde yaşam bulur. Kendisine hayat veren bir boşluğun içerisinde kendi varlığıyla doldurarak, bu boşlukta biçimlenen kararsız yapıdaki, “yüzergezer” haldeki simgeleri, imgeleri, anlam parçalarını ya da işaretleri toplumsal yapıya “teğeller”; boşluklar öznenin varlığıyla dolar. Dâhil olduğu yapı içerisinde “kapitone noktası” (*point de capiton*) olarak özne, özünde basit nesneler olan düğmeler gibi, büyük döşemeyi birarada tutan “simgesel çapalar”dır. Bu gibi basit ve niteliksiz nesneler aradan çekildiğinde, öznelere şekil veren. üzerinde rahat ettiği oturaklı yapı, döşeme de dağılır.¹

Bir başka deyişle, “gerçek toplumsal faaliyetleri yapılaştıran yanılsamalar”dır (48). Kaynağı, açıklanabilir ya da görülebilir davranışlar, ilişkiler olmayan toplumsal görüngüler, her zaman için “gözden kaçanlar”, “yanlış tanınanlar”la ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal uzam, boşluklar içerisinde tanımlandığında, görünmeyene, bilinçdışına, eksikliklere, dengesizliklere, başarısızlıklara önem vermek de zorunlu olur. Olumsal ve rastlantısal uzlaşıların şekil verdiği bir “inşa” olarak toplumu anlamak için, her zaman “belli bir sanki”den destek almak” gerekir. Belirsizliğe açık kapı bırakılmadığında, “sanki payı” ortadan kalktığında, “toplumsal alanın yapısı dağılır” (51). İnsani bilimlerin koyutladığı herhangi bir nesnellik vurgusuna ait “bilgi eksikliği”, aynı zamanda yapı, mantık, akıl arayışlarının ayrılmaz parçası sayılmalıdır. Toplumsal uzamın boşluğuna yönelik bir “fantezi” olarak yapı varsayımı, açıklanamaz olgu ve kavramların neden olduğu eksikliği tamamlamak içindir. Bu yüzden, toplum ya da beşerî hakikatler üzerine düşünen kimseler, müspet görü ve yöntemlerin yanında, olabilirlikler ve açıklanamaz olandan da yardım almalıdır.

¹ Ernesto Laclau, eski bir öğrencisi olan Žižek’in, yapı sorunlarına dönük ilgisini, biraz da içerisinde bulunduğu tarihsel, siyasal koşullarla ilişkilendirir. Slovenya’da komünizm sonrası egemenlik boşluğu içerisinde yazan bir düşünürün portresini resimler. İdeolojik kabullerin, anlamların boşaldığı bir coğrafyada, işaret ve nesnesi arasındaki “eşdeğerlilik dizilerinin” yok olduğu zamanlarda, boşluklar içerisinde ve boşlukların yardımıyla düşünen ve yazan bir düşünürü anlatır.

Hakikat ve boşluk ilgisi, sadece azgelişmiş toplum, birey ya da kültürlerde önem kazanmaz. Ancak gelişmiş coğrafyalar için farklılık, bu “kökensel” ya da “ilksel boşluğun” görünmez kılınması, türlü egemenlik biçimleri ve yönetsel araçlarla algılanabilir ufkun dışına çıkarılmış olmasıdır. Boşluklar, azgelişmişlik manzarası içerisinde apaçık görünürken, gelişmiş toplumlarda, aşığı tanımlanacağı gibi, belirtiler ya da “semptomlar” şeklinde yüzeye çıkarlar. Egemenliğin etkinliği, meşruiyeti, ikna ediciliği ve dolayısıyla gelişmişliği, üzerinde şekil aldığı boşlukları, eksiklikleri görünmez ve anlaşılmaz kılan “fanteziler”, “yanılsamalar” ya da rıza biçimleri yaratmasında aranmalıdır. Azgelişmiş ya da Batılı olmayan coğrafyaların farkı, boşlukların yaşama karışmasına engel olan türlü yordamların “doğrulukla” yerleştirilememiş olmasından ileri gelir. Bu kültürlerde yaşama egemen güç, akıl, mantık ve ölçü olmaktan çok, kişisel ya da toplumsal keyifler gibi görünür.

Keyif

Žižek, Lacan’ın sözlüğünden ödünç aldığı keyif (*jouissance*) kavramının kapsamını genişletir.² Keyif, boşluklar gibi, toplumsal ve bireysel öznenin inşasında önemli bir görüngüdür. Öznenin içinde şekillendiği boşluk, keyif ve onunla bağdaşık arzu biçimleriyle doldurulur:

Arzunun pozitif içeriğinin büyüleyici varlığı belli bir boşluğu doldurmaktan başka bir şey yapmaz. (...) Arzunun herhangi bir tutarlılığı yoktur, bir boşluğun ortaya çıkışıyla gerçeklikte açılmış süreksizliktir. (2005: 12, 22).

Žižek, öznenin içerisinde inşa edildiği boşlukları dolduran keyif ya da arzunun temel bileşenlerine, Lacan’ın bir başka kavramını kullanarak, *objet petit a* der. Hem “arzu tarafından koyutlanan” hem de arzuların şekil bulduğu keyif parçaları olan *objet petit a*, “arzunun, nesnesi-nedeni olarak iş gören saf bir boşluktur”

² Keyif sözcüğü, *keyf* kökü gereği arzuyla ilişkilidir. Keyfîlikse, keyfine göre ya da arzu ettiği gibi davranmak anlamını taşır.

(2002: 178). Freud'un libido kavramına ait bir soyutlama gibi de anlaşılabilir olan bu ifade, hem arzuyu yaratan hem de arzu tarafından şekil verilen bir nesne olduğundan, "arzunun imkânsız nesnesi" sayılmalıdır. *Objet petit a*, henüz ortaya çıkmamış toplumsal ya da bireysel öznenin, "söylem öncesi, hâlâ keyif tözüyle dolu olan" açıklığında şekillenir (2005: 61). Öznenin keyfince biçim bulan bu uzamda, toplumsal ya da beşerî soyutlamalar, "görevler, haklar vb. ile fantezi mekânının, bireyler ve toplulukların keyiflerini örgütleme tarzları" vardır (9). Yani en akılcı, örgütlü toplumsal düzenlerin temelinde, ilk bakışta görünmeseler de, arzu ve keyif bulunur. Her türden gerçeklik, "keyfi bir çekirdek" etrafında açığa çıkar. Keyfin varlığı, gerçekliğin özünde boşlukların bulunduğu gerçeğini "perdeler".³

Keyfince yaşayan özne için, boşluklar olduğundan daha anlamlı ve düzenli görünür. Boşluğu "mutenalaştıran" keyif, arzu ya da fantezi yoluyla "doldurulan" boşluklar, öznenin varlık kaynağı olarak anlam kazanırlar. Ancak bu 'dolduruş', her zaman eksiklik ya da aşırılık biçimlerine açıktır. Žižek'e göre, boşlukları keyif yoluyla eksik doldurmanın ruhbilimdeki karşılığı takıntılı ya da "obsesif davranışlardır"; aşırı doldurmaksa "histeriye" neden olur. Sözgelimi felsefe tarihinde Kant takıntılı davranışı, Hegel ise histeriyi örnekler. Kant, hakikatle onun temsili arasında her zaman bir boşluk bulur; Hegel içinse, hakikatin "dolduruluş biçimine", sunumuna, görünüşüne güvenmekten başka bir seçenek yoktur. Kant, temsilin, görüngünün, asıl olana karşılık gelemeyeceğini savunurken; Hegel, gerçeğin kendisiyle ve hattâ görünüşüyle dolu olduğunu varsayar: "Tözel olan kendisini görünüş dünyasında, olgusal nesnellikte yansıttığı ölçüde özdür" (2002: 238). Diğer yandan Kant, özsel, olgusal, temsili olanın ya da görünüşün boşluklar ardında yattığını varsayar. Ona göre, görüngü (*phenomenon*) ve kendinde şey (*noumenon*) arasında boşluklar vardır. Oysa Hegel için boşluk veya yokluğun gizlediği daha özsel bir dünya yoktur: "İç dünyayı gizlediği varsayılan ma-

³ Haz (*plaisir*) ve keyif (*jouissance*) ayırımları için, Roland Barthes'ın, *Metnin Hazı: Yazı Üzerine Çeşitlemeler* (YKY, 2006) çalışması farklı bir bakış açısı sunabilir.

hut perdenin ardında görülecek hiçbir şey yoktur” (Hegel’den alıntılanan Žižek 2002: 210). Boşluktan türeyen ve görünüşe, temsile ya da olgusalığa dönüşenin gerçekliği “geçmesine” izin vermeyen Kant’ta bu nedenle “takıntılı bir hakikat arayışı” vardır.⁴ Hegel ise, özünde yokluk ve boşluk olanın görünüşe gelmesinden başka bir bilginin bulunmadığı bir hakikatle ilgili sadece sınırlı bir görüngübilim yapılabileceğini ortaya koyar. Žižek bu kadim tartışmayı Hegel’in yanında yer tutarak tamamlar: “Toplumsal-simgesel gerçeklikte şeyler, son tahlilde tam da neymiş gibi yapıyorlarsa odurlar.” (2005: 105)

“Keyfince davranmak”, sadece gündelik ilişkilere ve kişisel yaşama hâkim bir olgu değildir. Kurumsal yapıların temelinde de keyfîlik ve onunla ilişkili olan rastlantısallık, belirsizlik, “oyunculluk” biçimleri bulunabilir. Ciddi toplumsal ve siyasal yapıların ortasında, ‘örgütlenmiş keyif’ sahnesinde türlü tuhaflıklar birer “semptom” gibi ortaya çıkarlar. Žižek, bu savını desteklemek için Franz Kafka’ya başvurur. Onun anlatılarında önemli yer tutan kurumsal yapının ya da “bürokratik aygıtın her yerine müstehcen keyif nüfuz etmiştir” (213). Kurumsal yapıya ait “Yasa’nın kalbinde belli bir boşluk vardır.” Kafka’nın temel sırrı, “bürokratik mekanizmanın kalbinde sadece bir boşluk olması, hiçbir şey olmaması, kendi başına işleyen bir makine olması” olgusunu teşhir etmesidir (196). Kafka’nın rastlantılara, tuhaflıklara açık yazınsal evreninde yer tutan bu “merkezdeki boşluk” etrafında, “körlemesine dönüp duran çılgın bürokratik mekanizma vardır” (202). Yaşam, bürokrasi ve kurumlar arasındaki geçişimde keyif, düzenleyici yasanın ilksel muhtevası gibi ortaya çıkar. Kafka romanlarında olduğu gibi, keyfin, şekil verirken, şekil bulduğu bir ilksel dramda, hayat ve bürokratik kurumlar iç içe geçerler. Yaşam ve yasayı birleştiren keyif ve dolayısıyla keyfîlik nedeniyle, yasal kurumlarda, hukukî alanda yaşamdan sahnelerin bulunması şaşırtıcı olmaz. Kafka’nın *Dava* romanında, davanın görüldüğü mahkeme kapısını “sıradan çamaşırcı bir kadın” bek-

⁴ Žižek, Kant’ta “keyfî geciktirme” tavrı, Hegel’deyse “ zevk arayışı” bulur.

ler. Keyifle birleştğinde, kurallar gibi “ölü bir lafız saydığımız şey” hayatiyet taşımaya başlar. Yaşamsal olanla temellendiğinde, içerisinde keyif alanları açılan yasa düzeni, “keyfin tesadüfi mantığını izleyen” bir yaşam akışıyla yeniden biçimlenir; “keyif bolluğu olduğu için hiçbir şeyin eksik olmadığı, kör bir mekanizmanın mevcudiyetiyle” doldurulur (2005: 202). Kafka’nın, “sıkıcı” ve ciddi konuları “eğlenceli”, “keyif verici” kılabilmesi de, yaşamla yasanın birleşmesine ya da keyfin örgütlenmesine ait keşiflerinden ileri gelir.

Gündelik ilişkiler gibi, kurumsal herhangi bir işleyişi, yapıyı da temellendiren keyif, görünür olduğunda, boşluklara ilişkin belirtiler, “keyfin tözü” olan semptomlar açığa çıkarlar. Keyif, varlığıyla boşluğu anlaşılır kılmaz, daha çok boşluğun belirtisi gibi yüzeye çıkar. Mantığı ya da kaynağı bu nedenle kesinlenemez, açıklanamaz olan keyif, boşluğu nedensiz bir gösterge gibi işaret eder. Hattâ keyfin varlığı, kaynağı, nesnesi veya nedeyle ilgili yanlış anlama ve bilgisizlikle ilişkilidir. Sözcüklere dökülerek hazza tercüme edildiğinde, anlamı açıklandığında ya da psikoterapide olduğu gibi ruhsal aktarımın malzemesi olduğunda kaybolur (2002: 84). Bu nedenle keyif, işaret ettiğinden bağımsız bir semptom gibi anlaşılmalıdır.

Semptomları Okumak

Yapılaşmamış, keyfinin hükmü altındaki bir varlığa ait bir görünüş gibi anlaşılabilir olan “semptom”, çelişkili görünse de, işareti olduğu boşluğu ya da eksikliği “maskeler”, görünmez kılar. Lacan’ın çokça eleştirilen, “kadın erkeğin semptomudur” ifadesinden yola çıkan Žižek, “dolu” ve “tamamlanmış” bir başka varlığı işaret ederek kendi boşluğunu gizleyen varlık, kavram ya da olguları, semptom ifadesiyle anlaşılır kılmaya çalışır. Yapısal olana ait uzlaşımsal ve keyfî gerçekliği semptomlar ele verirler. Žižek, semptomatik okumalara örnek olarak, Freud ve Marx’ın yapıtlarını verir. Freud için bilinçdışına ait veriler sunan dil süreçleri, ruhsal süreçlere açıklık kazandıran belirtilerdir. Diğer yandan Marx için proletarya bir semptom olarak kapitalizme

ait işleyişin esasını sergiler. Proletarya, kapitalizm içerisindeki “irrasyonel unsur” olarak, yapıya ait “aklın, kendi akıldışılığıyla karşılaştığı nokta”dır. Benzer şekilde zamanımızda mülteci ya da göçmenlerin varlığı, küresel dünyanın semptomları olarak, maruz kaldıkları bir işleyişe anlaşılabilirlik kazandırır. Semptomatik okuma, işareti olduğu varlığın, yapının ya da mevcudiye-
tin, özünde keyfî (*arbitrary*) olan doğasını, uzlaşım sal gerçeğini ele verir. Sözelimi ruhbilimde, kendinde ve kararlı benlik sahibi özne ye, kapitalizmde bürokratik ve ekonomik örgütlenmeye ya da küresel sermayenin olağan akışına bakmadan, dışarıdan kararlı görünen sistemler, ürettikleri semptomlar üzerinden açıklık kazanırlar.

“Boş noktaları bulgulama” yoluyla ilerleyen semptomatik okuma sırasında, “satır araları” ya da söylenmeden bırakılmış olan unsurlar teşhir edilirken, sistemin ya da yapının kendisini yadsıdığı –aynı zamanda yeniden biçimlendiği– istisna alanları açığa çıkar. Semptomu olmayan “ütopik” bir yapı, simgesel düzen bulgulamak olanaksızdır. İnsani bilimlerin konu edindiği her türden gerçeklik, “kendi içsel olumsuzlaması olarak işlev gören istisna noktalarına”, üzerinde inşa edildiği kökensel değerdeki boşluğu, eksikliği işaret eden semptomlara sahiptir. Örneğin Marx’ın yaptığı da budur; kapitalizm en açık şekilde, kendisini yadsıdığı, kendisiyle çeliştiğinde yarattığı semptomlar yoluyla anlaşılabilirlik kazanır. Semptom, yapı içerisinde türdeş olmayan, yapısal belirlenimleri aşan kaynakları görünür kılar.

Yapısal olan, üzerinde, etrafında şekillendiği boşlukta keyfî bir düzen olduğunu gizleyerek varolur. Bu gizliliği aralayan semptom, yapılaşmada eksik kalmış, tamamlanmamış olanı işaret eder. Yapı inşa edilirken, temelde boşluktan, eksiklikten ibaret olan nesnellik alanı üzerine “keyfî yasaklar” ve düzenlemeler yerleştirilir. Herhangi bir işleyişe ait olabilecek “simgesel düzeni kuran temel yasak eksiktir; onun yerine geçen keyfî yasak ise sadece bu eksikliği, bu eksikğin eksikliğini cisimleştirir, ona tanıklık eder” (2005: 67). Bu nedenle, özünde “boşluğun kolonize edil-

mesi” olan ve eksiklikler üzerine yerleşen yapılara ait “keyfiliği” anlamak için semptomlara başvurmak zorunludur.⁵

Anlam taşımayan bir işaret, boş bir gösteren olarak, içerisinde şekillendiği yapıdaki eksikliğe, “yarığa” işaret eden semptom, anlamı sorgulanıp aydınlatıldığında, “gerçekte olduğu gibi göründüğünde, kendisini fesheder, başka bir gerçekliğe dönüşür.” Bu nedenle, Freud’un rüya tabirlerinde gerçekleştirdiği gibi, semptomun kendi taşıdığı manaya değil de, nedensizce işaret ettiği başka anlamlara odaklanmak gerekir. Žižek, semptomun işaret ettiğini kavrama çabasını açıklarken, “yamuk bakarak” anlaşılan resimleri örnekler. Bu resimler, kendisine doğrudan bakana değil de, göz ucuyla ve “belli etmeden” bakana görünür olurlar. Semptomatik okumayı da böyle bir yaklaşımla icra etmek gerekir. Esasen belli bir içeriğe sahip olmayan, saf işaret ya da biçim olarak semptom, “kurucu yarığın”, eksiğin, boşluğun ifadesi veya dışavurumudur; “patolojik dengesizlik” üzerine yerleşmiş olan sistemin açık verdiği yerde beliren bir durumun nedensiz işaretidir. Bir yapının işlevinin “eksik bir şekilde gerçekleştiğini” imler ve bu nedenle açığa çıktığı düzendeki “yetersizliğin” işareti olarak değer taşır (2002: 36, 43).

Semptom yapısal tutarlılığı, kapanımı engelleyen “bozulma noktaları” gibi de anlaşılabilir. Semptomların görünür olduğu, rıza yoluyla ya da şiddetle bastırılmadığı bir yer ve zamanda metafizik bir yapı inşa etmek olanaksızlaşır. Herhangi bir metafizik, üzerine yerleştiği boşluğun “dikilmesi” yoluyla tutarlılık kazanır. Žižek’in, *point de capiton* kavramından yola çıkarak tanımladığı dikiş atma ya da “teğelleme” eylemleri, bir döşemecilik terimi olan “kapitone” işleminin de dile getirdiği gibi, yapısız olanı biraraya getirmek, şekil bulmamış olana güç geçirmekle ilgilidir. Bir başka deyişle yapı, eksik ve boş kalmış bir alana şiddet yoluyla egemen olmakla tutarlılık kazanabilir. Bu amaçla

⁵ Bu çalışma içerisinde benzer bir yaklaşımla, özellikle Türkiye’nin toplumsal, siyasal, kültürel yapısı ve tarihine ait araştırmalara ait benzer semptomlar işaret edilmektedir. Bu araştırmalarda dile gelen “keyfilik”, “aşırılık”, “başıboşluk”, “başarısızlık”, “dengesizlik”, “absürtlük” veya “tuhaflik” gibi sıfatlar, semptom örnekleri gibi anlaşılabilirler.

uygulanen ‘yapısal şiddet’in sonucu olan toplumsal, siyasal ya da kültürel egemenlik biçimleri de, “dikiş yerlerine”, “gözeneklere”, “yarıklara” veya boşluklara hükmetmekle olanaklı olur.

Yapıdaki Aşırılık

Yapısal olandaki “başarısızlık”, yapının taşıdığı keyfîlik, boşluk ya da aşırılıkların görünür olmasıyla ilgilidir. Her yapının üzerine yerleştiği, simgeleştirmeye ve diyalektiğe direnen “Gerçek”, yapısal tutarlılığı bozarak, semptomların üretilmesine neden olur. Yapısal olanın “simgesel aşırılık” yoluyla kapatmaya ya da ikame etmeye çalıştığı “Gerçek”, içerisine sığmadığı, büyük geldiği yapının dikişlerini zorlayarak, türlü semptomların yüzeye çıkmasına neden olur. Freud’un *das Ding* (Şey) ya da Lacan’ın *Réel* (Gerçek) olarak adlandırdığı simgeleştirmeye direnen varlıkbilimsel aşırılık, “tutarsız, saf ve hayalî bir kendiliktir” (183). Postyapısal yaklaşımın temel jestini burada yineleyen Žižek için Gerçek, hem simgesel yapı tarafından üretilen bir aşırılık hem de yapı tarafından kuşatılamayan bir kendiliktir. Gerçek, simgesel yapının hem nedeni hem de sonucudur. Özünde bir boşluk olan Gerçek, yapısal, simgesel kılındığında “fazlalık” ya da “aşırılıklar” şeklinde mevcudiyet kazanır.

Herhangi türde bir yapı veya simgesel düzen, görünmez kıldığı farklılıklar, ferdiyetler nedeniyle kendi bünyesinde bastırılmış şiddet biçimleri taşırlar. Sıkça tekrarladığımız gibi, mevcut düzenin devamı, yapısal olanı onarmak, meşruiyet kazandırmak, bu şiddeti ehlileştirmek ya da gizlemekle olanaklı olur. Yapı, boşlukların olduğu kadar, şiddet kullanımı gibi aşırılıkların da idaresiyle tutarlılık kazanabilir. Ancak Žižek, “yapıyı dikmenin” zorluklarını ortaya koyar. Yapılardaki ilksel dikiş yerleri, bastırdıkları aşırılıkların tazyiki nedeniyle, onarıldıkça bir yandan da açılmaya başlarlar: “Gösteren zincirinin anlamını sabitleyen her dikme işleminden sonra, her zaman için belli bir boşluk, açıklık kalır” (128). Yapıyı onarmak, yeni semptomlar yaratma pahasına gerçekleşir.

Özne, toplumsal ya da siyasal faile nasıl davranacağını, konuşacağını öğreten, onu simgesel bir uzama dâhil eden yapısal belirlenimler, her zaman için bozulmaya açıktırlar. Ruhbilimdeki karşılığıyla, yapı tarafından bastırılan, bilinçdışına ötelenen muhteva, beklenmedik bir zamanda geri dönebilir. Bu geri dönüş, sözgelimi histerik davranış bozuklukları ya da dil sürçmeleri şeklinde ortaya çıkabilir. Bu “çağrılmaya” ket vuran ve yapısal eylemi bozan boşluk ya da aşırılık biçimlerinin işareti olan semptomun varlığı, yapının imkânsızlığını imler. Boşluklar, özellikle aşırılıklar yoluyla, “boşluğu gizleyen türlü inşalar” yardımıyla, etkin şiddet biçimleriyle, simgesel, söylemsel ya da düşsel yollarla doldurulmadığında, yapısal olanın dayanakları yok olur.

Bu şekilde zayıf düşen bir metafizikte yüzeye çıkan keyfîlik biçimlerini ikame ya da telafi etmek için, yapının üzerinde şekillendiği “kökensel yarığı” simgeler yoluyla dikmek, boşluklar içerisinde, başka tür semptomlar olarak “aşırılık” biçimlerine neden olur. “Kurucu nitelikteki aşırılıklar” da boşluklar gibi, yapısal yanılışmalar, “sayıklamalar” olarak semptomlara neden olurlar. Boşluklar ve aşırılıkların belirtisi olan semptomların neden olduğu bu “diyalektik” içerisinde şekillenen yapıyı Žižek, “sınırla aşırılığın, eksikle fazlanın çakıştığı” bir “topoloji” olarak tanımlar (68). Boşluğun, simgeler ya da fanteziler yoluyla kapatıldığı her durumda açığa çıkan bu aşırılığın aralanması, anlık “inkârı” olarak semptom, “ikna edici olmayan”, öznesinde “rıza yaratamayan” yapının başarısızlığını işaret eder.

BİREY VE TOPLUMU “BAĞDAŞIK” KILMAK: LUKÁCS’IN ESTETİK KURAMI

Bireyi topluma “doğru şekillerde bağlamak”, Georg Lukács’ın çalışmalarında önemli bir konu başlığıdır. Özellikle *Estetik II* metninde, bu bağlantının nasıl gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Sınırlarını çizdiği estetik kuram, birey ve toplumu kendi keyfiliklerine terk etmeyecek bir “bağdaşıklık” üzerinde temellenir. Bu ‘doğru bağlantı’ yaratıldığında, “gündelik kişi”, “nesneleşmeye yönelik” ve “dünya yaratan insan” konumu edinir; bağdaşık olduğu nesnellikle olan bağlarını kaybetmeden kendi özel ifade biçimlerini geliştirebilir. Bu şekilde ortaya çıkan bir sanat yapıtıysa, keyfî bir tasarım ya da bir yetenek gösterisi olmaktan uzaklaşmış olur (1992: 17).

Lukács, özellikle son dönem çalışmalarında, bireysel ya da tikel varlığı, tümel ya da bütünsel olanla bağıntılı kılmanın yollarından birisi olarak sanat yapıtlarının işlevleri üzerinde durur. Temelde gündelik insanın “düzensiz düşüncelerine”, duyumlarına ait soyutlama, yüceltme biçimi olarak “estetik duyuş”, aynı zamanda gündelik yaşamın da kaynağı olan “nesnelliğe”, “gerçekliğe” ilişkin düzenlemelerdir. Gerçek bir sanatkâr, bağ-

daşık kaldığı bir nesnellik etrafında yapıtını inşa eder. Nesnellikle kurulan çoğul "bağlantılar", "bağıntılar", "bağlamalar" özneyle nesneyi birbirine ilişik, "bağdaşık" kılar.

Sanat yapıtları, yaşadığı doğal çevreye ve kültüre "belli bir mesafeden" bakabilen, "eleştirel bakışı olanaklı kılan bir uzaklığı" yaratabilen topluluklarda ortaya çıkabilir (17). Özne ve nesne arasındaki bu 'doğru uzaklık' "çalışma" yoluyla yaratılır: "Gerçek anlamda ilk özne-nesne bağıntısı, çalışmayla birlikte kurulmaktadır ve böylece gerçek anlamda ilk özne oluşmaktadır." "İlk özne", "çalışma yoluyla, kendisiyle nesne arasında bir orta yaratır" (52). Çalışan kişinin verimlerinden birisi olarak bu orta yerde şekillenen sanat işi, estetik yaratımın zorunlu bir niteliği olarak, "bu dünyaya dönüklük" kazanır. Çalışmanın sağladığı günlük hayata ilişkin tasarımlar, büyü, din, mitos gibi diğer üretimlerden, "nesneleşme biçimlerinden" farklı olarak, başka bütünlükler içerisinde kaybolmadan, onu karşısına alan insanın "ayrışıklığının" izlerini taşır. Tüm nesneleşme biçimleri, gündelik hayatı soyutlayarak aşma yolları, öğretileri sunsalar da, özellikle sanatın temellerini yaratan türde bir çalışma, dünyayı işlenecek, yeniden biçim verilecek bir kaynak gibi öznesinin karşısına yerleşmesine imkân sağlar.

Lukács, böylesi bir estetik duyuş yardımıyla sadece insanlar için açılan bir dünyanın, en yetkin ve ilk ifadesini bulduğu Antik Yunan sanatından hareketle, "insanbiçimli" temelini önemli bulur. Sanatkârın önünde, "öteki dünyaya ait ne varsa dışarıda bırakan" antik gelenekte olduğu gibi, "büyüsel kılıflarından" soyutlanmış, el değdirmeye, işlenmeye açık, maddeleşmiş, nesneleşmiş bir dünya açılır. Yani çalışma ve devamında sanat işçiliği, içerisinde yer aldığı bütünlükten ayrı yer tutan, bireysel ifadeye sahip öznenin ortaya çıkmasının koşullarını yaratır. Bu ayrışan iki farklı kendilik biçiminin ya da özne ve nesnenin birbirlerine "doğru şekilde bağlanması" Lukács'ın estetik kuramına ait temel bir soru halini alır.

Estetik ögenin, "yaşamın kendisinin daha yoğunlaşmış bir dışlaşma biçimi" olması gerekir (118). Özellikle modern zamanlara ait toplumsal karmaşaya ve gündelik yaşamdaki yeni

sorunlara cevaben, farklı biçim ve içeriklere sahip nesneleşme türleri ve sanatsal ifade yordamları ortaya çıkar. “Toplumsal bağıntıların gelişmesi, zenginleşmesi” aynı zamanda yeni sanatsal soyutlama türlerine de kapı açar. Karmaşıkleşan bütünlüğe, “yeni ağırlık noktaları, zenginlik ve derinlik barındıran” biçim ve içeriklerle cevap veren sanat yapıtı, bu karmaşadan başka bir bütünlük, “tümel bir varlık manzarası” çıkarabilmelidir. Lükács’ın kenarlarını çizdiği sanatsal icraya düşense, estetik eylemin de katkıda bulunduğı çoğulluğı, nesnellik içerisindeki yerine yerleştirmektedir. Bütünlük taşıyan bir dünyanın, “dolaysız, yoğun, somut biçimde ve tüm derinliğıyle yaşanmasını sağlayan estetik davranış”, sanat alımlayıcısının, “dünya ile kendi arasında bir bağıntı” bulmasına yardımcı olur (174). Yapıtın da içerisinde şekil bulduğı diyalektik görü, “çelişkili bir zenginlik” içerisinde bütünlüklü bir dünya yaratabilmenin olanaklarını sunar. Diyalektik yöntem, “teklik” ve “genellik” arasında uzlaşmaz görünen bağıntıyı yakalayabilmeyi sağlar. Ama Lukács, bu çelişkili birlik-teliğı, ferdî olanı bütünlüklü olanla bağıntılı kılmanın yolu saydığı diyalektik süreci, tikel olanın, genellik taşımayanın hilafına sonlandırır; “öznel bir kararın ardında, her zaman nesnel nitelikte, toplumsal-tarihsel güçlerin yer aldığını” dile getirir (198). Öznel dürtülerin, yönelimlerin sahibini, “nesneleşmeye yönelik insan” saymaz ve “gündelik insan” olarak adlandırır. Ona göre bireysel çıkarları, hevesleri ve savaşimleri içerisinde kapalı kalmış kişiyi imleyen gündelik insanın “kendiliğinden materyalizmi” herhangi bir genellik barındırmaz. Gündelik insan, diyalektikten ve tarihsel materyalizmden yoksun görüşüyle, özünde bilim ve sanatla aynı madde üzerine yerleşmiş “yaşam alanını” nesnel kılmayı, soyutlamayı beceremez.

Mimetik Olanı Korumak

Gündelik insan nesneleşmeye yönelik insana dönüştükçe, varlıkları karşısına alır ve ilk sanatsal edimi hayata geçirmiş olur. Gündelik yaşam, sanatsal tasarımlar için temel bağıntıları sağlar. Bu nedenle sanat işinde, nesneye öykünen, onun görünümünden,

maddesinden izler taşıyan mimetik bağlantılar mutlaka bulunur. *Mimesis*, “estetğin temel görünümünü tanımlar” (88). Gündelik hayatı nesneleştiren böyle bir öykünme, sadece ilkel sanatların özelliği sayılmamalıdır. Mimetik bağlantıyı mutlaka bünyesinde taşıyan gerçek sanat işi, çelişkilerle dolu bir zemin olsa da, hakikatin muhiti gündelik yaşamla olan münasebetini korumanın yollarını bulur. Ancak bu bağlantıyı sunarken, “saf öykünme” ve “saf süsleme” arasında bir yer işgal eder. Yani ne gündelik nesneye ait bir kopyaya ne de onu aşan bir bezemeye dönüşür. Özellikle resim sanatı bu ara konumu belirgin kılar:

Dünyadan yoksun ve büyüsel kılıflar içerisinde iki ana akım, tek tek nesnelerin mimesisi ile soyut süsleme bir noktada karşılaşmakta ve belli bir bireşimsel birliğin düzeyine ulaşmaktadır (...) Resim sanatının kaynağı, ilke olarak öykünmeci eğilimlerle, süslemeci eğilimlerin karşılaşmasında ve birleşmesinde bulunabilir. (63)

Öykünmeye, mimetik görüye karışan bezeme, süsleme işleri, gündelik yaşamı, doğayı soyutlayıp, simgesel kılarken, sanatsal sunumun kaynağı olan bütünlükten de kopmamasını sağlar. Süsleme ve mimesisle ilişkili kalabilen yapıtın sağladığı nesneleşme bu nedenle tümel olanla ya da “genellik”le bağlarını korur; keyfî bir tikellik ya da salt ferdî bir ifade niteliği kazanmaz.

Lukács, çelişkili görünse de, sanatsal sunumun nesnesine yönelik öykünmeci yaklaşımın ilk öznel eylem olduğunu ortaya koyar; “estetik öznelliğin öykünmeci bir şekilde nesneye bağlılığından” söz eder ve “mimesis, estetik öznellik için temel bir görüngü, ilk görüngü niteliğindedir” diye yazar (29). Mimetik bağlantı sanatkarın, duyarak, görerek ya da düşünerek tasarladığı nesneden ve nesnelliğten uzaklaşmasına engel olur. Gerçek sanat işlerinde, nesnesiyle aynı ufku, muhiti paylaşan özne, “bağdaşık” kaldığı bir nesnelliğin yasa koyucu olduğu bir ortamda yaratır: “Sanatçı, oluşmakta olan yapıtın bağlı bulunduğu yasalara karşı geldiği takdirde, yazgısı kaçınılmaz bir başarısızlıktır” (135). Lukács’ın “gerçeğin çarpıtılması” saydığı da, sanat işinde özne ve nesneyi bağdaşık halde tutan bu yasallığın kaybolmasıyla

eşanlamlıdır. Dolayısıyla sanat yapıtının ayırt edici özelliği olan “dünya yaratmak”, sanatçının öznelliğine yaslanması, kendisini yalıtması yoluyla değil, çevrelendiği gündelik yaşama, doğa ve tarihe dönük öykünmeci, mimetik yönelimleri de korumasıyla olanaklı olur.

Dünya Yaratmak

Lukács, *Estetik* yapıtında belirgin bir sanat tarihi sunmasa da, “dünyadan yoksun mimesisin, dünyadan yoksun süslemenin ve dünya yaratan sanatın birbirini izlemesinden” söz eder (68). Bu esnek tarihçenin son uğrağında açığa çıkabilen “dünya yaratan sanat yapıtı”, nesnelliğin sunumu veya soyutlaması olduğu kadar, kendi özerkliğine de sahip işler olarak, “bireysellik” ve “tipiklik” arasında ara bir yerde durur. Sanatçı, “kendine özgü araçlarla”, bu yarı-özerk dünyayı “yeniden yaratırken”, aynı zamanda insanbiçimli dünyanın bozulmasına yardım eder. Yani sanatsal imge, inşasına yardımcı olduğu insanbiçimli metafiziğin bir yandan da bozulmasına neden olur.

Dünya yaratan sanat yapıtı, tarihsel-toplumsal nitelikteki “nesnellikle” kopuşunu gerçekleştirebilmiş estetik tavrın sonucudur. Lukács’ın, “dünya yaratan mimesis” ve “dünyadan yoksun mimesis” ayırımları da nesnellikle kurulan bu bağlantıda anlam kazanır. Örneğin “nesnelliğe bitişik” olmanın belirtisi olarak salt öykünmeci, mimetik ya da süslemeci yaklaşımlar, estetik yoluyla dünya yaratmayı olanaksız kılar. İlkel sanatın bir işareti olarak, “görülen bellek imgesinden” ve “duyusalılıktan” uzaklaşarak, kurgu ürünü olan, soyutlamaya, kavrama açık “düşünce imgesine” geçiş bu nedenle bir “ilerleme” sayılmalıdır. Ancak tümüyle bu nesnellikten kopmuş olan salt kavramsal ya da soyutlamaya dayanan estetik yaklaşımlar da benzer şekilde dünya kurmaktan uzak sayılmalıdır. Salt öykünmeci ya da salt kavramsal olmaktan uzak, “arada” bir yerlerde bulunabilmek, ortanca bir konum yaratabilmek, gerçek sanat yapıtının niteliği sayılmalıdır (54).

Lukács’ın estetik kuramında, tikel ya da ferdî olanın, genel, tümel, bütünsel ya da nesnel olana nasıl bağlanacağı temel bir

sorudur. Tarih, toplum, sınıf, doğa, tür, cins gibi farklı adlar alabilen bu bütünlük, tikel bir mevcudiyet olarak sanatkârın bağlantı kuracağı, “hesap vereceği” yapıları niteler. Bütünlükten söz ederken Lukács, Durkheim’ın “toplumsal yapı” kavrayışına çok yaklaşıp; ona göre sanat yapıtının, “insana ilişkin doğrudan doğruya yansıttığı bağıntılar, toplumlar içerisinde insanların yazgısını doğrudan etkileyen bağıntılar ve yapısal özellikler” içerisinde kaldıkça değer kazanır (139). Özneyi “nesneleştiren” bu bağlantıların yardımıyla, beşerî varlık “dolaysız tikelliğinden” dışarı çıkar, başıboş, keyfî davranan bir fail olmaktan uzaklaşır. Sanat işi böylece, özel ve genel arasında bir geçişim olanağı yaratmış olur. Özellikle gündelik yaşamın yönlendirdiği “tikel öznellikten” çıkış, bu münasebet sayesinde olanaklı olur. Öznel ifade farklılıkları gibi görünen de bir bakıma, “aileden sınıfa ve ulusa değin dolaysız insansal bağıntıların, somut kişiliklerin bireysel tutkular düzeyinde görünüş biçimleri” gibi sınıflandırılmalıdır (139). Buna göre, özneliğin açık ve yoğun ifadesi olan tutkular dahi gerçek sanat işinde bütünlüklü bir yapıya ait motifler sunabilirler. Yapıtın sınırları içerisinde, “dolaysız tikelliğin tüm anlatımları” esasa ilişkin olmadığından paranteze alınır ve fazlalık, ayrıntı gibi bir kenara bırakılabilir.

Sanatkâr, kendisinden bağımsız varolan nesnellikle bağlantısını yitirip, öznel duyum ve düşüncelerine kapandığında, üretilen iş sanat değeri taşımaktan uzaklaşır. Bunun nedeni sanatçının “içedönüklüğü” değildir. Lukács, içedönüklüğün de nesnellikle ilişkili olabileceğini ortaya koyar. Belli biçim ve içeriğe sahip “içleştirme, nesnel bir gerçekliği uyandırır. Nesne dünyasıyla kurulan kopmaz bir bağlantı”, dış dünyadaki nesnellikten kopuk görünen sanat yapıtlarında da yakalanabilir (147). Yani nesnellik, sadece dış dünyada bulunabilecek bir kavram sayılmamalıdır. İçebakış yoluyla da nesnellığe temas eden işler ortaya çıkarılabilir. “Tikel varlık”, insanlığa ya da “kendi türüne” ait bir gerçeğe, maddiyata dokunmadan sanat işi ortaya çıkaramaz. Bu bağlantı, sadece dışsal bir gerçeklikten söz ederek kurulamaz. Özneye nesnenin “doğru şekilde” birbirine bağlandığı estetik yorum,

alabildiğine kişisel olanla, en yüksek düzeydeki genelleştirme arasındaki bağıntıya uygun düşen bir bütünlük ve birlik kurar. (...) Sanat yapıtları bu bağıntının varlığı sayesinde, her türlü biçimsel ve başına buyruk karakteri yitirirler. (160, 169)

“Öznel başına buyrukluğa” ya da “gelişigüzel tutumdan” sanatçıyı uzak tutan, “gerçeklik tarafından biçimlenen çoğul bağıntılar” olur. Bu şekilde ifadesini bulan duyumsamalar, düşünceler ya da olaylar yoluyla, öznenin “sayısız bağlarla gerçekliğe bağlanma” olanağı ortaya çıkar. Estetik öge, bu bağlanma yoluyla, genelliğin, nesnelliğin, daha da önemlisi türsel olanın düzeyine erişir.

Türsel Olanı Dile Getirmek

“Öznel nihilizmin” yol açtığı “gelişigüzel ve kişisel dışı vuruşların” sanat işinden uzaklaştırılması için “türsel olandan” destek almak önemlidir. Estetik görüngüler için kökensel bir çerçeve sunan “tür”, taşıdığı biyolojik anlamdan ayrı düşünülemeyecek bir kavramdır. Türsel olan, “toplum ve doğa arasında gerçekleşen bir metabolizma” olarak tanımlanabilir (110); tamamlanmamış, geleceğe açık ve “oluşmakta olan bir *corpus* (bütünlük) içerisinde” yaşam bulur. Böyle bir bütünlük, aynı zamanda tekil olanın katılımıyla “tamamlanmaya açıklık” olarak da anlaşılmalıdır. Bu katılımın alanı olarak estetik tavır, bireysel olanın, daha genel olanla kurduğu bağıntılar içerisinde biçimlenir.

Lukács’ın bütünsel varlığı imleyen, nesnellik, genellik, dünya, toplum, tarih, sınıf kavramlarının yanında “tür”, tikel olanın dâhil olduğu bütünlüğün en genel hali gibi ortaya çıkar. Toplumsal bağıntılar içerisinde beliren insan türüne ait olanı sunmak, “türsele varmak”, “türe özgü olanı biçimlemek”, “türselin tarih içerisinde gelişmesine” yardımcı olmak, gerçek sanat işlerinin niteliğidir. Sanat işinin ferdî sunumu içerisinde türsel bütüne bağlanan sanatçı, “görüngü içerisindeki özü arama ve bulma çabasını” hayata geçirir. Bu bağlanış sayesinde, ortaya çıkardığı işte “gereksiz ayrıntılar”dan uzak durarak, “doğru seçilmiş

parçalar" sunan sanatçı, "kaynağını toplumun ve işbölümünün yapısında bulan" bir edim ortaya koymuş olur.

Lukács, sanatsal ifadenin türsel olanla uzlaşmak zorunda olmadığını da dile getirir. Yapıtın, içerisinde şekillendiği nesnellikle diyalektik bir bağ içerisinde olması yeterlidir.¹ Bu gibi "olumsuz bağlanışın" bir örneği antik trajedilerde bulunabilir. Kaynağını "toplum ve birey arasındaki uyuşmaz çelişkilerden" alan trajedilerde türsel olana müspet olmayan bir bağlanış fark edilebilir. Yani sanatsal üretimin, içerisine katıldığı büyük bütünlüğü "yadsıma" olanağı da vardır. "Bireysel öznenin cinsle oluşturduğu diyalektik bütün" ve barındırdığı çatışmanın, uzlaşmazlık görüntüsünün içerisinde, bireyin ayrılık ve birlik arayışlarıyla dâhil olabileceği bir başka bütünlüğü tekrar yaratacak olan da diyalektik materyalizmin sunduğu verimli çerçevedir. "Teklik ve bu tekilliğe ait çabaların genelleşmesi" sırasında ortaya çıkan diyalektik nitelikteki bireysel çalışma, "temelini özdeksel ve toplumsal yapıdaki nesnel zorunluluklarda bulur." Lukács burada Durkheim gibi, doğru toplumsal dayanışma ve işbölümüne uygun düşen, keyfilikten uzak, boş yere olmayan çalışmayı tanımlar. Sanat işçiliği de, nesnellikle uyumlu değilse, yapılan iş "boşa gitmiş demektir" (1992: 125).

Türsel olana, müspet ya da menfi yollardan, 'doğru şekilde' bağlanan sanat işinin, özelden ya da genelden söz etmesinin önemi kalmaz. Türsel olanın birleştirici muhitinde, öz ve görüngünün biraraya geldiği üretim düzeyinde, en özel, kişisel duyum ve düşünceler de içerisinde genel olana ait nüveler barındırır. Bu sayede sanatçı, içebakış yoluyla da "gerçekliği insan türünün bakış açısından görebilmek" gibi bir vasıfla donanır. Sanat yapıtının biçimi ve içeriğiyle taşıdıkları kadar, "gereksiz ayrıntı" sayıp dışarıda bıraktıkları da "bireysel bilinç ile türsel bilinç" ya da "bireyle cins arasındaki bağintıyı" güçlendirir (ya da zayıf düşürebilir):

¹ Benzer şekilde Durkheim da, ilgili bölümde daha detaylı şekilde tanımlandığı gibi, toplumla bağlantının mutlak anlamda olumlu olmak zorunda olmadığını, örneğin suç işlemenin de bir tür toplumsal bağlanış türü olduğunu dile getirir. (2010: 56)

Ayıklanan, çıkarılıp atılan şeyler de, çoğu kez salt gerçekliğin bir parçasının yansıtılması olarak, yapıtlarda kesinlikle bırakılanlar ölçüsünde gerçektir. (...) Ana konunun ve motifin seçimi bile yaratıcı özneyi türsel bilince yaklaştırır ya da ondan uzaklaştırır, ona kendi tekilliğini aşmasında yardımcı olur ya da bu yoldaki çabalarını engeller. (133, 134)

“En yüksek düzeydeki güzelliğe varabilmek ile türsel olana yükseliş arasında koşutluk” bulan Lukács, bu yücelmeye aracı olan sanatçının yeteneklerini “yersiz kullanması” halinde, türsel olanla bağdaşık kalamayacağını dile getirir. Yetenek sahibi sanatçı, her zaman içerisinde bulunduğu bütünden ayrılmaya açıktır; öznel tavrı sonucunda nesnellikten uzaklaşma yatkınlığını da içinde barındırır. Estetik icrada sanatkârın özel yeteneklerinin varlığı her zaman için zorunlu olsa da, bu yetenekler “tümüyle nesnellığe dönüşebildikleri, nesneleşme içerisinde tikelliklerin izlerinden kurtulabildikleri ölçüde” değer kazanırlar (127). Sanatçı, yeteneğini kendisine bahşedilmiş bir ayrıcalık saymak yerine, sahip olduklarıyla içine düşebileceği “yanlış seçimlerden” ve “ayrıntı düşkünlüğünden” uzak durabilmelidir. Bir başka deyişle, yeteneğin yanlış kullanımı, sanatçıyı nesnellikten ve türsel olandan ayırıp, bağlantısız, münasebetsiz ve bu nedenle de keyfî tasarımlar ortaya çıkarmasına neden olabilir. Yetenek, “derindeki gerçeklerin” açığa çıkarılmasında zorunlu bir kaynak olsa da, sanatçının asıl “başarısı” bu yeteneği nesnellüğün hizmetine sunabilmesi, onu bütünlükle bağlantı içerisinde kullanmayı öğrenmesidir:

[Sanatçının başarısı], yeteneğin varolması koşuluyla, her şeyden önce tikellikten sıyrılıp sıyrılamayacağı, sıyrılabilirse bunu ne ölçüde gerçekleştirebileceği, kendi kişiliğinde türsel olanı ne ölçüde bulup, belirginleştirebileceğine bağlıdır; ancak bu son nokta bakımından bu kadarı da yeterli olmaz: Asıl önemli olan, sanatçının türseli kişiliğinin özü olarak sunabilmesidir. (133)

Lukács’ın estetik deneyimden beklentisi, yeteneğin nesneleşme sürecinde yok edilmesi değil, türsel olanla kurulan bağlantı yo-

luyla dönüştürülmesi, terbiye edilmesidir. Sanatsal icra sırasında, “tek olma niteliği taşıyanı zedelemeksizin genelleştirilmesi” gereklidir. Önemli olan, sanatsal icraya ait “bağdaşık ortam” içerisinde serpilten yetenekleri, belli bir “ortaklık ve nesnellik zeminiyle” buluşturabilme arayışı içerisinde olmaktır. Sanatçının bu şekilde yeteneklerini askıya alması ve geri çekilmesi, daha iyi bir atlayış yapmak için gerileyen atletin tavrına benzer (150).

Estetik Keyfiliğe Karşı “Bağdaşık Ortam”

Lukács için, araçları, yöntemleri ve ilgileri farklı olsa da, sanat türleri aynı nesnellikten beslenirler. Bağdaşık ortamlar, bu nesnellik alanının, hakikatin farklı araçlarla yorumlanmasına, sunumuna olanak sağlayan tasarım zemini. Sanat işinin öznesini nesnesine, bütünlüklü olana ve dolayısıyla Lukács’ın “gerçek” olarak tarif ettiğine bağlayan çelişkilerle dolu bir bağdaşık ortamda, anlamsız ve rastlantısal görünen ayrıntılar da nesnellik taşıyabilirler. Yapılan seçimlerin ve “ayrıntıların sanat yapıtındaki nesnellik açısından yön verici olduğunun kararı” ya da “doğru orantıya, yetersiz belirlenmişliğe ya da gereksiz fazlalığa ilişkin yargılar” bağdaşık ortamda kayıtlıdır. Örneğin bir müzisyen ya da ressam, ele aldığı nesnellığe ya da bütünlüğe dâhil olabildiği bağdaşık ortamda, “çelişki ve farkların içerisinde bir uyumun” varlığını dile getirmiş olur.

Herhangi bir sanatsal yorumun nesnel üretim koşullarını imleyen bir kavram olarak “bağdaşık ortam”, yapıtların belli ölçülere uygun terkipler almasının koşullarını yaratır. Böyle bir ortam, resimde renk ve ışık, müzikte ritim, yontu sanatında hacim, yazıda olay örgüsü gibi, türlü ifade ve duyum olanakları sağlamanın yanında, sanatçıyı ortak bir tarihe ve geleneğe bağlar. Sözgelimi müzikte tonları ya da resimde renkleri kullanarak yapılan sunum, temelde farklı bağdaşık ortamlardan beslense de, aynı nesnellğin ifadesidir. Müzik ve yazında olduğu gibi “zamansal” ya da yontu ve mimaride olduğu gibi “uzamsal” olabilen bağdaşık ortama katılan sanatçı, “gerçekliğin zamansal ve uzamsal belirlenmişliğinden” türlü kesitler alır.

Sanatçının sanatsal işe, ifadeye ait nesnel koşulların belirlendiği bağdaşık ortama katılmadan ortaya çıkardığı ürünler, nesneleşmeden pay alamazlar; “kendi başına kalan”, keyfî, münferit çabalar halini alırlar. Bağdaşık ortamın sağladığı muhitte şekillenmeyen sanat yapıtı, “nesneleşmeye, güzelliğe, temel olana katılma olanağı” bulamaz. Bu duyum ve ifade düzeyi, Lukács’ın estetik kuramında çok önemli olan, özne ve nesne arasındaki bağlantıların da inşa edildiği alandır. Bu bağlar sanat işini de sağlamlaştırır. Oysa “gevşek, rastlantısal bir bağlam içerisinde bulunan” yapıtlar, “özel bir anarşinin” sonuçları, “gelişigüzelliğin, yasadışı akışların kurbanı” üretimler olurlar. Bağdaşık ortamda inşa edilmeyen yapıt, “özneciliğe sapma” tehlikesini taşır.

Bağdaşık üretim alanında çalışan sanatçı, “her şeyin her şeyle olan nesnel bağıntısını” deneyimler (205). Kendi tikel dünyasının genişlediğine, başka dünyalarla bitiştiğine tanık olur. Bağdaşık ortam aynı zamanda, gerçek sanat yapıtının “dünya yaratma” olanağına yardımcı olan bağıntılar, nesnel ilişkiler alanı açar. Dolayısıyla nesnellikle “doğru ilişki”, bu ortama dâhil olmakla mümkün olur; bu sayede özel olan nesnellığe doğru şekillerde bağlanabilir. Bu ortamda kendi gündelik hayatına anlam verebilen ve onu soyutlayabilen “nesneleşmeye yönelik insan” görünür olur. Sanatkâr buradan, hazır bağlar, şekiller, kalıplar, usuller, yordamlar, bakış açıları, ezberler de ödünç alabilir. Bağdaşık ortamın taşıdığı ifade ya da duyum araçlarıyla yönünü bulan gündelik insan, örneğin toplu bir dansın bağdaşık ortamında, “ritmin toplayıcı ve bir bütün oluşturunca gücüne” tanık olur. Bu ortamın sunduğu estetik araçlar sayesinde, gündelik insanda düzensiz, hedefsiz, “amaçsızca varolan” ve “kötüye kullanmaya açık” “yetenek ve özelliklerin bağdaşık ortama akışı” da mümkün olur (211). Kendi haline terk edildiğinde, yetenekleri keyfî kullanıma açık olan sanatçının, verimli bir üretim alanına karıştığı, yaratıcılığı hem kısıtlayan hem de cesaretlendiren bu ortamda, “üretici ilişkiler” kurulur. Bağdaşık ortam, özne ve nesneyi, olumsuzluk ve zorunluluk, özgürlük ve yasallık geçişimleri yoluyla birbirine bağlar. Bu muhitte buluşan, “özgür ve yetenekli birey” ile “sanat türünün yasaları” arasında estetik bir ilişki ortaya çıkar:

Bağdaşık ortam, hem –öznel tikelliğe değin– en ileri ölçüde kişisel niteliktedir hem de ilgili sanat türünün geçmişİ çok eskilere uzanan bireyüstü yasallıklarından oluşan bir dizgedir. (...) Estetik oluşturma'nın başarısız olmaması için bu yasalara uyulması kesinlikle zorunludur. (211, 212)

Bağdaşık ortamda, bireysel olanın belli kısıtlamalara, yasallıklara tâbi olmasıyla, sadece özne nesne uyumu değil, "verimli ilişkiler" de ortaya çıkar. Bağdaşık ortamla bağlantı diyalektik mahiyette olduğundan, bu çelişki, özne ve nesnenin kopuşuna, ayrışmasına ya da birbirlerine dönük bir kayıtsızlığa dönüşmez. Özne, bağdaşık ortamın içerisindeyken, kendi varlığına karşıt da olsa, nesnesini "dert edinmekten" vazgeçmez; ufkundan, eriminden çıkmasına izin vermez. Bu çelişkili yan yanallığı kabul etmek, sanatsal verimin bir başka kaynağıdır.

Ferdî yeteneğin, dehanın bu ortamdan ayrı bir değeri yoktur. Yetenek, sanatkâra bahşedilmiş bir ayrıcalık değil, bağdaşık sanatsal tasarım ortamında nesneyle bağlantı halinde açığa çıkan bir değer olarak anlaşılmalıdır. Sanatkâr bu yeteneği gerektiğinde feda etmeyi de bilmelidir: "Gerçek yetenek, nesneleşmeye yönelik insanın bağdaşık ortamıyla doğru bağlantı kurabilmesidir" (220). Sözelimi bir müzisyen, virtüözce bir yeteneğe sahip olsa da, bağdaşık ortam içerisinde yüzleştiği "bütünle" bağlantı kurmadıkça, icra ettiği müzik "gürültünün" ötesine geçemeyebilir; ya da göz alıcı mimari bir yapıt, "içerikten yoksun bir görkem" taşıyabilir. Bağdaşık ortamla doğru şekilde bağlantı kuramayan sanatçı, nedensiz yere yetenek gösterebilir ya da 'gereksiz ayrıntılarla' uğraşabilir. Sanatçı, yapıtına dâhil edeceği ya da dışarıda bırakacağı detayları, kendisini besleyen bu verimli bağlantı yoluyla duyar ve ifade eder. Lukács'ın "ayrıntının felsefesi" dediği de bu bağdaşıklık içerisinde anlam kazanır. Herhangi bir ayrıntının gerekliliği, "keyfi bir tercih" olmaması, "ana sorun ile dolaylı da olsa bir bağlam oluşturan yeni bir bakış açısına ışık tutması, öz'ün bu ayrıntı olmadan kapalı kalacak bir yanını ortaya çıkarması koşuluna bağlıdır" (287).

Bağdaşık ortama katılmayan sanatçılar, "öznelci nitelikteki boşluğun ya da başına buyrukluğun pençelerine bırakılmış"

olurlar. Oysa bağdaşık ortamda sanatını icra eden için, “tikel nitelikteki gelgeç isteklerin ortadan kalkmasıyla”, salt kendini göstermek, yeteneğini sergilemek gibi eğilimler de son bulur (228). Estetik keyfiliğin nedeni olan “salt tikel” aradan çekildiğinde, estetik sunumda “yüksek düzeye varış” olanaklı olur. Bağdaşık ortam ile “yaratıcı ortam” arasındaki doğrudan ilişkiyi deneyimleyen sanatçı, daha verimli olur ve sergilediği yetenekler bir münasebetsizlik gibi görünmez:

Günlük yaşamda insan, ayrışık eğilimlerden oluşan bir anafor içerisinde; oysa sanat alanında sanat yapısının insan üzerinde etkili olan bağdaşık ortamı, insanın yaşantılarını daha baştan belli bir yöne çevirir; bu yaşantıları belli bir dikkat ve boşalma alanı içerisine sokar. Başka deyişle insan geçici olarak *gündelik insan* olmaktan çıkar, *nesneleşmeye yönelik insan*’a dönüşür; bu nesneleşmeye yönelik insanın etkin ve edilgen yetenekleri, bağdaşık ortamın sağladığı yoğunlaşmayla, tüm yaşantıların bir nehir yatağına dökülmesi ve orada işlenmesiyle, daha başlangıçta belli bir noktaya yöneltilmiş olur. (235)

QUEER KURAMI: YAPILAŞMAMIŞ KİMLİKLER, KEYFÎ CİNSİYETLER

Cinsiyet (*gender*) ve cinsellik (*sex*) ayırımı, feminist kuramlar için belirleyici önem taşır. Simone de Beauvoir'ın, çok iyi bilinen “kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesinden de anlaşılabilceği gibi cinsiyet, cinsellik tarafından yapılandırılan kültürel bir kimliğin karşılığıdır (1973: 301). Ona göre “kadınlık”, doğal ve biyolojik bir kendilik olarak kadın cinselliğinin biçimlenmesinin sonucudur. De Beauvoir için asıl önemli olan bu cinsiyetin sınırlarını “keşfederek”, kadın olmayı öğrenmektir. Sorun olan, bastırılmış bir cinsellikte saklı kadın cinsiyetini tüm zenginlikleriyle birlikte açığa çıkarabilmektir. Bu yaklaşımda cinsellik, toplumsal cinsiyeti yapılandıran, işaret eden, gösteren bir kavram olarak değer bulur. Cinsiyet, keyfî (*arbitrary*) veya olumsal bir kimliğin bileşeni olsa da, cinsellik bu keyfilikten uzak, özsel bir kavramdır. De Beauvoir'ı yeniden okuyan Judith Butler'a göre, yapısal dilbilimin yerleştirdiği ayrımlarla uyumlu olarak, bu tür bir cinsellik kavrayışı cinsiyet için bir yapı, gramer ya da dilbilimsel zorunluluklar vazifesi görür (1999). Cinsiyet, cinselliğin yapısal uzanımı gibi ortaya çıkar.

Butler, kadınlığı annelik sıfatıyla birlikte anlayan Julia Kristeva'da 'kadın oluşu' "şeyleştirilen" bir başka yaklaşım bulur: Kristeva, anneliği özsel, doğal, kadınlığa şekil veren temel bir kaynak gibi anlatır. Anne ve kadın olmakla bağlantılı saydığı "semyotik" düzeyi, telaffuz edilmesi ve anlaşılması güç olsa da, kadınca tecrübelerin içerisinde ifadesini bulabileceği bir dil alanı gibi tanımlar. De Beauvoir gibi o da, kadın olmanın koşullarını yaratan özsel, doğal bir zemin belirler.

Ancak buna rağmen her ikisi de, cinsiyet konumunu belirsiz ve keyfî kılarak, Queer'e doğru ilk adımları atmış görünürler. Onların kuramlarında cinsiyet, olumsal kültürel kimliklerin parçası olur. Ama cinselliğin doğal, biyolojik, anatomik temeli hâlâ yerli yerindedir. Butler, her iki kadın kuramcının konumlarını yapısal dilbilimin varsayımlarıyla uyum içerisinde görür; cinsellik, kadınca bir dilin, telaffuzun olanaklarını yaratırken, cinsiyet, kadın cinselliğine ait keyfî icraların karşılığı gibi anlaşılır. Ancak bu keyfîlik, derin bir cinsellik varsayımıyla önbelirlenir. Örneğin de Beauvoir'a göre, kadın olmaya çalışan, cinselliğin beraberinde taşıdığı doğal ve anatomik "yazgı" içerisinde kalır. Cinsiyet düzeyindeki olumsuzluğa karşın, cinsellik zemininde yapısal belirlenimler hâkimdir. Bu nedenle Butler'a göre, de Beauvoir, Kristeva ve bir başka feminist yazar Luce Irigaray, "kısmi" bir cinsel özgürleşmenin kuramını yaparlar. Oysa 'postyapısal' bir yaklaşım olarak Queer, bu özgürleşmenin yapısal boyutunu da bozmaya girişmelidir (1999).

Buna göre, Queer yaklaşımını önceleyen feminist çalışmalar, cinsellikle cinsiyet arasında nedensel bir bağın varlığını açık ya da saklı şekillerde telaffuz ederler. Butler, Fransız yazar ve kuramcı Monique Wittig'in ilk kez bu kavramları birbirinden bağımsız olarak ele aldığını ortaya koyar. Onun çalışmalarında, cinselliği cinsiyetten ayıran sınırlar belirsizleşir. Örneğin *The Straight Mind* yapıtında bir tiplleme gibi betimlenen "lezbiyen", bir kadın türü sayılmaz; farklı bir cinsellik ve cinsiyetle donanmıştır. Kadınlık, erkek dünyasına ait bir ayrımdır. Oysa lezbiyenlik, böyle bir dünyayı görünür kılan "stratejik bir konum" gibi anlaşılmalıdır (1992: 13). Kadınlık, erkek dünyasından görülebilir, eriş-

lebilir değildir; ancak lezbiyenin varlığı bu örtük kadın kimliğine ait bir belirti gibi ortaya çıkar.

Queer kuramı içerisinde, cinsiyet gibi cinsellik de olumsal bir kavram olarak tanımlanır. Cinsiyetin bir “yorumu” saymak yerine, cinsellik de kararsız, yapılanmamış ve kendi içerisinde keyfilikler taşıyan bir kavram gibi tarif edilir. “Söylem öncesi”, doğallaşmış veya şeyleşmiş bir cinsellik kavrayışı savunulamaz olur. Cinsiyetleri olduğu gibi, cinsellikleri de üreten türlü söylemlerdir. Böyle kavrandığında, cinsiyeti inşa eden, biyolojik ya da anatomik gerçeklikler değil, kültürel ve söylemsel belirlenimler olurlar. Söylem öncesi, olgusal bir nesnellik olmaktan uzaklaşan ve cinselliğin zemini olarak işaretlenen bedenler, kültürel etkilerin nüfuzuna açık, edilgen yüzeyler konumu edinirler. Buna göre, belli bir cinselliğin taşıyıcısı bedenler de inşa edilmiş, söylemler tarafından biçimlendirilmiş varlıklar sayılmalıdır.¹

‘Kendi halinde’ bir cinselliğin olanaksızlığını savunan Queer kuramcıları, inşa edilen toplumsal cinsiyetin geri dönüşlü bir şekilde cinselliği yapılandırıldığını dile getirir ve bu iki kavramın edimsel ya da “performatif”, icraya dayalı etkileşimine vurgu yaparlar.² Tamamına ermiş bedensel bir yapılanma gibi görünse de, hayat boyu cinsellikle olan edimsel bağlarını koruyan cinsiyet, belli bir kimliğe sahip toplumsal failin, tekrarlar yoluyla kendi cinselliğini aralıksız ilân etmesi gibi de anlaşılabilir. Hayat boyu süren bu icraların tutarlılığı ve meşruluğuyla ilişkili olan cinsiyetin görünür varlığı, söylemsel olan bir kimlik parçasını bedensel edimlere dönüştürebilme kararlılığı ve tutarlılığıyla ilişkilidir. Be-

¹ Böylesi bir beden tanımı, Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı ortak çalışmalarında tanımladıkları “organsız bedenler” kavrayışını yankılar. Onlar da ilksel veya kökensel bedeni, biçimsiz, organsız neredeyse niteliksiz bir nesne gibi tanımlarlar. Organsız beden çok farklı bedenleşme kiplerine açık sayılır. (1983)

² Anthony Giddens’a ait “düşünümsellik” kavramı Queer’ın bu yaklaşımıyla anlamdaş sayılabilir. Buna göre, cinsiyet sahibi özne, kendi kimliğine ilişkin bir özbilinç, farkındalık kazandıkça, cinsiyetini de yeniden şekillendirme olanağı bulur. Bu tartışma için bkz. Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*. (Ayrıntı, 1994)

densel işlevlerin temelde ‘doğal olmayan’ bu icrası, ısrarlı tekrarların sonucunda doğalmış gibi görünür. Ama maskelenen, bir tür nesnellik ya da doğallık değil, yokluktur, hiçliktir; söylem öncesi bir hakikatin olanaksızlığı, boşluğudur. Toplumsal cinsiyet gibi cinsellik de bu boşluk üzerinde biçimlenir. Cinsiyet gibi cinsellik de, özünde şekilsiz ve temelsiz olan bedenin yüzeyine geçirilmiş bir “maske” işlevi görür.

Boşluk, Maske ve Melankoli

Queer kuramı için önemli bir düşünür olan Jacques Lacan’a göre, kadının kararlı toplumsal bir cinsiyete kavuşabilmesi için bu maskeyi giyinmesi, olduğundan farklı görünmesi (*masquerade*), âdeta sahte bir benlik inşa etmesi gereklidir. Maske, kadının “kendi sahip olduğuna” yabancılaşması pahasına takması gerekli bir örtüdür. Bir başka deyişle, kadın çıplak olsa da örtülüdür. Bu maskeden başka bir sureti olmayan kadın, her zaman tanımlayamadığı kayıp bir nesnenin, eksiğin özlemiyle varolmak zorunda kalır. Bu yüzden Lacan’ın ruhbilimsel anlatısında kadınlığın ortaya çıkışı, kaybedilene özlemle, “melankoli”yle birlikte deneyimlenir. Kadının yüzleştirdiği boşluğu fark etmesini engelleyen maskenin varlığına ait tek kanıt, bu tanımlanamayan melankolidir (Butler 1999: 59, 62).

Lacan için kadın olmak, simgesel yoklukla, boşlukla yüzleşmekle olanaklıdır (1998). İyi bilinen, “kadın yoktur” ya da “kadın erkeğin semptomudur” gibi ifadeleri de bu varsayımını doğrular. Kadını erkekten ayrı kılan, taşıdığı cinselliğe dair işaretler değil, içerisine yerleştiği söylemlerin farklılığıdır. Ancak kadın varlığının yaslandığı bu söylemler, “eksiklik” ve “boşlukla” sınırlanmıştır. Kadın, bu söylemsel yapılaşmamışlık içerisinde, cinsiyetine ait bir göndergeye yaslanamadığında, bir tür “sahtelik” yaratmak zorunda kalır. Deyim yerindeyse, kadınlık kendi hasletinde, hamurunda olmayan şeylerin, nesnelerin, icraların sonucunda yaşam bulur. Sadece kadınlar değil, tüm erkek-olmayanlar, erkek dünyasının “arzu ekonomisi” içerisinde cinsiyetlerini yaratmak durumunda kalırlar.

Tekrar etmek gerekirse, queer kuramına ait temel varsayım, toplumsal cinsiyet gibi cinsellik kiplerinin de çoğul ve belirlenemez olduğudur. Bu şekilde çift katlı bir keyfiliğin varlığı dillendirilmiş olur. Çünkü cinsiyet gibi cinsellik de, biçim bulmamış bedenleri işaretleme, onlara türlü söylemler içerisinde şekillenme olanaklarını sunar. Bu nedenle bedenleri inşa eden söylemleri bozmanın, yeniden tanımlamanın ya da onları görünür kılmamanın kendisi de, farklı cinsellik ve cinsiyet kiplerinin açığa çıkmasına yardımcı olur. Queer kuramcıları ve eylemcileri için, söylemlerin, kültürel belirlenimlerin yarattığı “beden politikalarını”, “biyosiyaseti” görünür kılmak önemli bir uğraş halini alır. Cinsel kimliğe ait her iki değişkeni de doğallıklarından uzaklaştırmak, keyfî ve olumsal gerçeklikler gibi sunmak, onları aynı zamanda dil içi pratikler, söylemsel icralarla eşanlamlı kılmak anlamını da taşır. De Beauvoir ve Kristeva’nın özünde yapısal saydıkları bu dilbilgisi, Queer tarafından postyapısal bir edimsellik olarak tarif edilir.

Postyapı, cinsellik ve cinsiyetin, yapı ve aktörün birbirini değiştirmeye, yeniden biçimlendirmeye açık etkinliğini imler. Postyapısal bir cinsel kimliğin inşasında, cinsiyetin sahibi, aynı zamanda kendi cinsiyetini yeniden biçimlendirme şansına ve özgürlüğüne de sahiptir. Queer kuramında cinsiyetin belirsiz, sınıflandırılmayan gerçekliği, bu postyapısal jestte, edimde saklıdır. Böyle bir etkileşim, toplumsal cinsiyetin, cinselliğin basit bir yorumu olmasını engeller. “Cinsel farkın” kaynağı sadece biyolojik gerçeklikler değil, aynı zamanda dilbilgisi, “gramer” ve söylemler içerisinde yaratılan simgesel farklar da olurlar. Bu nedenle, dilin ve söylemlerin dışında kalan bir cinsiyet ya da cinsellik arayışı dillendirilemez. Bazı cinsellik türlerini bastıran yapı, gramer ya da dilbilgisinin olanakları, farklı cinsellik arayışlarının da üretim alanıdır (13).

Bu durumda, “erkek olmak”, “kadın olmak” ya da “eşcinsel olmak”, cinsel kimliği doğrulayan türlü icralar, “performatifler” içerisinde, belli bir cinsiyete sahip olma kararlılığıyla ilişkilidir. Kadın olmak da, diğer cinsellik türleriyle ilgili icralarda olduğu gibi, sürekli ertelenen, tamamlanmamış bir varoluştur. Cinsel

kimlik, her zaman için belirsiz, eksik, yapılaşmamış kalan deneyimlerin, icraların bir sonucudur. Bu nedenle Queer içerisinde, erkekliği, kadınlığı ya da eşcinselliği tanımlı, tutarlı kimliklerin parçası gibi işaretlemek, feminist ya da eşcinsellikle ilgili kuramların temel sorunu sayılır. Erkek, kadın ya da lezbiyen olmak cinsellikle ilgili çok sayıdaki yorumlardan birkaçıdır. Bu yaklaşımın sonucunda kadınlık, de Beauvoir'ın da tanımladığı gibi, erkekliğin öteki yüzü, tamamlayıcı olmaktan uzaklaşır; ya da Luce Irigaray'ın çalışmalarında dile geldiği gibi, pederşahi bir dünyanın hükmü altındaki simgesel düzen içerisinde bir boşluk, yokluk gibi ortaya çıkmamış olur. Kadın, erkeğin kendisini yadsıyabileceği ya da onaylayabileceği bir ayna sunmaz. Kadın olmak ya da eşcinsel olmak, cinsellikle ilgili hallerden birisidir. Tüm diğer toplumsal cinsiyetler gibi belli bir dilbilgisinin, söylemsel işleyişin sonucu 'müspet' bir başka cinsel kimliktir. Bu yüzden, her cinsiyet ve cinsellik türü kendi içinde anlaşılır (*intelligible*) sayılmalıdır. Cinsellik, cinsel icralar ve onlarla bağdaşık arzuların ifadesi olan tüm cinsiyetler, "makul kimliklerin" parçalarıdır.

Judith Butler, Queer kuramının sınırlarını çizerken, Luce Irigaray'a sıklıkla başvurur. Onun yazdıkları derinlemesine okunduğunda, kadının âdeta boşluktan çıkarak şekillenen bir cinsiyete sahip olduğu kanısı ortaya çıkar. Kadın olabilmek için ataerkil işleyişin, kadının içerisinde yer alabileceği simgeselliği "silmesi", "boşaltması" gerekir. "Fallus-merkezli" bu silinmenin, "simgesel boşluğun" içerisinde hayat bulan kadın, hiçliği, yokluğu temaşa ederek şekillenir. Kadın söylemsel, "dilbilimsel bir boşluk" içerisinde yaşam bulduğunda, de Beauvoir'ın kadın olmanın sonucu saydığı "öznelik" hiçbir zaman tecrübe edilemez olur. Irigaray'a göre, mevcut simgesel, söylemsel düzen içerisinde kadının varlığı işaretlenemez. Şekil bulmamış maddesel ve bedensel mevcudiyet, kadın oluşun en görünür işaretidir. Mevcut "simgesel ekonomi" içerisinde kadının, erkek gibi maddesini ve bedenini aşarak "tutarlı" bir özne olması, ruhsal bir dolulukla ortaya çıkması düşünülemez. Kadının, maddesel ve bedensel olanın dışında yaslanacağı herhangi özsel, tözel bir simgesel yapılanma yoktur. Bu durumda, kendisini yansıtan herhangi bir aynanın

yokluğunda, erkeklerden arta kalan yansımalar dünyasıyla yetinmek durumunda kalır (17).

Cinsiyet ve Beden Politikaları

Michel Foucault'nun, cinselliği özsel olmaktan uzak, neredeyse rastlantısal bir yapılanma gibi anlattığı *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtı, Queer düşünce için önemli bir başka kaynaktır. Foucault'ya göre, belli bir cinsiyetin taşıyıcısı olmaya zorlanan bedenler, "kültürel tutarlılıklar" adına biçimlenirler (1993). Bu nedenle cinsiyet ya da cinsellik, beşerî kimliğe ait bir "sıfat" değil, "yüklem" sayılmalıdır. Cinsiyet, sahip olunan değil, eylem halinde yaşam bulan, bedensel icralar ve arzusun değişken doğası içerisinde şekil bulan bütünlüklü bir kimliğin parçasıdır. Butler, bu varsayımı, edimsel olmaktan uzak özsel konumların yadsındığı Nietzsche'ye ait "kökenbilim"le de ilişkilendirir (1999: 33). Dolayısıyla, ifadesi ve dışavurumundan ayrı bir cinselliğin varlığından söz edilemez. Kendisini dışavuran tüm cinsellik biçimleri eşit şekilde gerçek ve "akla yatkın"dır. 'Sapkın bir cinsellik' türü işaretlemek olanaksızdır. Cinselliğin yüklem olarak bir karşılığı varsa, ortaya çıkan "icrayı" olumlamak, makul saymak gerekir.

Cinselliğin icrasında özgürleştirici bir işlev bulan Foucault için önemli olan, erkek, kadın ya da lezbiyen olmak değil, tüm bu cinsellik türlerini, yeniden yorumlamaya, türlü performatif değişimlere açabilmek, cinsiyet yapılarını bozabilmektir. Bu yönde bir deneysellik ya da yeni arzu biçimlerine dönük deneyim arayışları bulunmadığında, sözgelimi lezbiyen ya da erkek olmak arasında özgürleştirme olanakları bakımından fazla bir fark kalmamış olur. Biyolojik, söylemsel ya da kültürel belirlenimleri aşma olasılığı olmayan cinsellik konumları, her zaman için güç ilişkileriyle bağdaşık kalırlar. Bu durumda cinsiyet, biyolojik, doğal nedenlerle değil de, güç ilişkilerinin yarattığı söylemlerle koşut olarak şekillenir. Güç ilişkileri, cinselliğe ait olası icraları cinsiyet kalıpları halinde sabitlemek, belirlenebilir kılmak üzere işler. Buna karşılık, cinsellikle ilgili "yoldan çıkmaya", ihlâllere

açık deneyler, güç ilişkilerinden uzaklaşmaya dönük eylemlerdir.³

Tüm cinselliklerin temelinde yer alan ve cinsiyete ilişkin belli davranışların tekrarına ait eylemlerin türü değişir. Queer için “parodik” nitelikteki “performatif tekrarlar”, cinsiyetin tutarlı bir gönderge olmaktan çıkarak, kararsızlaşmasına, uyumsuzlaşmasına neden olur. Butler’ın, Monique Wittig’e atfen çerçevesini çizdiği “parodik tekrarlar”, cinsiyetlerde şeyleşmiş, “yerine yerleşmiş” muhtevayı “yerinden çıkarmaya” yönelik yordamlar gibi tarif edilebilir. Bu şekilde, cinsiyet yapısına ait ataerkil mantığı ödünç alarak, onu farklı bir beklenti için yeniden inşa etmek olanaklı olabilir. Yani bu gibi tekrarlar, sistemin kendi işleyişini kendisine karşı kullanmak anlamını taşır.

Butler, performatif tekrar olgusunu biçimsel olarak Jacques Derrida’nın “yapıbozum” pratiğinin bir değişkesi gibi açıklar. Yapıbozum yöntemiyle gerçekleştirilen tüm metin okumalarında ya da metafiziklere yönelik eleştirilerde, yazar ya da okur kendi yöntemini icat etmez. Okuduğu yapının, sistemin, metnin sahip olduğu bakış açısı ya da söylemin üzerine yerleşerek, mevcut olanı bir maske gibi sahiplenir. Yapıbozumcunun gözetimi altında yapıt kendisini okumaya açarken, taşıdığı boşlukları, uyumsuzlukları işaret eder, yarattığı metafiziğe ait tutarsızlıkları ele verir. Yapıbozumcu okumanın içerisinde, sınırsız dilsel etkinliklerin, icraların içerisine terk edilen metafizikler, kendi yapısal belirlemelerini saklayan tekrarlar, icralar bütünü gibi ortaya çıkarlar (Derrida 1997).

Queer kuramcı ve eylemcilerinin yardım aldığı, de Beauvoir, Kristeva, Irigaray, Wittig, Lacan, Foucault, Derrida gibi düşünürlerin temel çabası, fallus-merkezli, ataerkil beden politikalarının yön verdiği arzu dağılımını özgürleştirecek türlü yordamlar, stratejiler önermektir; toplumsal kimlikleri ve cinsiyetleri yapılandıran büyük ve soyut bir makinenin yarattığı güzergâh içerisinde ara izlekler, geçişler, patikalar bulabilmektir. Özellikle

³ Foucault, bu eylem biçimlerini zenginleştirmeyi, cinselliğe ait ifadeleri çoğullaştırmayı önerir. Özellikle sado-mazoüst cinsellik icralarında, yeni ve önceden rastlanmamış arzu biçimleri yaratma olanakları bulur.

Foucault'nun "beden politikalarının" incelikli işleyişi üzerine olan vurguları, Queer için önemli açılımlar sunar. Birbiriyle ilişkisiz, bağlantısız beden parçalarından kararlı organizmalar ve dolaşısıyla cinsiyet kalıpları elde etmek, bu bedenleri meşru "arzu dağılımları" ile donatmak beden politikalarının esasını oluşturur. Erkek, kadın ya da eşcinsellere ait bedenleri yapılandıran bu söylemlerin temel işlevi, normatif cinsiyet kalıplarına uyarlanmış "uysal bedenler" yaratmaktır. Bu soyut tertibatın uzanımında, cinsiyet ayırımına ait ana eksenlerden ya da normlardan birisi kadın ve erkek, diğeryse eşcinsel ve heteroseksüel konumlarıdır. Beden politikalarının ürünü olan cinsiyetler, erkek, kadın ya da eşcinsel nitelikler taşıyalar da, biçimsel olarak özdeş olabilirler.

Beden politikaları dâhilinde "doğru" kadın ve erkek profillerinin üretimi için, özellikle eşcinsel arzuların kaynağı "kateksis"leri (*cathexis*) bastırmak önemlidir.⁴ En başta cinsiyetsiz olan insanlar, fallus-merkezli simgesellik içerisine karıştıkça cinsiyetlere bölünürler. Butler bu işleyişi, "kateksisleri açma ve kapamaya" dair yalın ve temel bir işlem gibi tarif eder. Belirli bir cinsiyetin sınırları içerisine kapatılamayacak çokbiçimli arzular, "makul ve meşru cinsiyetleri" yapılaştırmak üzere yönlendirilirler; bazı arzu kaynakları ya da kateksisler bastırılırken diğerleri yüceltilirler. Kökensel arzu biçimlerinin bu yolculuğuna şekil veren beden politikalarının temelindeki fallus-merkezli simgeler ve söylemler, özünde çoğul cinsiyetli ya da cinsiyetsiz olan kateksisleri belli nesnelere yönlendirirler. Queer kuramına göre, kateksislerin doğru nesneye, düşleme veya bilince iliştilmesi, beden politikalarına ait söylemlerin temel işlevidir. Kateksislerin, ruhsal ve bedensel gelişim sırasında, beden politikalarının yarattığı sınırların, kanalların, tabuların, bastırma düzeneklerinin içerisinden yol alarak, "doğru nesneyi" bulması temel amaçtır. Bir başka deyişle, bu arzu parçalarını yönlendiren, biyolojik belirlenimler değil, neredeyse toplumsal ve hattâ siyasal bir tertibat olur. Burada Queer için önemli olansa, ruhsal oluşumun bir veçhesi olan

⁴ Freud için kateksisler, libidoların belli bir nesneye yönelik "yatırımları" şeklinde ortaya çıkarlar. Ruhsal enerji kaynağı olarak kateksis, ya bastırılır ya da meşru nesneler, arzular için uyumlandırılır.

cinsel kimliğin yapılandırılması sırasında ortaya çıkan bu köken-sel nitelikteki ‘haksız rekabeti’ görünür kılmaktır.

Özetle, Queer için erkek ya da kadın cinsiyetleri biyolojik bir gerçekliğe işaret etmez. Dolayısıyla normatif cinsel konumlardan sapmak olanaksız olduğundan, “cinsel sapkınlık” sadece söylem düzeyinde, kültürel bir sıfat gibi tanımlanabilir. Cinsellik, doğuştan “çokbiçimli” olarak şekillenir. Butler, her çocuğun cinsellikle ilgili sayısız ifade olanaklarına sahip olarak dünyaya geldiğini dile getirir. Freud için “Oidipal aşamada”, Lacancı sözlükteyse “ayna evresi” sırasında çocuklar, henüz cinsiyetleriyle ilgili söylemlere maruz kalmadan, sınırlanmamış, keyfî şekillerde biçimlenmiş bir cinsel haritaya sahiptirler. Ancak maruz kaldıkları, cinselliği “içeriden sınırlayan” ve cinsel kimliğe ait dağınıklığı düzenleyen fallus-merkezli söylem, sahip oldukları çoğul cinsel konumları bastırırken aynı zamanda onları yeniden üretir. Bu üretimin sonunda “doğru yapılanmış” cinsiyet kiplerine sahip olmayanların simgesel ve söylemsel düzene erişimleri engellenir. Bu yapılanma sırasında saklı toplumsal ve siyasal tertibatlar veya bastırma düzenekleri işe yaramadığında, daha görünür olanları devreye girer.

Semiyotik ve Dişil Yazı

Kararlı bir cinsiyet sahibi olmak, bu söylemler topluluğunun yarattığı simgesel yapı içerisinde varolabilmenin yollarını bulmakla ilişkilidir. Simgesel düzen, cinsiyetlerin sahip olduğu biyolojik, fizyolojik ya da bedensel kökenin üzerini örterek, maddesel belirlenimlerin yerini alır. Bu şekilde yapılanan, üretilen cinsiyetler, kuramsal olarak sınırsız çeşitliliğe sahiptir. Bu söylemlerin biçim ve içeriğinin değişmesi için, toplumsal, siyasal ve kültürel değerlerin veya sınırların yeniden yapılanması zorunludur. Ama bu söylemsel değerler de biyolojik olanlar gibi değişmeye dirençlidirler. Queer kuramına göre bu durumda, Freud’un dile getirdiği gibi, “yazgısal” nitelikte olan sadece anatomik belirlenimler değil, aynı zamanda kültürel söylemlerdir. Sözgelimi de Beauvoir’ın cinsiyetin biyolojik kökeninde, Kristeva’nın anne bedeninde ve

semiyotik dilsel işlevlerde, Irigaray'ın simgesel boşluklarda bulunduğu cinsiyete ait kökenleri, söylemsel üretim görünmez kılar.

Queer kuramcılar, özünde söylemsel ve simgesel nitelikte olan cinsiyet üretimi sürecinde açıklıklar, boşluklar yakalarlar. Pederşahi bir simgesellik, cinsiyet inşa eden söylemler içerisindeki kırılmaları, uzlaşmalı düzeni ya da keyfiliği açığa çıkaracak icra türlerini yaratmanın önemini işaretlerler. Kristeva için “semiyotik” dilsel pratikler ya da bir başka feminist kuramcı Hélène Cixous için “dişil yazı” (*écriture féminine*) bu simgeselliği aralamak için uygun ortamlardır. Bu söyleme ya da yazma türleri, baskılanan cinsiyetlerin içerisinde rahat edebilecekleri, gerilimlerini atabilecekleri, baskılanmış kateksisleri serbest bırakabilecekleri veya farklı arzularla buluşabilecekleri açıklıklar yaratırlar.

Kristeva için semiyotik pratiklerin yarattığı “poetik” söyleme ve yazma, böyle bir deneyimi örnekler. Burada temel beklenti, semiyotik etkinliğe katılanın kendi ilksel arzularını telaffuz edebilmesidir. Semiyotik, arzu nesnesiyle arzulayanı farklı ilişkiler içerisinde taşıyabilen, söylemsel ve nedensel bağları bozabilen, “temel süreçlerle” bağdaşık bir işaretleme arayışına cevap verir. Semiyotiğin açtığı “poetik yazma” ve söyleme yoluyla ortaya çıkan dilsel icra, söylem-öncesi bir simgesel etkinlik alanı sayılmamalıdır; daha çok anlaşılamayan seslerden, işaretlerden, resimli ifadelerden, kimi zaman sessiz vurgulardan oluşan, belli bir bütünlüğe, yapıya varmayan ifadeler, edimlerdir. Sadece anlamı değil, biçimi de bozmak, yüklemelerin, sıfatların yerlerini ve kullanım alanlarını değiştirmek, sayfa düzeyinde grafik farklılaşmalar yaratmak da semiyotik işaretlemenin farklı yollarıdır. Amaç, temel arzu nesnelerine, kateksisler ve “libidinal dağılıma” ait çoğulluğu, dağınıklığı ve keyfiliği dil düzeyinde tekrarlamaktır (104, 106).

Semiyotik etkinlikte ses birimleri, yapısal yönelimlerini (*motivation*) yitirerek, daha rastlantısal, metonimik sayılabilecek bir işaretleme edimi içerisinde farklı anlamlarla buluşurlar. Bağlarını tam olarak yitirmediği simgesel düzenle ayrışıp tekrar birleşebilen semiyotik dil eylemi sonucunda ortaya çıkan dilsel sapmalar, mevcut kültürel düzendeki boşluklara denk düşerler. Özellikle

seslerin anlamdan yoksun “ritmik tekrarlanışları” semiyotik yer değiştirmelere neden olur. Semiyotik etkinlik, özellikle yeni konuşmaya başlayan ve ayna evresinde, Oidipal aşamada ortaya çıkan değişimin kökenlerine kadar inebilme imkânlarını yaratabilir. Ancak bu düzeyde söyleyen, yazan ve eylemde bulunan kadın, temelinde “anne bedeninin” bulunduğu bir kadınlıkla yüzleşir. Semiyotik eylem, anne bedeninde saklı ve hiçbir söylem içerisinde temsil ya da ikame edilemeyen, kadınlığa dair temel biçimleri, arketipleri bulgulama girişimleri gibi anlaşılabilir. Bu anlamda semiyotik, Butler’ın da eleştirdiği gibi, sözgelimi lezbiyence bir telaffuza açık değildir. Kadın eşcinselliği, Kristeva’nın çizdiği bu çerçeve içerisinde, anlaşılmaz, dile getirilemez bir deneyimdir; bir tür sapmayı, kadının kendisini “kaybetmesi” halini işaret eder (111). Dilin poetik ve semiyotik kullanımı, kökensel ve temelde çoğul olan cinsel arzu ve gereksinimlerle karşılaşmaya yardımcı olsa da, sonuçta sapmalardan bağışık “gerçek bir kadın” dünyasını yaratmanın yollarıyla ilgili bir arayıştır.

Semiyotik, Queer’in aradığı türde performatif nitelikli bir icraya yakın olsa da, ortaya cinsiyet konumlarının doğallaştığı bir anlatı sunar. Oysa Queer, kararlı cinsellik ve cinsiyet biçimlerinin temelindeki ilksel belirsizliği dile getirmek, tecrübe etmek ister. Cinsiyetlerin yapılandığı bir olumsuzluk içerisinde, yeni ve özgürleştiren cinsiyet deneyimlerine dönük bir arayış öncelik kazanır. Cinsellik, doğal nedenlerini kaybettiğinde, keyfî bir söylemin, insanın parçası olur. Bu keyfilik içerisinde biçimlenen cinsiyetler, geri dönüşlü ya da “düşünümsel” olarak cinselliği de yapılaştırırlar. Cinselliğe ait bileşenler, sadece doğal bir evrimin sonucu olarak değişmez, cinsiyetler gibi, toplum, söylemler, kültür ve tarihin etkilerine açık şekillerde farklılaşırlar.

TARİH VE KÜLTÜR

EFKÂR-I UMUMİYE’NİN İNŞASI: TANPINAR

Ahmet Hamdi Tanpınar, edebiyat tarihi olmanın ötesinde, özellikle Tanzimat dönemine ilişkin bir toplumbilim ve siyaset kuramı da içeren, *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi* adlı yapıtında, yazarlığı, siyasetçiliği ve gazeteciliği aynı anda icra eden dönemin düşünürleri aracılığıyla, Osmanlı toplumunda “efkâr-ı umumiye”nin yaratılmasına dair bazı kenar notları düşer (2008). Tanzimat dönemi boyunca, gazetelerin yaygınlaşması, halkın okumaya başlaması gibi, kalabalıkların cemiyet olma şuuru kazanmalarına yardımcı olan olgular, toplumsal ve siyasal değişimlerin öznesi bir kamuoyuna ait nüvelerin ortaya çıkmasını sağlar. Mustafa Reşit Paşa’nın siyasal egemenliği altındaki bu zaman parçasında, Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ahmet Midhat Efendi gibi etkili şahsiyetlerin, efkâr-ı umumiye’yi hem anlamaya hem de inşa etmeye dönük arayışları, çabaları önem taşır.

Şerif Mardin de benzer şekilde, Tanzimat yıllarıyla, *amme efkârı* ya da kamuoyunun yeni yeni yüzünü göstermeye başladığını bulgular. Bu dönemde “kamusal şuurda” belirgin bir artış ortaya çıkar. Devlet idaresi konusunda fikir beyanı, resmi şikâyetler, kurumsal düzeyde yasallık arayışı, sivil bilince ve onun devamı bir kamuoyuna ait davranış kalıpları yerleşmeye başlar.

Ancak Tanzimat ve sonradan erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan sivil teşekküller, toplumsal olmaktan çok, siyasal varlıklar olarak şekillenirler; siyasal sorunlara cevap vermekle yükümlü sınırlı bir cemiyet gibi davranırlar. Oysa Mardin'in, özellikle kimi Batılı milletler için "toplum zembereği" saydığı ve "toplumsal ve siyasal bağlantıların mecrası" olan sivil toplum, siyasal olduğu kadar, iktisadi ve hukuksal tarafları da olan, "yapılı ve organize" bir bütünlüğü işaret eder. Böyle bir ara yapı, devlet karşısında güçsüz konumdaki yurttaşlar için hukuksal ve siyasal güvence vazifesi görür. Devlet ve tebaası, sivil toplumun sağladığı ara konum sayesinde doğrudan karşı karşıya gelmemiş olur; sivil toplumun yarattığı bu "köprü ya da tampon" üzerinden buluştuklarında iki tarafın da sahip oldukları keyfilik biçimleri ve özellikle devletin sahip olduğu baskı eğilimi törpülenmiş olur (Mardin 1990: 20).

Mardin, Tanzimat öncesinde, devlet ve kamuoyu arasındaki boşluğu doldurabilecek "sivil toplum öğelerinin" teşekkül etmediğini dile getirir (25). Loncalar, siyasal ağırlığı olan cemaatler, tasavvuf ehli, eşraf ve âyana rağmen, aşkın ve güçlü bir devlet yapısının varlığı, söz konusu yapıların sivilliliğini şüpheli kılar. Dolayısıyla, devletin nüfuzundan sıyrılmış halde kanaat bildirmeye ehil amme efkârının özerk varlığından söz etmek dönem için tarihdışı, anakronik bir varsayım olur. "Yeni Osmanlı" düşüncesinin yansıması Tanzimat yıllarına kadar, fertlerin veya cemiyetlerin haklarını hatırlatan *efkâr*'ın ya da kanaatlerin savunusunu yapabilecek olgunlukta bir kamuoyu ortaya çıkamaz.

Baskıcı, "müstebit" bir devlet yapısı içerisinde, kanılarını dile getirmekten çok, orta yere 'laf atan', söylediğine kararlı şekilde sahip çıkmayan, davasını açıklıkla savunamayan bir içtimai varlığın, sivil toplumla ilgisi yoktur. Kamusal bir boşlukta söz söyleyen, daha çok da "şikâyetlenen" toplulukların, devlete, idareye, ulemaya ilişkin kanıları, çoğunlukla dedikodu ve yakınmalar şeklinde yankılanır.

18. yüzyılın sonunda bu unsur (*the public*) Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda

‘amme efkârı’ yeraltında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayın tekniği şayia ve karalamaydı. (26)

Bu anonim laf atma geleneğinin bir başka nedeni de, bir çevre unsuru olarak halkın sarayın ufku dışına çıkmış olmasıdır. Halkın şikâyetlenmesine, efkârını dağıtma amaçlı laflarına karşılık verecek dünyevi bir makam olmadığından, onlar da kestirmeden dertlerini “Allah’a havale ederler”. Şikâyetlerin telaffuzuna kürsü sağlayan “kamuya açık bir alan” için Tanzimat yıllarını beklemek gerekir. Bu dönemle birlikte ortaya çıkan gazeteler, ilk kez bu sahipsiz sözlere iyelik kazandırır: “1860’larda, Bâb-ı Âli’nin kalemlerinden yetişmiş ve daha sonra gazeteciliğin kurucuları olarak gözüken bir grubun gazetelerdeki yazıları bir çeşit ‘amme efkârı’ yaratır” (27).

Tanzimat dönemi düşünürleri, gazeteciliği mümkün kılmak için, nesir geleneğini yerleştirmeyi ve fikir yazılarını okumaya yatkın bir efkâr-ı umumiye yaratmayı öncelikli sayarlar. O zamanlar daha çok resmî yazışmalarda kullanılan düzyazıya, saray çevresi veya Bâb-ı Âli bürokratları dışında başvuran olmaz. Düzyazı noksanlığının yanında, yazılanı değerlendirebilecek bir zümre de yoktur. Sözlü gelenek içerisinde ifadesini bulan ve “ictimai ezberlere” seslenen retorikler dışında, dile geleni, yazıya döküleni anlayacak, yorumlayacak, eleştirebilecek bir topluluk ortada yoktur. Gündelik yazışmalarda yazı gibi görünen de özünde sözlü ezberlerden ayırt edilemez. Örneğin iki sevgilinin arasında paylaştığı aşk mektupları da, düzyazı gibi görünseler de, özünde mazmunlarla, sözlü kalıplarla yaratılmış şiirlerdir.

İlk ‘gerçek’ nesir çalışmaları, Şinasi’nin çıkardığı *Tercüman-ı Ahval* ve *Tasvir-i Efkâr* gazetelerinde yer bulmaya başlar. Öncesinde yazılı vesikalar, karmaşık söz sanatları, dil oyunları ile kalemle alınmış, aşk ve metafizik konuları içeren manzum eserlerin ötesine geçemediğinden, halka yazılı yollardan nasıl seslenileceği konusunda bir gelenek yoktur. Bu nedenle dönemin düşünürleri, modern sayılabilecek bir “duyuş”un, yaşamın ve siyasetin gereği olarak, yeni bir yazma türünü “icat etmek” durumunda kalırlar.

Tanpınar, Türkçeye yönelişin, düzyazıya yeni olanaklar sağladığını dile getirir (2008: 99). Bu dönemle birlikte manzum

eserlerde daha serbest ve yalın ifadeye olanak veren, biçimsel kısıtlamaları azaltan, şekli değil de fikri öne çıkarmayı kolaylaştıran hece vezni, halk edebiyatı dışında da uygulamasını bulur. Bu yazımın yarattığı imkânlarla, Osmanlı seçkinlerinden kurulu dar bir çevrenin dışına çıkan ve yeni bir insan, cemiyet, doğa kavrayışına yönelen dönemin düşünürleri, yazdıklarında biçimsel sınırları aşarak, çoklu bir “realiteyi” anlamaya olanak veren yeni başlıklar açarlar; yeniyi şeklî olanda değil de, “değişen muhtevada” ararlar (336).

Dönemin önemli şahsiyetlerinden Namık Kemal, ülkede o zamana kadar var olmayan gazetecilik, düzyazı ve tiyatro alanlarında yapıtlar kaleme alır. Halkı, siyasetin ve özgürleşmenin aktörleri olarak ilk kez belirgin olarak işaretler. Kalabalıkların siyasal kanaatlerini, efkârını paylaşabilecekleri bir kamuoyu olmadılarından, aynı zamanda siyasal araçlar olan gazetecilik, düzyazı ve tiyatro gelenekleri de o zamana kadar yerleşmemiştir. Bütün girişimlerinde “halka fayda” arayışı içerisindeki Namık Kemal’in yaptığı, efkâr-ı umumiyenin bu boş alanını doldurmaya çalışmaktır. Özellikle “kışkırtıcı” nitelikteki çalışmalarında, ortada görünmeyen bir kalabalığı bu boşluğa çağırarak, onlardan siyasal bir hükümlanlığa sahip çıkmalarını bekler. Yapıtında milli şuuru, birliği yaratmaya dönük bir muhtevanın arayışına girer. Böyle bir şuur, ortak mefkûreye, efkâra sahip olmakla ilişkilidir. Onun sanat ve fikir eserleri de, henüz mevcut olmayan bu topluluğa tutunabilecekleri fikirler, duyular ya da “istinatlar” sağlama çabasını yansıtır.

Namık Kemal’in tüm yazıları bu yüzden, teşvik edici, cesaretlendiricidir; efkâr sahibi kalabalıkların doldurması gereken kamusal boşluğa dair ısrarlı bir çağırısı, yer yer “yakarışı” taşır. Edebî çalışmalarında, Tanpınar’ın malûl saydığı “muhayyile noksanlığına” rağmen, kendi halinde bir kalabalıktan, bir yurttaşlar cemiyeti, içtimai bir topluluk veya toplum inşa etmek yolunda, tüm fikirlerini, estetik becerilerini kullanır (343). Sadece sanatını icra etmek ya da tarafsız bir düşünce eseri ortaya çıkarmaktan ziyade, bildiğini, düşündüğünü ya da ‘efkârını dağıtmak’ için her türlü yolu dener. Kişisel ve gündelik olayların cereyan

ettiği eserlerinde de bu arayış bulunabilir. Tiyatro eserleri ya da romanlarına ait eğlenceli bölümler dahi, sahip olduğu bu efkârın karşı tarafa ulaşması için kaleme alınır.

Namık Kemal'in, yazınsal dolayimleri kullanmadan, doğrudan kamu yararına yönelik çalışmaları ve önerileri de vardır; bir kadın hastanesinin gereğini dile getirir sözgelimi. Dönemin idarî ve siyasal sorunları üzerine yazdığı, "Nüfus", "Hukuk", "Medeniyet" gibi başlıklar taşıyan yazılarında, umuma üslup kaygılarından uzak şekillerde seslenir. Kemal'in bu şekilde halka seslenişinin iki yönü vardır: Öncelikle cemiyetin bir fikir sahibi olmasını ister ve sonrasında bu fikirleri hayata geçirmek için, cesaret, vicdan ve özgüven kazanmasını bekler. Özellikle tiyatro oyunlarındaki "kışkırtıcı" biçim, bu kamu hareketini yaratmaya yönelik bir arayıştan ileri gelir.

Eli kulağında bir ulusal devrim umudunu taşıyan Namık Kemal, "kendi meseleleriyle meşgul olmayı bilen" bir efkâr-ı umumiyenin teşekkülüyle ilgili çok erkenden beklenti içerisine girer. Kemal'in, Magosa'ya sürgün edildiğinde yola çıkmadan önceki ruh hali de bunu yansıtır: "Sirkeci'ye inerken halkın galeyan ederek kendilerini kurtaracağına hakikaten inanması belki en garibidir. Vapurda ise sık sık yüksek sesle 'Marseillaise'i söylermiş" (326). Bu beklentinin kaynağında, Tanpınar'ın dönemin diğer düşünürlerine de izafe ettiği, "bir nevi *narcisisme*"nin varlığı da etkili olur (335). Cemiyet için yazsalar da, onların nabzını tutmayı, onlarla beraber düşünmeyi beceremezler. Kitabî denilebilecek bir millet tasavvurunu, etraflarındaki kalabalığa zorla giydirmeye çalışırlar.

Tanpınar, dönemin başka düşünürleri gibi, Namık Kemal'in de ferdî ve toplumsal dinamikleri tahlil konusunda yetersiz kaldığını yazar. "İç ve dış harekete yabancı" olan Kemal'in edebî eserlerinde yarattığı kahramanların ruh halleri ve onları içerisine yerleştirdiği cemiyetin "inandırıcılıktan uzak" olması da bu yabancılıkla açıklanabilir. Bu metinlerde, Kemal'in düşlediği fertlerin ve cemiyetin dolduramadığı boşluklar vardır. Cemiyet ve fertten bağımsız işleyen bir "muhayyilenin yarattığı şahıslar",

dönemin koşullarıyla ilgisiz toplumsal ve siyasal bir muhitte hareket ederler.

Tanzimat düşünürleri, aynı zamanda devlet idaresi ve egemenliğini yeniden tanzim etmek üzere memur edilen bürokrasinin önde gelen isimleridir. Özellikle Batı'nın askerlik ve idare usullerinin örnek alınmasına yönelik bir siyaset gereği kurulan yeni memuriyet alanlarına atanırlar. Devletin “tebaası ile arasındaki hukuki münasebetleri yeni umdelere göre ve eskisinden başka bir planda” inşa etmekle görevli bir bürokrasiye dâhil olurlar. Bazıları, Batılı kültürle doğrudan temas edebilecekleri tercüme dairesinde çalışırlar.

Tanpınar'a göre, akılcı bir idare ve bürokrasinin gerekliliğini ilk dillendiren şahsiyet Sadık Rıfat Paşa olur. Tanzimat düşünürlerinin öncülerinden olan, hattâ Tanpınar'a göre bu dönemin “tohumunu atan” ve sonradan “Tanzimat'ın idari, adli sahalarına yerleşmesi için çalışan” Paşa, idari işleyişin “bozukluğunu” teşhis ederek, Osmanlı devletinin modern yönetsel uygulamalar doğrultusunda yeniden biçim bulması gerektiğini ortaya koyar. Bu değişiklik ise kamuoyunun yaratılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre kamuoyuna yaslanmayan bir idarenin keyifleşmesi kaçınılmazdır (78). Paşa, fermanın ilânından çok önce, “çok defa keyfi kalan bir idare sistemine mukabil, esas olarak insanı, onun tabiatını, hak ve ihtiyaçlarını alan ve akılcı bir devlet ve idare telakkisini tereddüt etmeden ortaya atar” “İnsanı idare etmek”, “insan denen mahlûk üzerine kurulu” bir devlet tasavvurunu, “keyfi idarenin tamamıyla kaldırılmasını, adli ve idari kanunların tanzimini”, “halkın istirahatini temin eden ve hayata büyük kolaylıklar bahşeden bir belediye hizmetini” savunur (119-121). Böyle yönetsel düzenlemelerin, “ıslah” girişimlerinin yanında, yurttaşlık bilinciyle donatılmış bir “halk terbiyesini” de gerekli görür. Bu yaklaşım Osmanlı topraklarında modern hikmet-i hükümet yordamlarının ilk telaffuzu sayılabilir.

Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid'in yeniliğe ve yenilenmeye düşkünlüğünün, “Garp'tan gelen her şeye karşı olan merak ve sevgisinin” cesaretlendirdiği bir ortamda ilân edilir. Bu ferman, Tanpınar'a göre tam da sultanın aradığı gibi, “keyfi idareye

bir kalemde son veren”, “Müslüman Şark tarihinde bir hükümdarın ağzından çıkan ilk taahhüt” olma ayrıcalığına sahiptir. Bu kararlar beraber imparatorluk, “şahsi hükûmet payesinden çıkıp bir yüksek rütbeli memurlar imparatorluğu”, “memur aristokrasisi” olur. Tanzimat öncesi idareye ait ‘işlevsiz’ uygulamaların yerine, “devlet haysiyetiyle” kamu yararını uzlaştırmaya dönük, yeni “kıymet hükümleri”ne sahip bir bürokratlar yönetimi ortaya çıkar (127, 132).

Tanzimat aydınlarının da parçası olduğu bu memur sınıfının işlevi, “mahdut” alanlarla sınırlı kalır; “muayyen ihtiyaç ve zaruretlere karşısında bazı teknik ve bilgilerin memlekete nakledilmesinin” pek ötesine geçemez (70). Memurların görevi, her alanda kaybolan geleneksel ve kural koyucu ölçülerin tekrar sağlanabilmesi için, özellikle Batılı idari ve askerî yordamları ülkeye taşımaktır. Tanpınar’a göre zamanla farklı bir seyir izleyen bu girişim, sadece teknikle sınırlı kalmaz, tercümeler yoluyla kültürel bir aktarım da gerçekleşir. Ancak bu aktarımda belirgin bir “satihilik” göze çarpar. Her alanda varlığını duyuran “Frenk cilası” ve yüzeysellik, özellikle sanat çalışmalarında belirgin şekillerde ortaya çıkar. Frenk deyişi dönem boyunca züppelikle, köksüzlükle, sonradan görmelikle anlamdaş olur. Ama Tanpınar bu yüzeysel öykünmede “yeni bir zihniyetin” izlerini bulur. “Medeniyet dairesini” değiştirmeye kararlı bir devlet iradesi altında yaşanan âni dönüşümler gündelik hayatta da yansımalarını bulur: “Alaturka musikinin bile hoş karşılanmadığı bir şehir içerisinde birdenbire ecnebi havaları çalarak geçit yapan askerî bandolar tesadüf edilmeye başlanır.” Benzer şekilde, suretsiz, tasvirsiz camilerde, “rokoko tarzı” resimlere rastlanabilir olur (74, 130). Döneme ait bu manzara, “devlet bünyesindeki muvazenenin yıkılması” üzerine “aciliyet duygusuyla”, el çabukluğuyla ve “keyfî” şekillerde hayata geçirilmiş uygulamalar gibi anlaşılmalıdır.

Efkâr-ı umumiyei görünür kılmak isteyen Tanzimat düşünürleri, zaman zaman gazeteci kimliğiyle bu saklı cemiyete seslenirler. Gazetelerde sadece halkı önemli hadiselerden haberdar etmekle kalmayıp, yurttaşlık şuurunu inşa etmeye dönük bir görevi de yerine getirirler. Bu şuur açığa çıktığında, merkezle çevre

arasında yüzyıllarca boş kalmış kamu alanında kanaat bildiren şahsiyetlerin de görünür olacağı umudunu taşırlar.

Efkârını dağıtan fertlerden oluşan cemiyet, hayalî bir varlık da olsa, yıllar içerisinde her siyasal düşünümün merkezinde, fikir düzeyinde de olsa yer alır. Tanpınar, dönemin en önemli idarecilerinden olan Ahmed Cevdet Paşa'nın yaklaşık otuz yılda yazdığı *Tarih-i Cevdet*'te, efkâr-ı umumiyenin öneminin zamanla "ağır bastığını" fark eder. Dönem boyunca gerçekleşen büyük değişimleri ve yenileşme emarelerini, ortada fazla görünmeyen bu kalabalığın eseri gibi ifade eden Paşa, "yeniçerilerin imhasını, hükûmetin, sarayın gayretlerinin yanı başında biraz da efkâr-ı umumiyenin zaferi gibi ve bayağı, o kalabalıkta, aynı hislerle mütehassıs imiş gibi, o halkla çarpışmış gibi anlatır" (165). Yani Cevdet Paşa, Osmanlı'ya ait hükûmran düzenin ardında bıraktığı bir boşluğu, bir tür farazi cemiyet tahayyülüyle doldurmaya çalışır.

Efkâr-ı umumiyenin vicdanını yansıtan bir "uzuvlaşma" olarak devlet ve kurumların yeniden tanzim edilmesi çabası, Tanzimat'ın esasını oluşturur. Özellikle dönemin gazeteleri, kamu vicdanını, umumun sesini dile getirmeye çalışırlar. Şinasi, *Tasvir-i Efkar*'ın ilk sayısında gazetenin amacını dile getirir: "Halka, kendi menfaatlerini düşünmeyi, yani bugünün diliyle, meseleleri üzerinde durmayı öğretecek, umuma hizmet" edecektir (199). O zamana kadar siyaset sahnesinde görünür şekilde yer almamış bu kalabalığın, yüzyılların vesayetini üzerlerinden atarak, kendilerine rağmen işleyen bir devleti kendi "içtimai hakikatleri", "uzviyetleri" ve toplumsal bünyelerine uygun olarak biçimlendirmeleri beklenir. Gazeteler bunun tarafsız ama etkili araçlarından birisi olmaya adaydır. Tanzimat aydınları biraz da aceleyle, "bin senelik bir sükût içinde bekleyen bir kalabalığı birdenbire konuşturmayı" umarlar (265). Oysa Tanpınar, dönem boyunca, "Kuleli Vak'ası istisna edilirse, devlet idaresi hakkında yapılan tenkitlerin ve efkâr-ı umumiyedeki hoşnutsuzluğun hareket halinde sarıh bir ifadesine rastlanmaz" diye yazar (202). Yani Tanzimat düşünürlerinin gazetelerde "aksülamel"lerini dillendirdikleri bir toplum, halk, cemiyet ya da fert, siyasal olarak

henüz ortada yoktur. Tanpınar, Tanzimat aydınlarının bu yönde ısrarlı yorumlarını, onlardaki yenilikçi arayışların yanında, biraz da muhayyile ve tahlil noksanlığıyla ilişkilendirir. Dönemin yazar ve düşünürlerini, “cemiyet hayatının çok sathi bir müşahadesine” sahip olmakla eleştirir; onları, “cemiyetin hakiki meselelerini (...) kendi hayatımızı ve insanımızı görememek zaafı” ile malûl sayar (271).

Tanpınar’ı izlersek, Tanzimat boyunca, “hafif kımıldanmalar” istisna edilirse, efkâr-ı umumiyenin hareket sahası olarak kamusal uzamın boş olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu alanı dolduran daha çok dönemin aydınlarına ait düşler, “fantezi”lerdir. Efkar-ı umumiye böyle bir düşselliğin verimi olarak, aydınların zihinlerinde simgesel olarak teşekkül eder. Cevdet Paşa’nın tecrübe ettiği gibi, siyasal ve toplumsal anlamda olmasa da, zamanla kültürel olarak verili bir güç halini alır (230). Gazetelerin satışları da bunu gösterir. Sözelimi *Tasvir-i Efkar*’ın bazı sayıları yirmi bin kadar satar. Gazete satışları, kamuoyuna ait siyasal ya da toplumsal bir eylemliliğin karşılığı olmasa da, bu kalabalığın, en azından üretilen düşüncelere, yorumlara, eleştirilere sahip çıktığını ortaya koyar: “O zamana kadar muayyen ve kapalı bir zümrenin bir imtiyazı olan fikir ve edebiyat umumun malı olmuştur” (231). Aydınların değişim, yenileşme isteklerine karşılık verecek durumda olmasalar da, en azından onları okumaya, dinlemeye başlayan çekingen bir topluluğun varlığından söz edilebilir. Tanpınar, “efkâr-ı umumiye meydanının yerini okuyucunun muhayyilesi ve muhakemesi alır” diye yazarken (233), siyasal varlığı kuşkulu olsa da, kamunun, en azından gazeteler, öğretici romanlar, eyleme çağıran tiyatro oyunları etrafında, üretilen fikirleri, tenkitleri destekleyerek ya da sadece kulak vererek varlığını duyurduğunu dile getirir.

Efkâr-ı umumiye, dönemin aydınları tarafından, “birkaç mütercim ve muharririn kendi gayretleriyle ilk önce gazetelerin etrafında yarattığı bir zümredir” (265). Gazetelerin etrafında kümelenen aydınlar, fikir üreterek bu kalabalığa şekil vermeye çalışırken, bir yandan da onların ‘duygularına’ seslenirler. Tanzimat düşünürleri, gündelik hayatla siyaset arasındaki modern ni-

telikli bağlantıyı ve politik egemenliğin modernliğe özel biçimini, sezgisel de olsa anlamış görünürler. Hem halka biçim vermek, halkı idare etmek hem de devleti tanzim etmek onların siyasal tavırlarının farklı ama bağlantılı iki yönünü oluşturur. Neredeyse dönemin tüm düşünürlerinin, hem fikir eserleri hem de roman, şiir gibi edebî anlatıları ortaya çıkarma gayretleri bunun işareti-
dir. Ama bu durum aynı zamanda “acayip bir ikilik” de yaratır ve merkezdekilerin dili ve görgüsüyle, çevrenin değerlerini uzlaştır-
ma zorunluluğu ortaya çıkar (283).

Edebiyatın siyasetten ayrılması, kendi “mahrekini” yaratabil-
mesi için, Recaizade Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hâmid’i beklemek gerekir (427). Özellikle Recaizade’yle birlikte, kendi biçim ve meselelerini yaratmaya başlayan bir düzyazı alanı ortaya çıkar. İlk dönem Tanzimat yazarları gibi, “sadece halka güve-
nerek ve halkla baş başa kalmak” isteyen yazar tiplmesi, “ferdî duyuşların peşinde dolaşan bir edebiyatçıya” doğru değişmeye başlar. Sadece halkın değil, aynı zamanda “ferdî hayatın arızaları üzerinde düşünen ve sızlanan” bu edebiyatçı yaklaşımı, Tanzi-
mat dönemini Servet-i Fünun’a bağlar (432).

Tanzimat Dönemi yazarlarının temel meselesi, topluma, in-
sanlara, doğaya açılabilmek ve “insanla hayat arasında bir münasebet” kurabilmektir. Bunu sağlamak için, yapıtların niteliğinden ödün verirler; halkın anlayabileceği türde bir düzyazıyla, çoğu zaman kendilerinin dahi okumayacağı türden eserler kaleme alırlar. Yazısını siyasete feda eden Namık Kemal, “hemen hemen konuşma diline yakın ve sanatsız yazar”; Şinasi, neredeyse “işaret diliyle” konuşur ve yazar; Ziya Paşa, büyük bir şair olsa da, “kuru bir nasir”dir; Ahmet Midhat Efendi, “faideli bilgiler” vermekten başka bir işle uğraşmaz; Recaizade ise “muhayyilesiz ve icat kabiliyetinden yoksundur” (377, 391, 413, 430).

Tüm bu yazarlar, üslup, biçim ya da sanatkârca merakların, fikirlerin yalın ifadesi önüne geçmesini istemezler. Bu yüzden, dönemin aydınlarında, edebiyatçı değil de siyasetçi tarafları ağır basar. Tanpınar’ın, tüm bu “bocalamalara” rağmen aynı za-
manda verimli de saydığı bu arayışlarda, modern zamanlarda siyasetin ve egemenliğin kaynağının hayatla, gündelik dünyayla,

toplumsal sorunların idaresiyle ilgili olduğuna yönelik bir onay bulunabilir. Namık Kemal'in "cemiyet içinde" ve "cemiyet halinde" özgürleşme olarak ortaya koyduğu gelecek tahayyülü, böyle bir modernliği ve yeniliği dolaysızca işaret eder (384). Bu beklentilere uygun şekillerde tanzim edilecek olan devlet ve adalet düzeni, toplumsal ve bireysel özgürleşmenin de "uzuvlaşması" olacaktır.

MERKEZ VE ÇEVRE ARASINDA BOŞLUKLAR: ŞERİF MARDİN

Şerif Mardin, ilk dönem yazılarında, Osmanlı idaresinin merkezle çevreyi uzlaştıracak dolayimlardan yoksun olduğunu ve bu tür bir rabıtayı sağlayabilecek sivil alanın “boş” olduğunu dile getirir. Son dönem yazılarında bu düşüncesini tashih eder ve döneme özgü sivil bağlantıların, “ara sınıfların” varlığı üzerinde durur. “Kamusal alanın” o kadar da boş olmadığını belirler. İlk dönem yazılarında, merkez ve onun vesayetine muhtaç bir çevrenin varlığını belirleyici sayar. Sonradan bu kamusal boşluğun, tam olarak kendi topluluk şuuruna sahip olmasalar da, eşraf, âyan, loncalar, vakıflar, tasavvuf çevreleri ve Tanzimat yıllarında da bürokratların doldurmaya çalıştıklarını ortaya koyar (1990).

“Şehir âdabıyla” ilişkili olan sivil toplum, belli bir şehirde birarada ve kalabalık halde yaşayanların yarattığı sözleşmeler üzerinde temellenir. Bu anlamda, sivil toplumun da gizli bir töresi vardır. Örneğin yurttaşlar, komşularıyla sorunlarını bu sivil töreye ait yazısız bir yasallık içerisinde çözmeye çalışırlar. Oysa sivil bir alana taşınmayan anlaşmazlıklar, tarafların kendi görgüleri, vicdanları ve keyfî davranışlarına terk edilmiş olur; uzlaşmaya

ve karşılıklı ödüne davet eden sivil uzlaşının yerini, beklenmedik çatışmalar, cürümler alabilir. Sivil uzlaşılardan uzak karşılaşmalarda, daha kişisel, başka törel yollarla çözüm arayışları ortaya çıkabilir. Sivil alanda gerçekleşmeyen bağlantılara, ölçülü ve ortak söze çağırın bir mantık, *logos* değil de, kişisel ya da törel nitelikte yerel bir yasallık, namus öğretisi (*nomos*) biçim verir. Yurttaşlar arası yüzleşmeler, *logos*'un ima etiği gibi, mantıklı konuşmanın, uzlaşının alanına taşınmadığında, kişisel ve yerel çatışmalar ortaya çıkar. Bu durum, modern toplum olmanın gerekleriyle uzlaşmaz.

Sivil toplum, Mardin'e göre, "siyasinin sultasından kurtulmuş" bir "toplumsal sistem" sayılmalıdır (13). Modern zamanlarda ortaya çıkan bu değişimle birlikte, geleneksel siyasetin ayrı tuttuğu "hayat ilmiyle cemiyet ilmi" yakınlaşır. Yönetmel işlevleri ağırlık kazanan devlet ve kurumlar yapısı içerisinde, gündelik yaşam siyasetin ufkuna dâhil olur (170). Sivillığın yeri olarak kamu alanının anlamı daha da genişler, genelleşir. Gündelik yaşam ve siyasal, yönetmel yapılar arasındaki geçişlilik artar. En apolitik görünen etkinlikler de devletin ilgisine mazhar olabilir. Modern idare biçimleri, yurttaşların gündelik eğilimlerinin, gözetim ve denetim teknolojileri yoluyla izlenebileceği temel bir değişime uğrar:

Kamu, eskiden devlet ve yaptıklarıyla ilgili bir şey demektir. Ama modern endüstri toplumunda bir kamu alanı oluştu ki, devletle bir değil. Kamu alanı çok çapraşık bir şey ve eskiden açık olmadığı kişilere açık, demokrasi yoluyla, gazeteler yoluyla, yayın araçları yoluyla, kitle iletişimi yoluyla. (123)

Modern siyasette, gündelik ve özel karşılaşmalara ya da çatışmalara, eğer sivil töre yetersiz kalıyorsa, yönetmel uygulamalar, sivil memuriyetler içerisinde çözümml aranır. Bu amaçla kamusal alanda biraraya gelen sivil toplum unsurları, bilinen anlamda siyaset icra etmezler. Mardin'in Hegel'den ödünç aldığı ifadeyle, "çıklarlar sistemini düzenleyen bitaraf bir sistem" (13) içerisinde toplumsal ve bireysel haklar, özgürlükler, çoğu zaman medeni uzlaşılrl şeklinde, yazısız bir yasallık çerçevesinde güvenceye alı-

nır. Yani sivil alanı paylaşanlar arasında cereyan eden ve görünür şiddet unsuru taşımayan karşılaşmalarda, ilk aşamada yazılı bir belgeye gönderme yapılmadan, sözlü uzlaşlar yoluyla çözüm aranır. Bu sırada, sivil toplumsal işleyişin parçası olan yurttaşlar, kişisel serbestliği olduğu kadar, egemen yapının keyfilliğini de dengeleyen, toplum ve bireyi, devlet ve yurttaşı ölçülü ve dayanışmacı bağlantılar içerisinde tutan değişken bir manzumeye dâhil olurlar. Eşit toplumsal varlıklar olarak yurttaşlar, sorunlarını ‘kendi aralarında’ çözme yollarını ararlar. Bu şekilde, ‘eşit olmayanlar’ arasında karşılaşmaların ortaya çıkması engellenir. Sözelimi bir despotun insafına, geleneksel örf, toplumsal alışkanlıklara veya kişisel keyfiliklere terk edilmiş bir karar yerine, öncelikle eşitler arasında bir müzakere yürütülür.

Kurucu ve Koruyucu Boşluklar

Mardin, Avrupa’da hal böyleyken, sivil toplumsal ve siyasal teşekkülden muaf Osmanlı idaresi içerisinde “karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesi” olduğunu dile getirir. Ancak bu girift devlet yapısı veya kurumlar, çevreyi harekete geçirme ya da şekillendirme işlevine sahip değildir. “Çevrenin ayrışıklığı” ve “bölük pörçüklüğüne” karşın, “merkezin derli topluluğu” çarpıcı bir ikilik sergiler; “resmî görevliyle, özgür doğmuş Müslüman’ın tüm yaşam biçimleri arasında bir karşıtlık görülür” (35). Osmanlı memurları, yönetsel kurumlar aracılığıyla, halkla, tebaayla veya çevreyle fazla bağlantı içerisine girmeden, daha çok mevcut düzeni korumaya yönelik asayiş önlemlerine odaklanırlar. Merkezin sahip olduğu gücü ya da zenginliği, toplumsal, siyasal bir egemenliğe tercüme etmek gibi bir çabası yoktur. Osmanlı idaresi için, merkez ve çevre arasındaki bu “kopukluk”, “gevşek bağlar”, beklenmedik, istenmeyen bir durum gibi de tarif edilemez; aksine hikmet-i hükümetin bir yöntemi gibi de anlaşılabilir. Hattâ küçük çaplı asayiş sorunlarını halkın kendi içerisinde halletmesine izin veren muhtariyet alanları da yaratılır.

“Merkezin göz yumduğu bu yerelcilik” içerisinde, özellikle loncalar, cemaatler, kendi toplumsal ağlarını ve nüfuz alanlarını

yaratırlar. Diğer yandan eşraf ve âyanın kendilerine ait kolluk güçleri vardır. Mardin, bu manzarayı döneme ilişkin idari bir sorun gibi ortaya koymaz; birbiriyle “çok gevşek bağlar” içerisinde bulunan iki dünyanın varlığını, Osmanlı yönetsel yordamının bir ‘başarısı’ gibi anlatır. Merkez ve çevre karşılıklı olarak birbirlerinin ufkundan çıkıp, ortada bir boşluk bırakıldığında, toplumsal ve siyasal olarak “karşı karşıya gelmeleri” de sınırlanmış olur. Bu yüzden, devletin uyrukların yaşam alanları üzerinde egemen olduğu ve modern ulus-devletlerin esası olan *Leviathan* ilkesi, Osmanlı yönetsel yapısının hiçbir döneminde ortaya çıkmaz.

Mardin, Osmanlı devletini, dönem ayırt etmeden, belirli bir ilkenin şekil verdiği siyasal bir varlık olmaktan çok, bir bakıma keyfi siyasal ilişkiler ağı gibi değerlendirir. Bu nedenle, böyle bir ilke ya da temeli anlamaya değil de, yapılaşmamış bir teşekkül olarak devlet idaresinin yarattığı “bölük pörçüklüğü” tanımlamaya çalışır. Merkez ve çevre arasında koruyucu ve kurucu boşlukları tasvir eder. İki tarafın da karşı tarafa geçmesine engel bir duvar, tahkimat gibi de görülebilir bu boşluk. Merkez, çevreyle arasında bu güvenli mesafeyi bıraktıktan sonra, bu boşluğun içerisinde ve ötesini kendi denetimi altındaki ara sınıfların keyiflerince doldurmalarına pek ses çıkarmaz. Devletin, tebaanın kendisine işi düşmesin diye, onları ufkı dışına çıkarmaya çalıştığı da ileri sürülebilir.

Osmanlı toplumsal yöneticiliği başa çıkılmaz örgütlenme işleriyle karşı karşıya kalmıştı. İmparatorluk genişledikçe, Osmanlılar karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlara, yerel törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dinsel, bölgesel özelliklere yönelik ve merkezsel olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek baş ettiler. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmediler. (33)

Osmanlı idaresinin, varlığına göz yumduğu boşluklardan merkeze bakan tebaa ve özellikle de yolu devlete düşenler için siyaset, tekin olmayan bir alan olur: “Saray, resmî görevliler ve siyasa, halk takımının uzak durduğu ürkütücü şeylerdi” (37). Siyasete yabancı kalan halk için devlet, yöneten ve yönetilenin, *Leviathan*

ilkesinde olduğu gibi, az çok sözleşmelerle belirlenmiş karşılıklı haklar ve sorumluluklara dönük bir alışveriş değil, yönetenlerin keyfi baskılarından ibaret gibi anlaşılır. Halk için devlet makamlarına başvuru, özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde, arada bir "eklem" veya dolayım gibi duran ara sınıflar üzerinden gerçekleşir. Bu sınırlı başvurular dışında devlet, çevreden bakanlar için karanlık bir güç olur; "öldürme hakkına" sahip, kendilerini yok edebilecek nitelikte bir gücün cisimleşmesi olur. Bu durum yakın zamanlara kadar değişmeden kalır:

Eski resmî dilde siyaset, devlet nedenleri yüzünden verilen ölüm kararı anlamına da geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin hâlâ bu olduğunu ortaya koymuştur. (37)

Devlet ve halk, bu uzaklığa, karşılıklı kayıtsızlığa karşın, bir yandan da birbirlerine dönük bir "bilenme" içerisine girerler. Ama bu hasmane yaklaşım, kendilerine yakın duran, halka inen bir siyasal yaklaşıma ya da partiye hemen müspet cevap verecek şekilde dönüşebilir. Mardin, Tanzimat döneminin geçici başarısını ve sonradan Demokrat Parti'nin halkı kısa zamanda kucaklamasını buna bağlar (117). "Memurları kötü gözle gören" ve hem "bilenmiş" hem de "çekingeni" halka yaklaşmanın kestirme yolu olarak, Demokrat Parti'nin uyguladığı gibi, ara sınıfların gönlünü kazanmak, eşrafla yakınlaşmak kestirme sonuçlar verir. Bu "patronaj" ağı sayesinde eşraf, kayıt dışı yollardan da olsa, yarı resmî bir sınıf konumu edinir. Halkın devlete ulaşmasına aracı olan eşraftan hatırlı kimseler, devletin 'belirsiz vesayeti' altında halkın koruyucusu olurlar. Ancak bu konum, devletin her an ellerinden alabileceği bir muhtariyet alanıdır.

Bürokrasi ve Patronaj Ağları

Mardin, Montesquieu'nün çok erkenden belirlediği, Osmanlı'da devlet ve tebaayı buluşturabilecek türde "ara kurumların olmadığı" tezini tashih etmeye girişir. Bu amaçla döneme ait muhtemel sivil toplum teşekküllerini araştırırken, eşrafı, tarikatları, lonca

ve vakıfları, devletle halkı, merkezle çevreyi buluşturan ara yapılar gibi işaretler. Ancak bu dışı kapalı sayılabilecek topluluklar, bünyesindekileri koruyup vesayeti altına alırken, aynı zamanda uyrukları için “kafesleyici” bir işlev de görürler. Yani iki tarafı birbirine yakınlaştırmak yerine, daha da uzaklaştırmak gibi bir sonuca neden olabilirler.

“Osmanlı’da merkez ve birey arasındaki boşluğa yerleşen”, eşraf gibi “dünyevi nitelikli” ya da tarikatların temsil ettiği gibi dinsel “patronaj ağları”, tek bir toplumsal veya siyasal sıradüzen içerisinde bulunmazlar; her patronaj yapısı kendi piramidini yaratır. Bu piramitler de aralarında başka bir sıradüzen oluşturmurlar. Sadece bu yapının tepesindekiler birbirleriyle ilişki kurabilirler. Mardin bu oluşumları, “devlet piramidi”, “ulema piramidi” ve “eşraf-âyan piramidi” şeklinde ayırır: “Bunların hepsinin patronaj ilişkileri var: Sadrazamın patronaj ilişkisi var, ulemanın patronaj ilişkisi var, eşraf ile âyanın var” (113). Çevrenin sakinleri, köylüler veya topraksız halk, yerine göre, tarikatların yer aldığı ulema piramidi ya da eşraf-âyan piramidi içerisinde saklanır.

Patronaj ilişkilerinin biçim verdiği bu piramitler arası bağlantılar, yapılaşmış toplulukların karşı karşıya gelmesi gibi tarif edilemez: “Patronaj bir kişi ilişkisidir.” “Kişilere bağlı olan büyük bir ağ” ya da “işleri kişiler üzerine kurulmuş olan bir topluluk” içerisinde, “insanlar arası ilişkilerden teşekkül eden” “keyfî bağlantılar” ortaya çıkar (114, 115). Yani belli bir cemiyyetin, toplumsal veya siyasal nitelikte talepleri yerine, kişilerarası münasebetler ve zümre çıkarları önem kazanır. Sivil toplumun, amme efkârının bulunması gereken yerde, her piramide ait hatırlı kişilerin ilişkileri ve kararları, siyasal ve toplumsal yaşamın temel belirleyeni olur. Mardin bu nedenle, Osmanlı’yı anlamak için, “sosyal strüktürü” ya da yapılaşmış ilişkileri tanımlama çabasının fayda sağlamayacağını ortaya koyar; yapılması gereken, türlü “sosyal ilişkilerin” analizini ortaya koymaktır. Üstelik bu değerlendirme bütün Doğu coğrafyası için yapılmalıdır: “Batı toplumları sınıf olgusu, Doğu toplumları ise kişi ilişkileri tarafından belirlenir.” (129, 130)

Tanzimat dönemiyle birlikte, ferdî ilişkilerin yön verdiği patrimonyal yapının yerine gayrişahsi, akılcı bir bürokrasi, yapısal bir idare arayışı önem kazanır. *Mülkiye* gibi, idari uzmanların ve memurların yetiştirilmesi için okullar açılır. Devlet işleri bir uzmanlık alanı olarak tanımlandıkça, patrimonyal işleyişte olduğu gibi, “tavsiye” üzerine işe alınanların yerine, modern idarenin gereği uzmanlaşmış bürokratların seçimi önem kazanır. Bu tür düzenlemeler, çevreden hatırlı kişiler üzerinden ayrıcalık arayışlarını kısıtlamanın yanında, “hükümdarın hareketlerini tahdit edecek” türde kurumların işlerlik kazanması ve akılcı bir memur sınıfının yaratılması için de gereklidir. Niteliği çok tartışılrsa da, *Sened-i İttifak* bu amaca dönük ilk sözleşmedir.

Bir başka deyişle, Tanzimat bürokrasisi, merkez ve çevre arasındaki boşluğu doldurmak, her iki tarafı uzlaştırmaktan çok, iki tarafın keyfiliklerini sınırlayacak bir topluluk gibi ortaya çıkar. Kaynağı devlet ya da zümreler olabilen bu “keyfî bağlantıları” engellemek, “toplumun dengesini sağlamak”, “kişisel çıkışların” önünü kesmek temel amaçtır (178). Bu sınırlama, Mardin’in Osmanlı bürokrasında bulduğu “nizam-ı âlemci tavrın” bir uzanımıdır. Bürokratlar, bu düzen arayışları sırasında, “pratik ve pragmatik bir sosyal mimar” gibi davranırlar. Hattâ Mardin bu “pratikliği”, sadece dönemin memurlarına değil, genel olarak Tanzimat ya da cumhuriyet aydınlarına, mühendislere, sosyal bilimcilere de izafe eder. Pratiklik, temel meselenin kökenlerine ya da esasa inmeden, daha “zekice” çözümlerle yol almak, kimi zaman sorunların üzerini kapamak, etrafından dolaşmak gibi de anlaşılabilir. Bu davranışın kaynağında, esasa, temelde yatana, belirleyici olana dönük “merak azlığı” da bulunur. Toplumsal ya da siyasal sorunların, çatışmaların özüne inmek yerine, işler zorlaştığında, yüzeysel çözümlerle yetinmek, meseleye “tamamen mekanik şekilde” yaklaşmak, pratik tavrın bir başka belirtisidir. Aynı zamanda “fonksiyonalist” olan böyle bir yaklaşıma sahip olanların, “kendilerini rahatsız eden birtakım problemleri cevaplandırmadan” bırakmaları da olanaklıdır (131).

Mardin’in, böyle bir “pratik zekâyla” hem malûl hem de bahşedilmiş saydığı memurların, işlerini görmeye memur edildik-

leri tebaa nazarında sahip oldukları konumları da Avrupa'daki anlamından farklıdır. Özellikle feodal işleyişin bir devamı olarak sözlü, karşılıklı ve aracısız sözleşmelerin önemli ve geçerli olduğu Avrupa'daki örneklerinden farklı olarak Tanzimat bürokrasisi, devlet ve halk arasındaki türlü güvensizlik biçimleri üzerine yerleşir.¹ Osmanlı memurları için, memuriyetin bilinen tanımını olan, yurttaşların türlü gereksinimlerini akılcı yollardan karşılamamanın ötesinde, uyrukların taleplerini düzene sokmak, yönetmeliklere tâbi kılmak, yazışmalara aktarmak öncelikli olur. Memuriyet alanları, köylünün, halk adamının ya da hükümdarın yasadışı bir serbestlik, keyfî davranışına karşı düzenlemelerin tanzim edilmesi için gereklidir. Ama bu yazışma ve yönetmelik bolluğu, bürokratik yapının daha akılcı ve gayrişahsi olduğu anlamına gelmez:

Patrimonyal tipi yönetimlerde yasanın rolü çok daha sınırlı ve belirsizdir, bundan dolayı yasanın yerini çok zaman kişilerarası özel anlaşmalar alır. (...) Kamusal mekanizmaları yürütmekte kişilerarası ilişkilerin rolü öncelik kazanır. (183)

Kişisel ilişkileri yok etmek için, kurumsal işlevler, türlü manzumelere tercüme edilmelidir. Bu yüzden yönetmeliklerin, düzenleyici belgelerin önemi ve sayısı artar. Sözgelimi kişilerarası sözleşmelerin ya da sözlü uzlaşmaların, yazılı sözleşmelere dönüşmesini sağlayan noterler önemli şahsiyetler halini alırlar. Noter, kurumsal bir alışverişin taraflarını sözel bir sözleşmenin ve kişilerarası bir törenin sınırları dışına çıkararak, tarafları yazılı ve imzalı bir belgenin sorumluluğunu taşımaya çağıran kişidir.

Cumhuriyet bürokrasisi, bu işleyişi bozmaya yönelik farklı arayışlar ortaya koyar. Hatırlı kişilerin keyfince işlerin yürüme-

¹ Benzer şekilde feodal işleyiş bozuldukça, sözleşmelerin de doğası değişir. *Fief*'lerin sözleşmeye bağlanmasında senyörün vassalle aracısız, karşılıklı ilişkisi farklılaşır. Hattâ senyörün kimi zaman vassalini du-dağından öperek dokunsal yollardan sağlamlaştırdığı bu sözleşmeler için farklı ve özellikle yazılı protokoller ortaya çıkar. Bu yönde detaylar için, Marc Bloch'un *Feodal Toplum* (Doğu Batı, 2005) adlı çok önemli çalışmasına bakılabilir.

sini engellemek için, “aradakileri” dışarıda bırakarak, yurttaşları doğrudan kurumlara başvurmaya zorlamak, ‘devlete işi düşenin’ kendi patronaj ağından birileri üzerinden işini görmesine son vermek bu değişimin esasını oluşturur. Merkez bürokrasisi, ellili yıllara kadar, “etkili kişilerin” aracılığıyla etkinlik gösteren “yerel siyasa mekanizmasını” ve diğer patronaj ilişkilerini aradan çıkarmaya çalışır. En alt düzeydeki bürokrasinin parçası olan köy muhtarı devletle ilişkileri sağlamaya memur edilir. Özellikle savaş yıllarının yarattığı ekonomik daralmanın da sonucunda, “toplumdaki ve ekonomideki can alıcı noktaların tamtamına hükümet denetimi altında olması”, yurttaşların devletle ilişki kurmasını zorunlu hale getirir. Her tür yasal, idari girişim, talep kurumlara doğrudan başvuru yoluyla değerlendirilir; “İmzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak (...) Tarım kredisi almak ya da resmî diploma almak” gibi tüm işlemler için devlet kapısını çalmak zorunlu olur.

Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarında, merkezle çevre arasındaki boşlukları, bir başka ara sınıf olarak bürokratik kadrolar doldurmaya çalışırlar. Bu dönemler için toplumsal ve siyasal egemenlik, bürokrasinin hacmiyle, farklı memuriyet alanları yaratabilme etkinliğiyle ölçülebilir olur. Özellikle “kanun yapıcı, nizam, talimatname koyucu bir şekilde” (118) ortaya çıkan Tanzimat bürokrasisi, yerel, dinsel ve etnik nitelikli toplulukların yarattığı “gereksiz kalıntıların”, patronaj ağlarının dışında kalmaya çalışır. Ancak çevreyle etkin bağlantılar kurulamaz. Yönetmelik manzumelerin bolluğunda, daha çok “simgesel egemenlik” biçimleri yaratılır; “Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını”, “yalınkat” “ideolojik” söylemlerin içerisinde yadsıyarak, “görmezden gelmeye”, halkı ve özellikle de köylüyü “nutuklarla avutmaya” çalışma tavrı öne çıkar (53).

Mardin’e göre, *Kadro* hareketinin dışında, toplumları “harekete geçirici” başka siyaset arayışları ortaya çıkamaz; daha çok ideolojik yayılım ve kültürel dönüşüm arayışları öncelik kazanır. Kemalist merkez idare, “birkaç radikal öğretmenin” dışında, köylülerle özdeşleşme, çevrenin gerçek taleplerini dinleme gayretinden uzak görünür. Yapılan daha çok, “‘Türk halkına’ bir

hükümlerlik kaynağı olarak bürokrasinin ve aydınların anayasal açıdan yasallaştırılmasıdır” (60). Böylece Cumhuriyet yıllarıyla birlikte, merkezle çevre arasında, bazılarını kapatırken başka boşluklar üreten ve sonrasında bu boşlukları tekrar simgesel yollardan (dolayısıyla türlü aşırılık biçimleriyle) telafi etmeye çalışan bir idare ortaya çıkar. Devletin, Osmanlı’da boşluklar ardında tahkim edilmiş gizli sureti, Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet yıllarında çevreye görünür olur: “Yönetmeliklerin ürkünç yüzüyle” ortaya çıkan “büyük merkez, ‘Büyük Eleştirici’ rolünde çevrenin yeniden karşısına çıkar. Bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiler.” (53)

“HAVADA ASILI DURAN DEVLET”: İDRİS KÜÇÜKÖMER

İdris Küçükömer, Osmanlı’nın son dönemlerinden erken Cumhuriyet yıllarına ve hattâ yakın zamanlara kadar taşınabilecek ortak bir siyasal ve toplumsal anlayışın izlerini bulur. Bu dönemleri birleştiren temel nitelik, tüm toplumsal alanlarda mevcut “insana rağmen” işleyişlerdir: “Bilim, siyaset, toplumsal ilişkiler, basın, sendikacılık, kültür, sanat vs. gibi toplumsal işlevlerin her biri ‘insansız’, ‘bireysiz’ ve sonuçta ‘halksız’dır” (2010: 16). Gerçek faillerin “boşalttığı” bu öznesiz alanlarda, siyaset ve ideolojilere ait geleneksel ayırımların da şekil değiştirmesi, keyfileşmesi kaçınılmaz olur.

Küçükömer, kendi çalışmalarını, bu türden temelsiz siyasal veya toplumsal aidiyetlerin dışında varolmayı olanaklı kılabilecek ve “sivilleşmeyi derinleştirecek” araştırmalar sayar. Onun, “Türkiye’de sağ sol, sol da sağdır. Türkiye’nin solcuları geridir. Türkiye’nin ilericileri ‘sağ’ cenahta yer alan geniş İslâmcı halk kitleleridir” (11) şeklindeki iyi bilinen önermesi de bu manzara içerisinde anlaşılabilirlik kazanır. Dönemin güçlü Marksist ve muhafazakâr düşünceleriyle ölçülü bir mesafe içerisinde kalarak

ortaya koyduğu bu denklem, kendi zamanı için alışılmışın dışındadır.

Herkesin birbirinin ayağına dolaştığı bir ülke resmi çizer; örneğin “ilerici” olarak bilinen toplulukların, ülkeyi en fazla “geriye” götüren zümreler olduklarını dile getirir. Bu engellerin “genetik” olduğunu ve kaynaklarının özellikle Osmanlı’nın son dönemlerinde aranması gerektiğini düşünür. Türkiye’de tebaa ya da kul olmanın âdeta “biyolojik” bir vasıf halini aldığını ve nüfusun, “memurlar”, “militanlar” ve “müritler” olarak ayrıştığını, başka bir tabiiyet türünün tahayyül edilemeyeceğini ortaya koyar (19). Bu 3M formülü, haklarının farkında bir yurttaş, özne ya da birey olamamanın sonucu “doğal seçimlerdir” Özellikle militanlık ve müritlik konumları, toplumsal veya siyasal boşlukların, “aşırılıklar” şeklinde doldurulması anlamını taşırlar.

Küçükömer, Türkiye’de karşıt görüşü savunan, sağ ve sol diye ayrılmış toplulukların da esasen “tali” bir karşıtlığı, “ideolojik ve simgesel” bir çatışmayı, “ekonomik temelle bağlantısız rejim meselelerini” yansıttıklarını ileri sürer (23). Gündelik siyaseti ise, türlü çatışmalar için önce sebepler üretip sonra da bunların sonuçlarıyla uğraşmakla anlamdaş bir etkinlik sayar. Nedenleri kendi sonuçlarına ulanarak genişleyen ya da büzülen bir sarmal yapı olarak siyaset, kendi ürettiği çıkışsızlıklar üzerinden devindiği kısır bir döngüye hapsolür. Yaygın siyasal biçim, kendi döneminde tanık olduğu Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti arasındaki çekişmelerin örneklediği türde, bürokratlar arasında geçen gündelik atışmalardan ibarettir. Bu tartışmaların zemini “boştur”; mevcut zıtlıkların ardında bir taban, halk, ekonomik veya toplumsal belirlenim bulmak zordur. Bu çatışmalar gerçek bir zeminde gerçekleşseydi, ona göre sivilleşmenin de önü açılabilirdi.

Böyle sathi bir düzlemde, “âdeta havada asılı gibi duran devletin” sahipleri arada değişse de, bunun halk ya da toplum üzerinde dönüştürücü bir yansıması olmaz. Büyük bir kalabalık, taraflardan birisinin arkasına takılıp, şiddetli bir kavganın içine çekilse bile, ‘gerçek koşullar’ değişmeden kalır. Gerçek fikir çatışmalarının uzuvlaşması olmayan partiler için, boş bir

zeminde inşa edilmiş, yüzeysel bir devleti ele geçirmek de görece kolay olur. Omurgasız, ayakları yere basmayan, boşlukta sallanan böyle bir siyasal yapıya kimin sahip olduğu çok büyük fark yaratmaz. Seçim kazanan bir parti, böyle temelsiz bir devletin çehresini kısa sürede değiştirebilir ama siyaset ve bürokrasinin üzerinde temellendiği boşluk baki kalır.

Küçükömer, Osmanlı’nın son dönemlerinden bu yana ortaya çıkan ayaklanma ve darbelerin, geniş çevrelere yayılmasa, toplumsal tabanı olmasa da, idari anlamda önemli dönüşümlere yol açtıklarını ortaya koyar. Bu durumu yaşadığımız topraklardaki siyasal boşlukların bir görünümü gibi anlatır. Siyasal zemin ne kadar boş olursa, idari yapıyı şekillendirmek, değiştirmek, yeniden düzenlemek de o kadar kolay olur. Siyasal bir boşluk, idari bir esneklik ve keyfiliğin de koşullarını yaratır. Siyasal yapı doluluk, sağlamlık sergilemediğinde, “geçici de olsa sıçranarak iktidar kapılabilir” Sözelimi, “laiklerle-islâmcılar arasındaki tali çelişki ile eşraf-köylü çelişkisinin gizlendiği bir ülkede iktidara sıçranabilir” Böyle bir temelsizlik üzerine yerleşen partilerin programları da içi boş ya da fazla dolu olur; sözelimi “afaki” bir gelecek vaadi ortaya koyabilirler. Parti, görüş sahibi bir tabana yaslanmadığından, bu programlar kişisel mesailerle ortaya çıkartılabilir. Örneğin Fuad Köprülü, Demokrat Parti programını, yoğun bir çalışma sonrasında, Sabiha Sertel gibi arkadaşlarının tavsiyelerine de kulak vererek hazırlar (88). Köprülü’nün bu çabası, 27 Mayıs darbesi sonrasında hukukçu profesörlere “anayasa ısmarlanmasıyla” benzeşir. Bir yandan da bu yasal manzûmeler, devlet ya da parti pratiğine yansımadağından, içeriğı çok önemli olmaz. Küçükömer’e göre, Köprülü’nün kaleme aldığı programın taşıdığı eşitlikçi fikirlere rağmen, iktidar sonradan bunu yansıtan en küçük bir uygulama ortaya koymaz (89). Devlet ya da parti uygulamaları, bu şekilde anayasa ya da programla bağlantısız kaldığında, keyfi icralar halini alırlar.

Küçükömer, Türkiye’deki siyasal ve toplumsal işleyişi, “boşlukta duran bir düzenin” yansımaları gibi açıklar (146). Ancak diğer yandan da, bu boşlukta cisimleşen “topak bir iktidar”, bir güç birikimi vardır. Bu gücün siyasal değeri de kuşkuludur:

“Henüz merkezî çekirdeği bile tam belli olmayan bir güç yığınağı, yığınak bile değildir” (156). Merkezdeki bu kararsız güç toplanmasıyla, özellikle çevredeki siyasal ve toplumsal boşluklar, aynı zaman ve yerde tecrübe edilebilirler. Bu durumu “anlaşılmamış bir yapı” sayan Küçükömer, yapılaşmamış toplumsal ve siyasal varlıkların ancak “zafiyetlerine” gönderme yapılarak tanımlanabileceğine, böyle kararsız yapılara dönük “izah şemaları”, kuramsal yaklaşımlar geliştirmenin zorluklarına değinir (160). Üstelik “artan nüfusuyla Türkiye’nin daha büyük dengesizliklere doğru itileceğini” de öngörür. Ülke sosyalizme yönelmezse, siyasal, toplumsal ve ekonomik nitelikteki “dengesizliklere” çözüm bulunamayacağını savunur (172).

Küçükömer’in anlatısında, “yalnız kalmış bürokratların” kendi ‘kısır rekabet’lerine, yüzeysel çekişmelerine ve “deneysel arayışlarına” kapanmış, memuriyetlerden, parti bürokrasilerinden beslenen bir siyaset ufku görünür olur. Cumhuriyet bürokratları, kapandıkları bu yerde daha çok “kendilerine çalışır” ve karşı tarafla yürüttükleri didişmelerden beslenirler. Sermayeden en önemli payı da onlar alırlar: “Suyun başında olan” bürokratlar, Osmanlı’dan bu yana “kendilerine has yollardan” servet edinirler (104). Küçükömer, fizyokratça bir vurguyla, bu servetin kaynağının tarımsal üretim olduğunu ortaya koyar. Batı’da burjuvazinin gözünü diktiği artık ürüne, bu topraklarda yüksek memurlar el koyarlar. Bu durumu bir yandan da sadece bu ülkeye ait sayılamayacak olan, “şarkvari iş ve teşebbüs hareketlerinin” sonuçları gibi açıklar (114).

Küçükömer, memurların, zamanla muhtevası değişse de, biçimi değişmeyen şekillerde “kavgaya tutuşmalarını” ve bu rekabetten beslenmelerini bir çeşit “bürokratik güdü”yle açıklar. Biraz da düşsel olarak yaratılan düşmanlar ve karşıtlıkların varlığıyla şekillenen bürokrasi, gücünü tecrübe edebileceği yeni memuriyet alanları ve mevzuatlar yaratarak nüfuzunu artırmanın yollarını arar. Kurumları daha karmaşık ve daha güçlü kılma çabası da, memurlar egemenliğini genişletme gayretinin bir yansımasıdır (109). Memuriyet alanlarında, devlet dairelerinde yurttaşlara yansıyan dolambaçlar, geciktirmeler de bu iktidarın

sonuçlarıdır. Karmaşık mevzuatlar içerisinde, özellikle köylülerin yarattığı değer kullanılarak "özel kişilere servet transferleri" yapılır; "iç yağma ve talanın" yolları yaratılmış olur. Devlet içerisinde yapısal bir unsur aranacaksa, o da bu talanın gerçekleştirilmesine dönük güzergâhlar olabilir.

Bürokratlar bir yandan da, halkla organik bağlar içerisinde olduklarını varsayabilirler. "Halksız bir yoldan ülkeyi kurtarmak" peşindeki Tanzimat aydınları, halkla düşsel bir rabıta içerisinde yaşar ve bu nedenle iktidarda olsalar da yalnız kalırlar. Sözelimi Mithat Paşa, Taif'e sürüldüğü zaman halkın arkasından ayaklanacağını ümit eder. Tanzimat bürokratları ya da erken Cumhuriyet kadroları, kendi aralarındaki "çekişmeleri" halka ilişkin kavgalarla çoğu zaman karıştırırlar. "Bürokratlar arası çekişmeler", Tanzimat yıllarından bu yana Türkiye siyasetinin temel dinamiğini oluşturur: "Fikir ve dayanılmak istenen kitle bir yana, Türkiye siyasal mücadeleleri şahıs mücadeleleridir." Siyaset bu yüzden bir tür "üstyapı kavgası", "temel çelişkilere inmeyecek şekilde", "üstyapı oyunu olarak devam edegelmektedir" (82-89).

Küçükömer, bu çatışmaların taraflarını daha da sınırlayarak, "bürokratlar arası mücadelelere" indirger. Tanzimat döneminin ilk yıllarında belirginleşen bürokrat otonomisi, Türkiye'deki siyasal işleyişin esasını oluşturur (27). Subayları da içerisine katarak, bu memur topluluğunu, kendi siyasal ve toplumsal varlık nedenlerini yaratan, yurttaşlara hizmet götürme önceliğinden muaf, icat ettikleri "yapay gereksinimleri" karşılamaya dönük usuller geliştiren bir sınıf olarak değerlendirir. Memurlar, Bâb-ı Âli bürokrasisinin ortaya çıktığı dönemden başlayarak, bu ülkede "kendinde bir sınıf" olma sıfatına en yakın topluluktur. Yurttaşlar yerine kendisine hizmet eden bu memurlar sınıfı, kamu hizmetlerini, idari sorumlulukları yerine getirmekten çok, kendi gereksinimlerini karşılamak için büyük kentlerde biraraya gelmiş kapalı cemaatlere benzerler.¹

¹ Askerliğimi yedek subay olarak yaptığım Bursa'da kışla yakınındaki bir fırın sahibiyle kısa bir sohbet yapma imkânı bulmuştum. Subaylara atfen, "buradan pek ekmek almazlar" demişti. Hemen yakındaki

Öncesinde, sözgelimi Osmanlı bürokratı ya da kapıkullarının böyle bir ayrıcalığı yoktur. Memur egemenliği, Osmanlı idari yapısı içerisinde topraksız kalan, “çift bozan” köylülerin devlet kapısında istihdam edilmeleriyle başlar. Kısmen gönüllü olanların yanında, yerel ağaların veya âyanın büyük topraklara el koymasıyla, az da olsa toprağı olan köylüler de, bir nevi “çitleme” girişimleri sonrasında yerlerinden edilirler. Osmanlı Devleti, modern siyasetin konu başlıkları olan, nüfus artışı ve kentlere doluşan düzensiz bir kalabalığı idare edebilecek çözümler üretmediğinden, çareyi boşta kalanların bir bölümünü memur yapmakta bulur. Modern egemenliğin önemli bir yüzü olan nüfus politikaları, Osmanlı’da nüfusu memur olarak yerleştirmek şeklinde karşılığını bulur. “Başiboş kalan” bir kalabalık, Avrupa’da olduğu gibi üretici güçler olarak, özgür emek sahibi gibi yerini bulamayınca, “devlet kapısı” temel başvuru alanı olur. Çift bozarak özgürleşen köylüler, memur olamayınca âyanın, eşrafın, toprak ağalarının hükmü altına girerler; kimileri onlara askerlik yapar. Başiboş kalan kalabalıklar güvencelerini yitirdikçe, “emniyet sağlayan dostluklar aramaya” başlarlar. Memur olamadığında ya da eşraf ve âyanın etrafında iş bulamadıklarında, isyanlara yönelirler. Celalî İsyancılar olarak adlandırılan ayaklanmalar da, esasen gelişigüzel biraraya gelmiş düzensiz toplulukların hoşnutsuzluklarını, eşkıyalıklarını yansıtır. Eşkıyalar, ne memur olabilen ne de çevrede yerel ara sınıfların vesayeti altında yeni işler bulabilen, başiboş kalmış kimselerin bir başka istihdam alanı olur.

Özgür kalan köylüleri, çift bozanları aralarında paylaşan iki ayrı sınıf, bürokratlar ve eşraf, zamanla siyasal egemenliğin gerçek sahipleri olurlar. Topraksız kalan köylüler, devlet kapısında iş bulamayanlar, yeniçeri ocağı dağıldıktan sonra serbest kalan ve sayıları yüz binleri bulan acemi oğlanlar, eşrafın, âyanın egemenliğindeki bir çevreye dâhil olurlar. Avrupalılara verilmiş olan ticari imtiyazlarla birlikte tasfiye edilen üretici güçler, imalat sa-

bakkal da beni üniformayla görünce şaşırmış, “sizin oradan pek kimse uğramaz” demişti.

nayisinde çalışanlar, loncalara bağlı iş sahipleri ve esnafların da önemli bir bölümü bu çevreye eklenir (73). Ekonomik üretimden uzak bu topluluklar, kısa sürede siyasal egemenliğin sahipleri olurlar. Dönem içerisinde, iktisadî değer üreten tek topluluk köylülerdir. Ancak onlar da, toplumsal ve siyasal belirlenimlerin en etkisiz failleri olurlar. Tanzimat döneminde âyanın, erken Cumhuriyet yıllarındaysa bürokrasinin kendilerine rağmen işleyen keyfî uygulamalarına maruz kalırlar. Merkezin seslerine kulak tıkadığı, temsilcilerini “taşra politikacısı” gibi görmezden geldiği bir alandır burası. Taşrada uzun yıllar boyunca olgunlaşan bu kalabalıklar, Demokrat Parti’nin tabanını oluşturur (86).

Küçükömer, “Cumhuriyet Halk Partisi temel meselelerin gözden uzak tutulmasında başlıca rol oynamıştı” diye yazar. Bu partinin işlevini, ekonomik, toplumsal dinamiklerden bağımsız “rejim meseleleri” yaratıp, sonra da onları çözmeye dönük, “derinlerde” değil de “yüzeydeki” mücadeleleri öne çıkaran bir siyaset üretmek, “sebepler yerine sonuçlarla uğraşmak” şeklinde açıklar (123, 130). Bu siyasal tavır, organik bir bağlantı içerisine girmediği halka, köylüye, yurttaşlara rağmen işleyen “deneylerin” nesnesi bir çevre yaratır. Bu deneyler, toplumsal ve siyasal alanlardaki “dengesizliklerin”, “boşlukların”, yapılaşma noksanlıklarının ortasında tecrübe edilir. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi bürokratları, kamuoyu veya yurttaşların olması gereken yerde bir sessizlik, tepkisizlikle karşılaştıklarında, bu sözde kamusal boşluğu, öncelikle Batılı modellere “öykünerek” doldurmaya çalışırlar; “temelsiz deneylerin” yardımıyla, çevreye ait dinamikleri anlamaktan çok, onlara biçim vermenin yollarını ararlar. Fakat bu arayışlar, halk üzerinde kalıcı, dönüştürücü bir egemenlik, hegemonya şeklini alamaz; kalabalıklara şevk vermek için yeterli olmaz.

Küçükömer, Cumhuriyet yıllarında *Serbest Fırka*’nın kuruluşunu da böylesi bir “bürokratik deney” sayar (106). Ancak bu girişim beklenenden fazla ses getirir. Mustafa Kemal’in, parti başkanı Fethi Bey ve birçok âzâsını bizzat seçtiği bu yapılanmayı, çevre unsurları beklenmedik bir heyecanla karşılar. Fethi Bey’in yurt gezilerinde “yer yerinden oynar”; “kurtar bizi kur-

tar” şeklinde seslenen kalabalık, “neredeyse başkanın ayaklarına kapanır” (107). Öncesinde halkın pek tanımadığı bir şahsiyet olan Fethi Bey’in, özünde yukarıdan inme olsa da, mesih gibi bu beklenmedik ortaya çıkışı, boşluk gibi görünen bir çevreden, ürkütücü seslerin, sessiz görünen bir kalabalığın çıkardığı gürültülü yakarışların duyulmasına neden olur. Bu deneyin de kanıtladığı gibi, çevrede görmezden gelinen bir boşluğun, esasen rahatsız edici bir doluluk taşıdığı ortaya çıkar. Partinin çok geçmeden kapatılması, bu tekin olmayan seslere tekrar kulak tıkanması gibi anlaşılabilir. Çevreye dönük bir modernleşme deneyi gibi başlayan Köy Enstitüleri’ni tasfiye etme kararına da, kaynağı aynı olan seslere dönük bir kaygı neden olur.

KÜLTÜREL VE TARİHSEL BOŞLUKLAR: ÜLGENER

Sabri Ülgener'e göre, Türkiye'de "iktisat dünyasındaki boşluk", "çarşı ölçülerini", adabını aşamayan bir ticaret zihniyetinden ileri gelir (68). Burjuvazi gibi, ticarete şekil verecek "gerçekçi bir sınıfın" bulunmayışı bu boşluğun bir başka nedenidir. Weber' in püriten girişimcide bulduğu türden, "disiplinli, kontrollü bir hesap ve muhasebe şuuru" taşımayan ticaret erbabı, daha çok "kuytu kazanç şekilleri" peşinde görünür. Ticaretin diğer tarafında da bu akılcı zihniyete rastlanamaz. Müşteriler de taleplerini, işlevi, dünyevi yararından uzak, onlara törensel değerler atfederek tecrübe ederler. Alışveriş nesnesi, "azgelişmiş ülkelerde gösteriş vesile olur"; müşterinin kendisine dönük bir "güzellemeye" aracı olur. Azgelişmiş dünyanın tüccarı, para kazanmak için, "kaba ve haşin, sinsi ve saklı ya da hayal mahsulü yollar" denemekten geri durmaz. "Dağınık ve savruk kazanç hevesine" ket vuracak bir iktisadi yapı yoktur. Görece "başiboş bırakılmış", "aşındırıcı ve tahripkâr" olabilen bu alışverişlerdeki "enine ve genişliğine dağıtılmamış enerji fazlası" nedeniyle, "kuvvet teksifinde dengesizlikler" ortaya çıkar (58). Doğu pazarlarındaki bu

“enerji fazlası”, özellikle şarkiyatçı yaklaşımlara ait sakin, durağan Doğu imgesiyle çatışır. Bu resimlerdeki gibi “hareketsiz”, “kıvıltısız” olmaktan uzak, türlü “aşırılıklar” ortaya koyan bu coğrafyaya hâkim, “yerine göre lüzumundan fazla çalkantılar bu toplumların temel vasıfları arasında yer alır”. Doğu coğrafyasında, ekonomik ve kültürel alışverişlere yansıyan bu enerji fazlalığı, “muvâzene”den uzak “aşırı hareketliliğin” temel nedenidir (56).

Ülgener, “akılcılık”, “ölçülülük” veya “dengeli davranışların” kaynağını anlamaya çalışırken, basitçe Avrupa-merkezli bazı varsayımları tekrarlamaz. Ona göre Batı’nın ekonomi ve kültür dünyasındaki “muvâzene” ve akılcılık arayışı, “çıkar hevesinden” ileri gelir. Ticaretin de dâhil olduğu ölçülülük ve yüksek amaçlı meslekî etkinlikler altında, “para kazanmak”, “kazanç hevesi” gibi belirgin dünyevi güdüler vardır (58). “Hesapçı rasyonel dünya görüşünün” sahibi olarak Batılılar, çıkarlarını düşünerek, alışveriş dünyasına ölçü ve düzen getirirler. Özellikle ekonomik nesnenin maddi tarafıyla değil de, “sayı ve rakam tarafı ile mânâlandırabilmek”, alışverişleri gösteriş değerinden soyutlayabilmek, bu akılcı alışveriş dünyasının anahtarını oluşturur (55). Ticaret gibi Doğu coğrafyasında aşağı sayılan meslekî bir etkinlik, bu soyutlama sayesinde Batılılar için saygın bir uğraş halini alır. Çünkü Batılı tüccar için, alışveriş yoluyla el değiştiren nesneler, niteliksiz eşyalar değil, soyut, sayısal karşılığı olan metaldır.

Ülgener’in, biraz da farazi Doğu manzarasında, meta sayılması gereken şeylerin, “nitel” sıfatlar edinmeleri, iktisadi akılcılığı yok eder. “Azgelişmiş” dünyanın sakinleri, kendi varlıklarının uzantısı saydıkları tarlaları, hayvanları gibi, paralarını da elden çıkarmakta çekingen davranırlar. Bu nedenle, para nasıl değerlendirilir, ne tür iktisadi gişimlerde kullanılır pek bilinmez. Sahip olduklarını nicel bir değer gibi tedavüle sokamayan, alışveriş dünyasının parçası yapamayan “azgelişmiş zihniyet” sahipleri, ellerindeki iktisadi varlığın salt ekonomik kıymet niteliği edinmesine, tam mânâsıyla meta halini almasına, soyut ve sayısal bir kıymet olmasına izin vermezler (2006).

Ülgener, Doğulu'nun metayı, maddi bir eşya ya da tam tersine simgesel bir varlık gibi ele almasını, yapılaşmamış ekonomik ilişkilerin hem nedeni hem de sonucu gibi açıklar. Meta onlar için soyut bir değer taşımadığından, iktisadi açıdan özellikle elle tutulur, görünür varlıklara yönelirler; tahviller, senetler ve başka yatırım araçları, hattâ para bile fazla değer ifade etmez; "arsa ve emlake ve yerine göre altına yönelirler." Elle tutulur olan ve dolayısıyla saklanabilir olan değer kazanır. Yapısal olmayan ekonomiler içerisinde, paranın maddesinden ayrı bir karşılığı yoktur:

Cep, kuşak ya da cüzdandan kopup vadesiz hesab-ı carî ile kendi dışında yabancı bir varlığa tahvil edilmeden saklanır. Para, malların değiştirilebilir olmasının güvencesi bir muhasebe kıymeti değil, maddesel bir başka eşya gibi anlaşılır. Sermaye de benzer şekilde, bir muhasebe değeri değil, muhtevası dopdolu, katı bir mülk hüviyetini taşır. (53)

Bir yandan da sahip olunan şeye "göz değmesin", zenginlik göz almasın, mallar nazarları üzerine çekmesin diye, kimi zaman toprak altına gömülür; mahzenler, kilerler, çıkınlar, yastık altlarında saklanırlar. Malları gizlemenin bir diğer nedeni de, alışveriş nesnesini soyut başka bir değere tahvil etmek konusunda zihinsel bir noksanlıktır. Sermaye, pazarda değiştirilebilir soyut bir kıymet olmadığından, "yük, sandık, kiler" gibi yerlerde saklanabilir bir varlık niteliği kazanır. Alışverişi sayısal şekilde soyutlayamamak, "hesap tarafına boş vermek", ticaretin de "gelgeç bir heves" gibi uygulanmasına neden olur. Ticaret, malların değerini bulduğu bir mecra olmaktan uzaklaşır.

Ülgener, az gelişmiş coğrafyalara ait alışveriş dünyasını tarif ederken, ekonomik kavramları beşerî davranışlar yardımıyla anlamaya çalışır; sözgelimi "kararsız, renk değiştirici ve kaprisli sermaye" ifadesini kullanır (78). İşgücü, temel özelliği yapılaşmamışlık olan ekonomik işleyiş içerisinde kararsız bir görünüm sunar; az gelişmiş pazarlarda, mevsimlik, "oynak ve sebatsız", işi yüzüstü bırakmaya açık bir işgücü ortaya çıkar. İşveren de farksızdır; "avantür tutkunu, savruk ve yakıştırmacı iş adamı" olarak betimlenir (74). Beşerî davranışlarla eşbiçimli olan ekonomik

işleyiş, ferdî girişimcinin gündelik tavırlarından yola çıkılarak tasvir edilir. Faillerin zihinsel kararsızlıkları, hesap yapmadan, “çabuk ve âni kâr peşinde” koşuşturmaları, ekonomik ilişkilere de yansır. Onların hesapsızlığı, “boşvermişliği”, “disiplin gevşekliği”, genel ekonomik işleyişe de bulaşır (77).

Az gelişmiş zihniyetin sonucu iktisadi ilişkiler içerisinde mal ve servet şahsileşir; sahibinin uzantısı olur. Tüm malların, “hayvanların renk renk ve biçim biçim oluşu” gibi, para da maddesi olan bir eşyadır. Alışverişlerde likidite, nakit ödeme tercihi de buradan kaynaklanır. Satın alınan malın karşılığı her zaman bir başka maldır. Bu zihniyet içerisinde parayı para olarak tutmak olanaksızlaşır. Simmel’in tarif ettiğinden farklı olarak para, diğer eşyalar arasında bir başka eşya sayıldığından, soyut işlevinden uzaklaşır. Paranın temsil ettiği tahvile açık, “fonksiyonel münasebet”, gösteriş değeriyle yer değiştirir; bir başka eşya gibi hacim, ağırlık, renk kazanır. Paranın, sermayenin taşınması gereken soyut ve uzlaşım sal değişim değerinin yerini gösteriş değeri alır. “Az gelişmiş insan”, diğer malları gibi, parasını da maddesiyle, renk ve şekilleriyle nitel bir varlık sayar; kendi varlığının bir başka “süsü” yapar.

Bu zihniyetin devamı ekonomik işleyişin bir başka görünümü de, “büyük işler” hevesi olur. Ekonomik kalkınmayı, baraj, fabrika, uzun ve geniş yolların inşasıyla açıklamak da bu yaklaşımı ele verir. Ağırlamaya dönük, pahalı malzemelerle donatılmış ofisler, lojman ve daireler de bu “tutkudan” ayrı düşünülemez. Benzer şekilde, en mütevazı evlerde bile gösterişli bir salon döşemek, bu hevesi yansıtır.¹ Büyük iktisadi girişimlerle “gereksiz yere büyük tutulmuş hacimlerin” ortak tarafı, işlevsiz süsleme ve gösteriş tutkusunu yansıtmalarıdır (76). Az gelişmiş zihniyet, detaya değil de, kaba, hacimli olana takılıp kalır. Ülgener bu ilgiyi “çocuksu”, “taşra delikanlısı tavrı” gibi sıfatlarla açıklar. Verimliliği, büyük icraatlar ve görkemli yapılarla ilişkilendiren

¹ Toplumbilimci Sencer Ayata, orta sınıf hanelerde salon kullanımında benzeri bir tavrın izlerini bulur. Bu tartışma için bkz. Ayata, Sencer, 1988, “Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı”, *Toplum ve Bilim*, sayı:42, ss. 5-25.

bu bakış, gösterişli bir insanın alt parçaları, bileşenleri yokmuş gibi, ayrıntılara dikkat etmez, gördüğünü tek bir parça gibi duyumsar; “primitif insan gözüyle her şey tek ve hudutlu bir varlık halindedir (tarla, ev, köy)” (60).

İri ve hacimli olanı alt parçalarına ayırıştırarak olan, “soyut düşüncedir”. Böyle bir düşünce melekesi, söz konusu büyüklüğü bileşenlerine ayırıp onu soyutladıkça, ele aldığı nesneyi kavramlara tercüme eder. Böylece soyut varlıklar, salt görünür niteliklerini kaybederler. Sayılaştırmak da bu soyutlamanın bir türüdür. Oysa az gelişmiş zihniyet sahibinde, “her varlığı sayı ve rakam tarafı ile değil, göze kulağa geldiği gibi, renkli, hacimli ve sesli tarafı ile ele alma alışkanlığı” göze çarpar (56). Bu şekilde duyusal olanı soyutlama noksanlığı tüm gündelik eylemlere yansır. Soyut ve sembolik olandan kaçınmanın bir belirtisi olarak, “bedenî ve sesli hareketler” ağırlık kazanır; “mânâ yerine ses ve ton etkisi”, “kısa, net ve kesin görünüm” öne çıkar; söyleyeceğini yüksek sesle söylemek, pazarda satacağı malı bağırarak duyurmak, pazarlığı belirgin şekilde el sıkışarak yapmak, anlatacağını el kol hareketleriyle anlatmak gibi. Bu simgesel etkinlikler sırasında yazılı olana başvuru sınırlıdır; bir şey okunacaksa da, yüksek sesle okunur ve satırlar elle takip edilir.

Kavramsal Boşluklar

Ülgener’in kesin bir tarihsel zaman ya da coğrafyayı işaretlemeyen yargılarda bulunduğu, “az gelişmiş zihniyet” sahibi kimsenin, cahil, okumamış bir insan olması şart değildir; aydınlar da bu zihniyetten kaynaklanan boşlukların neden olduğu zafiyetleri taşırlar. Sadece düşünsel değil, coğrafi, beşerî ve tarihsel nitelikte boşluklardır bunlar. Aşırılık, boşluğa koşut bir başka durumdur: “Yurdun bir tarafının boş ve bütün olarak âtıl, başka bir tarafının tıka basa doldurulmuş” olması gibi. Bir taraftaki aşırılık, diğer taraftaki boşluğun nedenidir. Bu görünür boşlukların doldurulması, aşırılıkların “dengeli bir yayılma” yoluyla yok edilmesi, ona göre toplum mühendisliğinin temel meselesidir. Sözelimi, “uzak ve alarga bölgeleri muntazam bir yol şebeke-

siyle şehre bağlamak” yoluyla birbirine yakınlaşan topluluklar arasında artacak olan “çıkart ilişkilerinin”, aradaki boşlukları kapatmayı mümkün kılacağını hesaplar (59). Boşluklar ve mesafeler kapandıkça, ekonomik ve kültürel alışverişlerin, dolayısıyla karşılıklı bağımlılıkların da o nispette artacağı umut edilebilir.

Uzamsal boşluk ve aşırılıklar, içerisinde yaşam sürenlerin zihniyetine ve zihinsel üretimlerine de doğrudan yansır. Özellikle de düşünme araçları olarak kavramlar, az gelişmiş coğrafyalarda, kimi zaman içi boş söylev ve retoriklerin parçası olurken, bazen de fazlaca doldurulmuş, simgesel kılınmış sloganlara dönüşürler. Boşluklar ve aşırılıklar arasında kalan aydınların kavram yaratma çabaları, “slogan üretme” işine dönüşebilir. Bu kavramların “tutarsızlığı”, inandırıcı ve gerçek koşulları betimleyici olmaktan uzak oluşu da içlerinin boş ya da aşırı dolu olmasından ileri gelir. Ülgener, bu iki karşıt görünen durumu birbirleriyle bağlantılı olarak anlar. Bir başka deyişle, işaret edilen müspet bir gerçeklik, nesnellik bulunmadığında, kavramlar, onlara başvuran aydınların, içlerini niyet ettikleriyle dilediğince doldurabilecekleri retorik araçlar olurlar. Diğer yandan kavramları, gerçeklikle, işaret ettikleriyle bağını kuran “ilk mânâlar”ından boşaltmak, kullanıcısına düşünsel bir esneklik de kazandırır. Bu sayede aydınlar, işaretlere ve kavramlara, sadece gerçeği söylemek için değil, retorik niyetler için de başvurabilirler. “Kelimeler ve deyimler bir bakıma gerçek gövdeden çözülüp boşaldıkları oranda güçlenirler” (228).

“Boşluk ve istenilen tarafa çekebilme esnekliği” ile donanmış işaret ve kavramlar, aydının içerisinde yaşadığı nesnellikten bağımsızlaşmasına da yardımcı olur. Ülgener’e göre, “içleri boşalan kavramlar”, farklı bir gerçeklik tahayyülünü sunma olanağı yaratsa da, Türkiye’ye özel düşünce üretimi, aydınların kendi çıkarları, ilgileri için çarpıttıkları bir dünya tasavvurunu yansıtır. İstenilen yöne, niyete göre şekillenen kavramlara sahip aydınlar için, “düşünmek de külfet olmaktan çıkar”; vasıfsız bir eylem olur. Hattâ, aydınların bu kavramsal boşalmadan “medet umdukları” da söylenebilir: “Kelimeyi ilk dayanak ve desteğini

yitirdiğinde kaldırıp atmak yerine arkasına uysun ya da uymasın, istediğimiz karşılığı getirip oturtma” imkânına kavuşur (229).

Kelimeler veya işaretlerin kökensel anlamlarından uzaklaşmaları, “muhtevalarını yitirmeleri”, yerine göre “elverişli” bir durum olsa da, az gelişmiş zihniyet sahibi aydınlar bu imkânı kötüye kullanırlar. Onların daha çok retorik araçlar olarak başvurdukları kavramların muhtevası boşaldığında, geriye biçim kalır; “mânâ yerine ses ve ton etkisi” hâkim olur. Fikirler, “boş ve temelsiz klişeler” tarafından şekillenir; “kelimeler sloganlaşmış olarak boşta yüzüp durmaya” başlarlar. İçeriği boşalmış kelime, herhangi bir içerikle doldurulabilecek düşüncelerin “etiketi” olabilecek bir esnekliğe kavuşur. Bu haliyle birer düşünce zarfı olarak kelimeler, “boş ya da boşalmaya elverişli kalıplar” halini alırlar (223). Bu kavramlara başvuran aydınlar, “dinleyeni ya da okuyanı öz ve mânâ tarafıyla değil de, kulakta yankılanış tarafıyla yakalayan söz ve cümleler” sarf ederler (221). İçleri boş olduklarından, “kısa, kesin ve net görünüm” taşıyan kavramlar, bir tür “gözbağcılığına” neden olur. Bu yaklaşım etkin şekillerde kullanıldığında, dinleyicisi ya da okurunda, “temelsiz inançlar” ve olan bitene ilişkin bir “boşvermişlik” ortaya çıkar.

Az gelişmiş dünyanın aydınları, “boş kalıpları dilediği mânâlarla doldurup donatıp tekrar ortaya serebilme” olanağını, daha çok kendilerine kurumsal güç sağlamak için kullanırlar. Ülgener’e göre, Türkiye’de bu eğilim, aydınların devlet seçkinleriyle organik bağlarını koparmamalarından ileri gelir. Özellikle Tanzimat bürokrasisinin bir yüzü aydın, diğer yüzüyse bürokrattır. Onlar, “halk efkârını” yakalamak, geniş seyirci, izleyici ve dinleyici çevresine ulaşmak isterler. Başka bir bölümde Tanpınar’a atfen ortaya koyduğumuz gibi, temelde siyasal beklentilerin biçim verdiği, farklı bir toplum ve devlet arayışındaki Tanzimat aydınları için kavramları boşaltmak ve onları yeni muhtevalarla donatmak bir tür zorunluluk halini alır. İdealleri için halkın desteğini yakalamak zorunda olan dönemin aydınlarının üretimi yazı ve söylevlerin halkta “bıraktığı imaj ve peşine taktığı boş kalıp ve ifadeler kavganın asıl itici kuvveti” olur (229). Ancak Ülgener, bu türden düşünce üretimini Tanpınar gibi olumlamaz.

Döneme ait yapıtları dolduran, ezberden tekrarlanabilecek olan “boş kalıp ve klişeler”, beylik söz ve tekerlemeler, yerleşik cümle kalıpları, Tanzimat aydınlarının halktan destek bulabilmek için kullandıkları nitelsiz siyasal gereçler sayılmalıdır. Bu dönemden Cumhuriyet aydınlarına arta kalansa, “öfke”, “hırçnılık” ve “kin” olur (95, 102).

Tarihsel Boşluklar

Mehmet Ali Kılıçbay, Ülgener’in az gelişmiş dünyada her alanda belirlediği kavramsal boşalmanın, tarih disiplini içindeki önemini sorgular. Türkiyeli tarihçilerin “içi boşalmış” kavramlarla geçmişi anlamaya çalıştıklarını dile getirir (1992). Bu kavramlar, bir tür nominalizm (ya da adcılık) nedeniyle göndergesi olmayan işaretlere dönüşürler. Yani işaret eden fonetik biçimle, işaret edilen anlam birbirinden ayrılmaz bir bütünlük kurar. Dolayısıyla nominalist bir kavrayışta, bir şeyin adına sahip olmakla kendisine sahip olmak özdeş olur.

Kılıçbay, nominalist yaklaşımın, Türkiye’nin modernleşme tarihine rahatlıkla uyarlanabileceğini düşünür. Genel olarak Müslüman Şark coğrafyasının adcılığa yatkın olmasından, “kavram ithali” ve “kavramların içeriğinin tam doldurulmaması” da sorun oluşturmaz (13). Kavrama sahip olduğumuzda, muhtevanın da arkasından geleceği yönünde bir beklenti ortaya çıkar. Bu şekilde ortaya koymasa da, Ziya Gökalp de adcı yaklaşımı eleştirir. Ona göre, “hars” ya da kültürel muhteva aktarılmadan, bir medeniyetin sahip olduğu hazır biçimler taşınmaz. Yani önce içerik ortaya çıkar, sonra da ona uygun bir ad, kavram. Bu biçimler, medeniyetin bilimsel ve teknolojik kazanımları olarak diğer tarafa aktarılırsalar bile, arkasından farklı bir kültür, dünya görüşü getirmezler (2007).

Kılıçbay, adcılığı, madde ya da mânâyâ ait kavramların, taşındıkları kültürel bağlamda boşalan içeriklerini doldurmanın bir yolu sayar (1997: 7). Tarihçinin yaptığı, böyle kendinden menkul nominal kavramlarla geçmiş tasvir etmektir. Özellikle Osmanlı dönemiyle ilgilenen tarihçiler, saray çevresiyle sınırlı bir

alandaki cereyan eden olayları naklederken, vakanüvis geleneğinden kalan mirasla geçmişe bakarlar. Tarihsel kayıtlar, arşivler ve olayların dışına çıkarak geçmişini yorumlayan bir “tarihçi bakışından” yoksun olduklarından, kalıplaşmış olay dizilerinin yanında, hazır kavramları, adları, işareti olduğu mânâlardan bağımsız şekillerde sıralamaktan ibaret işler ortaya koyarlar (23). Tarihsel anlatılar, vekayi geleneğinin etkisiyle, bir süreç gibi tecrübe edilmez; şimdide etkileri, izleri olan bir tarihin yerine, bir tür kanaat bildirme alanı açığa çıkar. Olayların bir süreç gibi anlatılmasına engel olan boşlukların içeri, fantezi-tarih işlerinin temel malzemesi olarak “kanaatler” doldurur. Kılıçbay, Türkiye’de birçok tarihçinin birer “kanaat önderine” dönüşmelerini bu alışkanlıkla ilişkilendirir.

Vekayi geleneğinden kalma kalıp vesikaların dışında malzemesi olmayan tarihçinin, Batılı arşivlere, Avrupa-merkezli hazır çerçevelere başvurmak zorunda olması, nominalizmin bir başka nedenidir. Zengin yolculuk edebiyatına, misyoner ve seyyahların, tüccarların hatıratlarına yönelik bu başvurular, aynı zamanda, Şarkiyatçı (ve Garbiyatçı) bakış açılarıyla malûl görünürler. Bu kayıtlarda, özellikle de resimlerde, egzotik Şark manzarasının parçası olarak Osmanlı toprakları, ya bir tür geniş boşluk ya da pazar yeri tasvirlerinde olduğu gibi, bir insan yığını gibi tasvir edilir (41). Oryantalist neşriyatın Osmanlı topraklarında bulunduğu bu görsel boşluk veya aşırılık, ilgili malzemeyi kendi göndergesi yapan Garbiyatçılar tarafından yeniden yorumlanmadan ve doldurulmadan (ya da boşaltılmadan) aktarılırlar (Ahıska 2004). Yani bir boşluk veya aşırılık, bir başkasıyla telafi edilme yoluna gidilir (Kılıçbay 1992: 43).

Batılı anlatıda, tarihçinin özgün bakışıyla birbirine ulanan, büyük ve küçük olaylar arasında bir süreç gibi deneyimlenen tarih, bir başka bölümde daha detaylı olarak tanımlanan garbiyatçı aktarımda, parça parça ve ilişkisiz hadiseler şeklinde dile gelir. Olaylar arasında ortaya çıkan boşlukların sonucu anakronik tarihçeyi, tarihçinin sezgisel ve kurgusal olarak doldurması gerekir. Özellikle son dönem yarı-kurgusal tarih anlatılarında, romanlarında bu türden bir keyfilik göze çarpar. Tarihçi, adıcı-

lıktan uzak durmak, kendi geçmişine şarkiyatçı ya da garbiyatçı bir zaviyeden bakmaktan kaçınmak istediğinde, kişisel yorumlar ve sezgilerin karıştığı kurmacalar, fantezi-tarih işleri ortaya çıkarır. Tarihsel muhteva boşluğu, kişisel fantezilerin yarattığı bir keyfilikle telafi edilir.

Eldeki dağınık malzemeyle çalışmak durumundaki tarihçi için, “zayıf tarihsel malzeme” hem bir talihsizlik hem de şans olur. Geçmişe dönük kanaat bildirme rahatlığı, ideolojik savlar için uygun bir muhit yaratır: “Tarihçilerimizin çoğu, malzeme eksikliğinden kaynaklanan boşlukları, ideolojiyle doldurmaktan kaçınmamaktadırlar” (46). Bu rahatlık içerisinde, kalıp olaya odaklı vakanüvislerin “mutlak nesnellik” arayışıyla, fantezi-tarih işleri ya da “özel tarih” kurguları yan yana gelebilirler. Bu malzemelere maruz kalanlar, tarihte olup bitenlerle ilgili, “kapsam genişlemesine ya da daralmasına” tanık olurlar. Vakanüvisin boşalttığı, bağlantısız kıldığını, güncel tarih yazarı aşırıya kaçan yorumlarıyla, kanılarıyla doldurmaya, yeniden bağlamaya çalışır. Maziye, şimdide yankısı olmayan bir olaya ya da güncelliğin yansıması bir kurmacaya dönüştüren iki farklı tarihyazımı ortaya çıkar.

Osmanlı idaresi içerisinde çoğunlukla bir saray memuru, kapıkulu olan vakanüvis, hariçte ya da zahirde seyreden olayları yalın bir şekilde kayıt altına alır. Diğer yandan geçmişe dair keyfi kanaat bildiren, tarihi bir kurmaca haline getiren tarihçi ya da romancı, geçmişini yeniden yazmaya girişir. Katı bir dogmatizmle birkaç cümlede olayların esasını vermek isteyen bir yaklaşımla, keyfilikle kurgulanan geçmişini dilediği gibi doldurup boşaltan bir başkası aynı anda ortaya çıkabilir (238). Ancak her iki yaklaşımda da, geçmişin şimdiyle bağlantısını anlamaya dönük bir tarih felsefesi bulunmaz. Tarihçi, her iki durumda da nominal kavramlar icat eder. Böylece ihtiyaç duyduğu tutarlılığı, dayanakları kendisi üretir; içerisine düştüğü boşluğu, kendi yarattığı kurmacayla ya da kalıp muhtevayla doldurur.

KÜLTÜR TARİHİ ÇALIŞMALARINDA ZORLUKLAR VE OLANAKLAR

Cumhuriyetin ilk yıllarında, yurttaşlara vazifelerini, yeni kimliklerini, değişen tabiiyetlerini hatırlatmak önem kazanır. Döneme radyonun kültür tarihi içerisinde bakan Meltem Ahıska'ya göre, radyo yayınlarıyla aralıksız yankılanan bu türden yurttaşlık söylemleri, siyasal ve toplumsal bir "boşluk" içerisinde yayılırlar (2005). Radyo sanatçıları ve memurları, "toplumu yönetme ve milleti temsil etme sermayesine sahip" diğer siyasal seçkinlerin "toplum imgelemine" paylaşırlar. Onlar için de halk, yapılaşmamış bir topluluk olarak, işlenmeyi, biraraya getirilmeyi bekleyen bir dağınıklık, boşluk sergiler. Radyo yayınları da bu boşluğu doldurma işlevine koşulan söylem araçlarından birisidir.

Bu kalabalığın yeni bir tabiiyetle şekil verileceği uzam olarak Ankara ülküsel bir mekân olur: "Milliyetçi fikirler ve pratikler boş bir sayfa gibi görülen Ankara üzerine yazılacaktı." Bir yandan da Ankara'nın görünen boşluğuna aldanmamak gerekir: "Sen ortadaki boşluğa bakma. Boş görünen o saha doludur, çöl sanılan bu âlemde saklı ve kuvvetli bir hayat vardır. O millettir, Türk milletidir" (Abaloğlu'ndan aktaran Ahıska 2005: 28). Ama

kimi aydınlar için bu ülküsellik aralanır; “bozkırı” milli egemenliğin güçleri, mefkûreleriyle doldurmak için İstanbul’dan gelen seçkinler Ankara’yı, sözgelimi Falih Rıfkı gibi, “taslak olmaktan kurtulamayan bir yer” gibi görürler. Yakup Kadri’nin bu konudaki düşüncelerini ise aşağıda başka bir bölümde detaylı olarak değerlendirdik.

Ankara’nın boş manzarası içerisinde ilan edilen, alfabe, giyim ya da dinsel yaşam biçimine ait ‘inkılaplara’ koşturarak, halkın eskiye bağlılığını gevşetmek de gereklidir. Bu yeniliklerin de yardımıyla, “toplumsal bellekte açılan boşluklar” zaman kaybetmeden milli içeriklerle doldurulmalıdır (30). Esasen birçoğu simgesel düzeydeki yenileşme arayışları, Osmanlı varlığına ve Müslümanlığa dair izleri yok etmek üzere girilen deneyler gibi de anlaşılabilir. Şerif Mardin’in döneme ait modernleşme çabasının temeli saydığı “deneysellik” ve “simgesellik” bu girişimlerin tarifini sunar (1990). Boşluklar, bu şekilde simgesel yollarla doldurulduğunda, bir tür “fazlalık” haliyle nitelenebilir olurlar. Mardin, “aşırı modernlik” ifadesiyle bu simgesel ikâmelerin altını çizer. Diğer yandan yenileşme deneyleri, toplumsal ve siyasal nitelikli boşluklar yaratmak için de zorunludur. Boşluklar, yeni fikirler, ülküler yerleştirmek, tarihsel belirlenimlerden uzaklaşmak için uygun toplumsal bağlamlara zemin hazırlar. Yeni bir egemenlik ve toplum fikrinin, değişen hak ve vazife tanımlarıyla doldurulduğu bu boşluklar, aynı zamanda dönemin siyasal kadroları için verimli eylem alanları olur.

Ahıska, dönemin radyo yayınlarını böyle “verimli boşluklar”da, “yeni bir doluluk yaratmanın” araçlarından birisi gibi anlatır (30). Dönemin siyasetçi ve aydınları için, Ankara’da açılan ve türlü siyasal yollarla genişletilen boşluklarda, “hayal edilen ve düşlenen milleti yaratmak” konusunda esnek yordamlar ortaya çıkar. Gücünü geçmişten ve gelenekten alan ne varsa dağıtmak ve yeni başlangıçlar için boşlukları kullanmak, “yarı bilinçli” siyasal bir yöntem olur. Bu “işlevsel boşlukta”, dönemin seçkinleri tarafından toplumsal deneyler icra edilir.

Bu boşluklar, temelde “garbiyatçı” bir söylem yardımıyla, Batı’ya özenen, Batılı’nın bakışını ödünç alarak kendi halkına

ve tarihine bakan bir kavrayış yardımıyla doldurulur. Böyle bir optikle bakıldığında, halkın sahip olduğu etnik, tarihsel, dinsel unsurlar görünmez olurlar; ya da en iyi olasılıkla bu dolu içerik, folklorik malzemeye, turistik ayırımlara indirgenir. Boş bulduğu yere simgesel, fantezi, düşsel ikameler yerleştirme yolunu seçen garbiyatçılar, tarihin ve geleneklerin taşıyıp getirdiklerine “gelişigüzel” oluşumlar, “saçmalık” gibi duran örüntüler gibi yaklaşırlar. Böyle bir bakış, “bölünmüşlükleri sıvayan”, halk içerisindeki çok katmanlı ayırımları görmezden gelen bir basitleştirmeye neden olur.

Garbiyatçı düşünceyi kestirmeden olumsuzlamak da doğru değildir. Tanzimat döneminden başlayarak, Tanpınar’ın deyişiy-le “kültür dairesini değiştiren” bir topluluğu anlamak için, kimi zaman yaratıcı şekiller alabilen bir yaklaşım gibi de kavranabilir. “Öykünmek”, özellikle yeni bir millet olgusu için yaratıcı bir kültürel davranış kalıbı olabilir. Gökalp, “öykünmeyi” medeniyetin bir yerden bir başka bir yere taşınmasının esası gibi ortaya koyar. Ancak Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi seçkinleri bu yönelimi genelleştirerek, kültür siyasetinin temeli yaparlar. Öykünme, yeni oluşmakta olanın, olgunlaşmış bir başkasına dönük imrentisinden ileri gelse de, bir kültürün bir başka kültüre dâhil olma çabasının temel jesti gibi de anlaşılabilir. Ancak Gökalp, medenileşme yolunda başlangıçta faydalı olsa da, öykünme yoluyla herhangi bir kültür parçasının doğrudan taşınamayacağını dile getirir (1994: 28). Öykünme, bir yandan da, mevcut bir toplumsal yapıyı, sosyolojik inşayı ‘küçümseyen’, onun tarihsel ve aktarılamaz bağlamlarını gözden kaçıran, “çocuksu” bir tavidir.¹

Tanzimat ve Cumhuriyet yıllarına ait kültür tarihi çalışmaları, modernleşme, ulusun inşası gibi büyük girişimler, genel

¹ Öykünme, temelinde oyuncu bir çaba taşıyan çocukça öğrenmenin temel bileşenidir. Bir çocuğun öykünmeden öğrenemeyeceği dile getirilebilir. Çocuklar, özellikle konuşmayı öğrenirken uyguladıkları öykünme sırasında, anlamdan yoksun sesler çıkarırlar. Zamanla bu sesler, işareti oldukları anlamlara bağlanırlar. Bir başka deyişle, çocukların öğrenmesi, görsel veya sesli bir malzemenin öykünme yoluyla zihinlere nakşedilmesidir. (Piaget 2005)

olarak öykünmeye dayalı, “yüzeysel” çabalar gibi değerlendirilir. Ahıska da radyo kurumu özelinde kültürel yenileşme arayışlarını, “benzetim”, “taklit”, “yapıntı”, “inşa edilmişlik”, “kopya” ya da “model” gibi kavramlarla anlaşılır kılmaya çalışır. Ancak bir biçimi, içi boş göndergeyi, gösteren veya işareti öykünme yoluyla taşıyarak öğrenme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanır. Bu şekilde taşınan her ne ise, boş olduğu varsayılan kültürel, siyasal ya da toplumsal alanı dolduramaz. Burada başarının ölçüsü, topluma sahip çıkabileceği anlamları, simgeleri, değerleri, işaretleri sunabilmek, “anlam boşluklarının” içerisini doldurabilmektir. “Milli gerçek”in yerleştirileceği simgelerin, anlamların sunduğu boşlukları genel olarak inkâr etmenin, yadsımanın dışında, hegemonya yaratan, egemen bir başka gerçekliğin yerleştirilememesi, “başarısızlık” görüngüsünün temel nedenidir. Ama diğer yandan da, “başarısızlığı bir eksiklik olarak görmemek” gereklidir. Tanzimat ya da erken Cumhuriyet dönemine özgü değişim çabaları, ne kadar “güdük”, yönlendirilmiş ve yapay görünseler de, bunların bir kesimindeki zenginliği ve “nahifliği”, “çocuksu samimiyeti”, görebilmek gerekir (Ahıska 2005: 48, 94). Sözgelişi, Tanzimat dönemi bürokrat-aydınlarını trajik birer kahraman gibi anlatan Tanpınar, Türk milletinin talihinin Batı’ya dönmek olduğunu bilir ve bu yönde ortaya konan tüm çabaları zorunlu görür ama bu amaçla ortaya konan sathiliği eleştirir; özellikle de maziyle hesaplaşmayı bırakmış tüm girişimlerin yarattığı zorlukları ifade eder. Geçmiş doluluğu arkada bırakıp bir boşluğa, bilinmeze doğru yol almanın yarattığı bir vicdani muhasebeyi dillendirir:

Gideceğimiz yolu hepimiz biliyoruz. Fakat yol uzadıkça ayrıldığımız âlem, bizi her gün biraz daha meşgul ediyor. Şimdi onu, hüviyetimizde gittikçe büyüyen bir boşluk gibi duyuyoruz, biraz sonra, bir köşede bırakıvermek için sabırsızlandığımız ağır bir yük oluyor. İrademizin en sağlam olduğu anlarda bile, içimizde hiç olmazsa bir sızı ve bazen de, bir vicdan azabı gibi konuşuyor. (Tanpınar 2010: 7)

Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemi bürokrat-aydınlarında, halkın mevcut kültürünü, geleneklerini, yeni bir muhtevayla doldurma çabası kolaylıkla fark edilebilir. Ancak bu kültürel nitelikli doldurma ya da telafi girişimi, bir tür fazlalık, “aşırılık” şeklini de alabilir. Örneğin garbiyatçılık, ‘Batılıdan çok Batılı’, ‘aşırı Batılı’ olmakla eşanlamli olabilir. Batılı diye sunulan yenileşme girişimi “içi boş” bir uygulama olabilir. Garbiyatçı yaklaşımda, mevcut bir boşluğu bir başka boşluk biçimiyle doldurmak gibi çelişkili bir durumdan söz edilebilir. Ahıska, bu durumun bir belirtisi olarak, halk kültürünün “hayal edilen yeni bir içerikle doldurulması” olgusunu belirler. Düşsel, fantezi mahiyetinde “dolgu malzemelerinin” yanında, “pragmatik gündelik tedbirler” de kültürel boşlukları doldurmaya yönelik olarak icat edilir. Bürokrat ve kültürel seçkinlerin garbiyatçı kavrayışları içerisinde, bir millet inşa etmeye dönük ölküsel ya da düşsel girişimlerle, pratik ve pragmatik eylemler iç içe geçebilirler. Siyaset alanını, memleket sorunlarına ilişkin işlevsel, gündelik çözümlerin yanında fantezi temelli pratikler doldurur. Özünde maddi olan toplumsal pratiklere düşsel ikameler yoluyla şekil verilir. Özellikle de “halk” kavramı, bir “millet fantezisinin, düşünün parçası yapısı” (119).

Bu yollarla, millet ya da ulusal kimliğin, kültürel bir boşluk içerisinde, düşsel bir yer ve zamana atfen inşa edilmesi olgusu sadece Cumhuriyet seçkinlerine ait bir durum sayılmamalıdır. Benedict Anderson, iyi bilinen *Hayalî Cemaatler* adlı yapıtında “düşselliği” ulus-devlet inşasının temel bir bileşeni gibi ortaya koyar (2004). Ancak Türk ulusunun yaratılması girişimindeki düşsellik ve kurgusallığın yanında, “yapılmışlık”, “deneysellik”, “icat edilmişlik” gibi çabalar daha öncelikli olur. Siyaset bilimci Ayşe Kadioğlu, bir başka bölümde daha detaylı tanımlandığı gibi, Türkiye’nin modernleşme tarihini bir tür “toplumsal mühendislik” girişimi ya da projesi gibi tarif eder. Başarısı, siyasal ve kültürel hegemonya yaratmış olup olmadığı bir yana, bu girişimin doğasında bir “proje” niteliği bulur (1999: 27). Benzer şekilde İdris Küçükömer de bu çabaları “siyasal deneyler” olarak tanımlar (2009).

Başka bir bölümde benzeri konulardaki yaklaşımı değerlendiren Slavoj Žižek, toplumsal ve bireysel kimliklerin varlığını boşluklara borçlu olduğunu dile getirir. Toplumsal yapı, öznenin kendi düşsel varlıklarıyla temelsiz bir tür “söyleşinin” sonucunda şekillenir. Öznenin inşasına, her zaman için, “yanlış tanıma” (*méconnaissance*) ve “belirli bir bilmeme” eşlik eder. Toplumsal ya da bireysel varlık için “bilmeme işlevseldir”. Boşluktan ve dayanaksız bir zaman ve yerden neşet eden öznenin “sahip olmadıkları”, onun belirli bir kimlik edinmesinin koşulu olur. “Toplumsal işlev” ve farkında olmama ilişkisi üzerinde duran Žižek, Lacan’a atfen, herhangi bir kimlik inşasının, özne yapılaşmasının mevcudiyet içerisinde değil de, “eksiklik”, boşluk veya sahip olunamayanlar üzerinde şekil bulduğunu dile getirir. (2002) Dolayısıyla düşsellik, toplumsal ya da bireysel her tür kimliği temellendirir: “Özne önceden belirlenmiş bir konum olmaktan çıkıp, içi özdeşleşmeyle doldurulacak olan boş bir yer, boşluk olarak tariflenir. Žižek’e göre, bireysel ruhsal hayatla, toplumsal bağlam arasındaki ilişkiyi kuran fantezidir.” (Ahıska 2005: 80)

Gökalp de Türklüğü bir tür “olmayışa” göndermeyle tahayyül eder. Bir milleti var eden hars, esasen gündelik ilişkilere karışmamış halde mevcut olan, bulunması, keşfedilmesi gereken “bilinçdışı” bir muhtevaya sahiptir. Böylesi bir kültür, “kişilerden ve onların niyetlerinden bağımsız bir millet düşünmeyi” mümkün kılar:

[Gökalp’in] kuramında Türklük aslında bir boşluk, eksiklik olarak belirlemekte ve bir dizi yansıtmayla kurulmaktadır. Osmanlı’da Türklerin iktidarın odağından dışlanmış olmaları, kendilerini ekonomik bir sınıf olarak kuramamış olmaları, çoğunlukla cahil köylüler olarak dışlanmış olmalarıyla tespit edilen yokluk, milletin içinde bir cevher olarak yatan Türklüğün sosyoloji yoluyla tespit edilmesiyle doldurulur. (90)

Gökalp için Türk milleti, Tanzimat yıllarına kadar hem medeniyetten hem de harstan yoksun bir topluluktur. Bu zamandan sonra medeniyeti taşımak neredeyse teknik ya da yönetsel bir

sorun gibi tarif edilir; daha çok devlet memurları ve aydınlarla havale edilir. Ancak hars ya da kültür, taşınarak değil, kolektif bir şuurla birlikte, ‘toplumsal bilince’ ulaştıkça tecrübe edilebilir. Oysa erken Cumhuriyet idaresi tarafından hars, bir tür ‘icat etme’, ‘yoktan var etme’ girişiminin sonucu gibi tanımlanır. Bu yüzden Türk harsının görünür veya cari olmamasının yarattığı kültür boşluğu çoğunlukla “fantezi” nesneleriyle doldurulur. Boşluk gibi görünen, bir tür “fazlalık” ya da “aşırı kodlama” yoluyla, garbiyatçı söylemin taşıdığı türde aşırı-Batılılıkla telafi edilme yoluna gidilir (250). Batı’dan geri kalmanın sonucu “özgüven noksanlığı”, “aşağılık duygusu”, farklı yüceltme biçimleriyle, örneğin “Türk doğası”na ilişkin türlü efsanelerle, dönemin antropoloji çalışmalarının da yansıttığı gibi, öjenik vurgularla giderilme yolları aranır. Ancak inkârın ya da güncel boşluklara tepkinin sonucunda ortaya çıkan simgesel ikâmeler, toplumsal egemenliğe tercüme edilemez; kalabalıklar üzerinde hegemonik bir siyasetin parçası olamaz. Boşlukları, toplumu ya da bireyi güçlendiren çözümler değil de, daha çok simgeler, fantezi söylemler, temsiller doldurur. Halkın dağınık duran etnik, kültürel varlığından bir millet yaratılmak istenirken, etkin siyasal teknolojiler veya ülkenin sorunlarına yönelik hikmet-i hükümet yordamları geliştirilemez; daha çok ‘ideolojik’ söylemlerin etrafında tartışmalar ve siyasetler yürütülür.

Erken Cumhuriyet yıllarında modern bir yurttaş kimliği yaratılması yolunda, kadınlar, gençler ve çocuklar, Batı’ya medeni bir görünüm sunmak adına, türlü kimlik siyasetlerinin nesneleri olur, bu soyutlaştırmadan fazlasıyla pay alırlar. Onların gerçek değil de simgesel varlıklar gibi temsil edilmeleri, Cumhuriyet seçkinlerinin politik egemenliklerini bina etme girişimlerinin ayrılmaz bir bileşeni olur. Kadınlar, değişen giyim kuşamlarıyla ve serbestlikleriyle; ayrı bir bölümde değinildiği gibi, gençler beden terbiyesi ve “faydalı spor”ların yarattığı bedensel dirilik ve güzellikleriyle; çocuklarsa, çağdaş eğitimin, pedagojinin uysal nesneleri olarak bu temsillerde kendilerine yer bulurlar. Bu uysal kadınlar, gençler ve çocuklar, üzerlerine giyindikleri çağdaşlık emareleriyle, kendilerini değil de dönemin seçkinlerini işaret

ederler; temsil değeri kazanır, seçkinlerin üzerinden kendilerini tanımladıkları birer “araç” olurlar (281). Ama kendi varlık koşullarına aynı nispette değer verilmez. Sözelimi çocuklar, halkevlerine, gürültü yapıp ortalığı dağıtıyorlar diye alınmazlar.

Radyo yayınları, dönemin medyası ya da *Doğan Kardeş* gibi dergiler, çocuklara dönük bu kimlik inşasının mecraları olurlar. Radyodan kadınların nasıl çağdaş bir görünüm kazanabilecekleri konusunda öneriler sunulur. Kadın, toplumsal kimlik konusunda temel bir boşluğu dolduran ve eski düzenin inkârına ait bir simge olarak kendisine kamu alanında yer bulur. Peçesinden kurtarılan kadınların, seçme ve seçilme hakkı gibi kazanımları da bu simgesel değişimin işareti olur. Kadınlar, gençler ve çocuklar ne kadar dillendirilseler de, esasen bir toplum mühendisliğinin, biyosiyasetin uysal nesneleri olurlar (278). Ahıska, erken Cumhuriyetin kadın temsillerini “yok-kadın” olarak niteler. Kadınlar, gençler ve çocuklar birer “eklenti” gibi hakkında konuşulan, kendilerine rağmen biçim verilen, “nahif ve simgesel bir yüzey-selliğin” parçaları olarak değer görürler. Birer özne konumu edinemedi, “kendileri değişmeden, özlenen değişimlerin yolunu açarlar” (285).

Dönemin mimarisi üzerine yazan Sibel Bozdoğan da başka bir garbiyatçı söyleme odaklanır ve mimari yapıtlar üzerinden, özellikle de Ankara’nın modern anlayışla imarı yoluyla Batılı toplumsal kimliğin görünür kılınması çabasını dile getirir. Garbiyatçı bakışla Batı’ya sunulan görünüm, “şarkiyatçı mecazlarla” bir hesaplaşmadır: “İmparatorluğun geriliği ve çürümüşlüğü çağrışımlarını da beraberinde taşıyan sultanlar şehri İstanbul’a ilişkin şarkiyatçı imgeleri dengelemek için, Ankara’nın modern bir kent olarak imar edilmesi önem taşır” (2008: 95). Garbiyatçı tahayyül içerisinde, çok değişik türde varlıklar, Batı’ya yönelik bir imge arayışı içerisinde keyfî bir şekilde kullanılırlar. Ankara’da yükselen yeni binalar, kadınlar, çocuklar, gençler ya da halk, birer soyutlama, simge ya da fantezi nesnesi olarak garbiyatçı imgelemin parçası olabilirler. Bunun sonucunda, modern mimarinin tezyinattan uzak, işleve odaklanan, güneşi içeri alan, geniş pencereleriyle aydınlık, etrafını şenlendiren yapısıyla, çağ-

daş, sade, açık ve peçesini atmış kadın imgesi yan yana telaffuz edilebilir olur.

Eğitim ve Eğlence

Ahıska, erken Cumhuriyet yıllarında bunlar gibi toplumsal boşluklara yönelik çok farklı “kültürel sıvaların”, “simgesel ikame-lerin” kullanıldığını dile getirir. Özellikle radyo yayınları, özel ve kamusal alanları birleştiren bir tür “harç”, kültürel bir “doluluk” yaratabilmek adına uygun bir mecra sunar. Bu ayrıcalıklı amaçla donanmış kurum çalışanları, sadece kulak verilen değil, aynı zamanda izlenen bir iletişim aracı içerisindeymiş gibi ‘poz verirler’. Radyo, “kulakla görülen”, “seslerle görsellik yaratılan” bir yer olmalıdır. Milletın, hem dinleyip hem de izlediğı radyo memurlarının, makyajlı ve kostümlü sergiledikleri bazı radyo oyunları, bu gayretin bir işaretidir. “Milli manzarayı, ‘stüdyo-nun boşluğunda’ sesle taklit etmek” için tüm duysal olanaklar seferber edilir. Bu yüzden fazladan işlevlere zorlanan yayınlarda “duysal bir aşırılık” göze çarpar. Özünde sözel olarak işleyen bir araç olmasına rağmen, betimlemeler yoluyla görünürlük yaratılması ve yayın nesnesini dokunsal kılmaya dönük gerçekçilik arayışları ortaya çıkar. Sözelimi *Radyo* dergisinde oyun yazarlarına şu öğüt verilir: “Piyes muharriri, az söz kullanmak ve her kelimenin tam yerinde sarf edilerek, dinleyicinin muhayyilesinde muayyen bir fikir canlandırmasını sağlamak zorundadır” (267). Yani esas ifade yolu söz olan bir araç için, daha az konuşmaktan ve dinleyicinin imgeleminde bazı resimler yaratılmasından söz etmek, radyonun o dönemlerde aynı zamanda görsel iletişim için de kullanıldığını gösterir.

Özellikle Ankara Radyosu, zamanın Ankara kenti gibi, büyük boşlukların doldurulmasına yönelik bir “görev duygusuyla”, “işe adanmışlıkla” çalışır. Radyo memurları, stüdyolarda “fazladan şeyler” yaparlar. Üstelik teknik olanaksızlıkların içerisinde bunu başarmak durumunda kalırlar. Bununla beraber, “aşırı bir ciddiyet”, “abartılı bir meslek onuru” kavrayışı ortaya çıkar. Bazı memurların sonradan neşredilen anılarından da anlaşılacağı gibi,

türlü koşulsuzlukların neden olduğu “saçmalıkların” üzerini örten de bu “görev duygusu” olur. Ama bu ciddiyetin yanında, anıların ortaya koyduğu bir keyfîlik de hüküm sürer; öyle ki radyo çalışanları, “hem çok sıkı bir denetim hem de büyük bir gevşeklik ve kurlsızlık” içerisinde çalıştıklarını dile getirirler (102, 120).

Dinleyicilerine görünmeseler de, radyo memurları resmî kıyafetlerle çalışmak zorunda kalırlar. Bu “ciddiyet” söylemlerine de yansır, yaptıkları işi, bir ulus yaratma ülküsüyle bağdaştırırlar. Dinleyicilere birer yurttaş olarak vazifelerini hatırlatan söylevlerin, öğütlerin, bildirilerin yer aldığı programlarla, güzel görünme yollarının, adabımuaşeret öğretilerinin yer aldığı programlar iç içe geçerler. Uzun yıllar devam eden, *Memleket Saat Ayarı* programının temsil ettiği gibi, kendi yerel dünyasında, farklı bir zaman ve mekânı deneyimleyen halkın ortak bir zamana çekilmesi, türdeş bir milli zaman ve yer şuurunun yaratılması önem taşır. 1940’lı yıllarda sınırlı yayın saatleri içerisinde, neredeyse her saat başı yapılan bu ayar, memlekette farklı topluluklar içinde ve farklı yerlerde yaşayanlar arasında ileri giden ya da geri kalan saatlerin, ortak milli bir zamana çekilmesi amaçlanır.²

Dönemin kurumları ve aydınlarına ait bu hizaya getirici, “öğretici ton” radyo yayınlarına da yansır. Ancak memleketi medeniyet ayarlarına taşımaya çalışan bu yayınlar sırasında, radyo konuşmacısı ile dinleyicisi arasında, “ideal ve gerçek” arasındaki gibi bir boşluk duygusu yüzeye çıkar; türlü söylevler, öğretici, eğitici programlar yardımıyla bu fark kapatılmaya çalışılır. Halkın dağınıklığı, kendi halinde görüntüsü, yayınların sunduğu öğretiler yardımıyla bir nebze olsun yok edilmeye çalışılır. Halkın sessizliği, bu tek taraflı iletişim aracına yönelik tepkisizliği, bu öğretilerin, söylevlerin etkili olduğu izlenimini de yaratır. Oysa

² *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde bu çabanın gülünç bir anlatısını sunan Tanpınar, romanda bir devlet kurumunun, yeni kurulmuş bir ülkede mevcut ayrı zamanları, ortak bir zamana taşımak için gösterdiği uğraşları, kuruma ya da bürokratlara ait birçoğu fantezi sayılabilecek girişimleri ve başarısızlıkları konu edinir. Yapıtta, memurların dünyasıyla, halkın gereksinimleri, dertleri arasındaki bağlantısızlık da tasvir edilir.

bu kanıyı yaratan, radyo memurlarının halkın gerçekliğine yönelik “kulak tıkama”, “görmezden gelme” tavırlarıdır. Radyo, dönem için karşılıklı konuşmaya, görüşmeye izin vermeyen bir araç olmasından, duymama, görmeme, bilmezden gelme davranışlarına uygun kapalı bir ortam yaratır.³

Radyo stüdyosu, belli bir tabiiyetten yoksun halktan, millet gibi davranan şuurlu bir topluluk ortaya çıkarmak yolunda türlü deneylerin yapıldığı bir yer olur. Bu deneyler, halkın kendi gerçeğini telaffuz etmesine izin vermeyen, tek taraflı girişimlerdir. Dayanaksız bir retorik, düzgün Türkçe kullanma gayreti, dinleyicisinin ufkunda yer almayan türlü öneriler ya da öğretilerin telaffuzu, konuşmacı ile dinleyicisi arasındaki ayrılığı, boşluğu daha da görünür kılar. Özellikle radyo oyunlarında yaratılan bu kapalılık, sonradan Yeşilçam sinemasında da ortaya çıkar. Uzun yıllar hep aynı sinema setinde çekilmiş gibi, halkın yaşadıklarından bağımsız ilişkiler, dramlar sergilenir. Sinema dünyasındaki koşulsuzlukların da neden olduğu bu tekbiçimli filmler, izleyicisi tarafından kabul görür ve sevilir. İzleyici, beyaz perdede hep aynı yüzleri, ilişkileri, tekbiçimli köy ve kent görüntülerini, ev içi ve dışı temsillerini arar. Radyo ya da sinemada olsun, “hiçbir dramatik çarpışmanın olmadığı boş bir mekân ve zamanın” resimli ya da sesli betimlemesi, dinleyicisi veya izleyicisi tarafından bir sorun gibi kavranmaz (292).

En ciddi sorunlar dile gelse de, radyonun genel olarak eğlenceli olması, konuşmacıyı dinleyicisinden ayıran boşluğu ilk zamanlarda görünmez kılar. Radyo başındaki kalabalık, kulak kabarttığı bu araçtan, yaşamını ve beklentilerini sahici şekilde telaffuz etmesini ya da kendisinininkine benzeyen yaşamları betimlemesini beklemez. Radyonun temel amacı ev içi eğlencedir. Bu nedenle “ideal sesle gerçek arasındaki uyumsuzluk” radyonun kabul görmesine engel olmaz. Benzer şekilde, radyo çalışanları için de yayınların eğlenceli olması, müzikli programlar veya radyo oyunları, daha ciddi söylemler, türlü öğütler için konuşmacı-

³ İdris Küçükömer de, zaman zaman bilinçli bir eylem saydığı ‘bilmezden gelmeyi’ Türkiye’deki idari yapıların temel davranışı gibi tarif eder.

lara yer açar; yersiz olsalar da, yayınlarda dillendirilen öneriler, öğütler bu yüzden dinleyicisine rahatsızlık vermez (245). Ciddiyet ve eğlenceyi birarada barındıran yayınların, yurttaşları hem bütünleşmeye hem de farklılaşmaya çağıran farklı işlevleri, yayın akışından da anlaşılabilir. Dinleyicisine yurttaşça görevlerini hatırlatan konuşmalarla, eğlenceli programlar peş peşe sıralanırlar. Gün içerisinde “müzik kutusu” olmakla “konuşma kutusu” olmak arasında şekil değiştiren radyo, halkın eğlence beklentisine cevap vermenin yanında, “hükümetin ağzı” olmak gibi bir ciddiyetin de taşıyıcısı olur. Özellikle radyo oyunları bu iki koşulun aynı programda harmanlandığı bir yayın kuşağı olur.

Radyonun bütünleştiren, biyosiyasal denilebilecek ufkunu en belirgin şekilde Selim Sırrı Tarcan ve Vedat Nedim Tör’ün eğitsel programları temsil eder. Galip Ataç’ın eğlenceli, güzel görünmeye, sözelimi cilt güzelliği gibi “önemsiz konular” üzerinde durduğu, cazibeli bireyler olmaya dönük tavsiyelerini içeren programlarsa kişisel gelişime yönelik yayınlar gibi anlaşılabilir. Selim Sırrı, dışarıdaki dünyanın bütünleştirici yönüne odaklanıp, izcilikten, askerî disiplinden, milli terbiyeden söz ederken, Galip Ataç, *Evin Saati* adlı programıyla haneden içeri girer ve özel konulara değinir; sözelimi aşk meselesini ele alır. Ataç’ın programlarında cemiyet ve fert, “kül ve cüz” arasındaki ayırım dile gelirken, Selim Sırrı, ferdî olanı ulusal bir ortaklığa dâhil etmeye çalışır. Ataç ferdî meseleler üzerine konuşup, bu ayırımları derinleştirmekten söz ederken, Selim Sırrı, her farklı bireyi bir kütle altında toplayan ortaklıkları vurgular. Ancak Ataç da, bireyi her zaman bir bütünlüğün (aile, erkek, kadın, genç gibi) içerisinde görme çabasıyla, biyosiyasetin ufku dışına hiçbir zaman çıkmaz. Onun önerileri de, kişisel mutluluk öğretilerinin ötesine geçerek, beden terbiyesiyle ilişkili bir etkinlik halini alır; bedenin milli bir değer, kaynak olarak disiplin altına alınmasıyla, bedene dair “sıradan konuları” tartışmak, bedeni daha güzel, cazibeli kılma çabası, aynı konuşma içerisinde bile yer değiştirebilir. Onun söyleminde, özellikle erkek bedenini milli ideallere bağlayan bir muhtevayla, bedeni “kadınsılaştıran” ve bedensel

ayırımların önem kazandığı bir başka söylem koşut olarak açığa çıkar (229).

Kayıtsızlık

Türkiye'nin kültür tarihine ait çok farklı başlıklar üzerine çalışan araştırmacılar, karşılaştıkları temel noksanlığın, arşivlerin, geçmiş kayıtların, vesikaların eksikliği olduğunu dile getirirler. Bu noksanlık karşısında araştırmacı, yukarıda tarih araştırmaları için örneklendiği gibi, türlü şekillerde kayıt boşluğunu telafi etmeye yönelir. Bu durum, araştırmacı için bir “olanak” şeklini de alabilir. Söz konusu boşluğu kendi yorumlarıyla, sezgileriyle doldurma şansı tanır ona. Türkiye’de kültür tarihine yönelik araştırmalarda tespit edilebilecek olan “öznellik” de buradan ileri gelir. Araştırmacı, incelediği nesne, konu, kurum ya da kişi karşısında, bazı vesikaları, kanıtları, tanıklıkları derleyen, tasnif eden bir kişi olmanın çok ötesine geçer; konu edindiği meseleyle ilgili sezgisel düşünme yollarına yönelmek, meselesini, bir kurmaca tarih yapıtı gibi, yazınsal yaklaşımlarla ele almak zorunda kalır. Bu şekilde kurgusal nitelikli, “aşırı yorum” içeren yapıtlar, kayıt noksanlığının farklı bir sonucu gibi ortaya çıkar. Aynı zamanda bir “fazlalığın” da nedeni olan arşiv noksanlığı, araştırma konusuyla ilgili “yorum fazlasına”, keyfi düşünmeye, kişisel bakış açısına kapı aralar (58, 70, 71).

Kültür tarihi çalışmalarında bir başka sorun da, sözlü vesikalara ya da anılarına başvurulmuş kişilerin tanıklıklarında ortaya çıkan “kişiselleştirme” eğilimidir; geçmiş, “kişisel belleklerin insafına” terk edilir. Yazılı kayıtların noksanlığında, kişilere hatırlama sorumluluğu yüklenir. Arşivlerin dışında, kalıcı vesikalar bulunmadığında kişisel bellek, etkin bir hatırlama yolu olur. Yazılı kayıt noksanlığı, “farklı bir tarih ve hakikat kaydını” da zorunlu kılar (59). Herhangi bir kültür tarihi araştırması için “geçmişsizlik, mirassızlık” gibi ortaya çıkan bir durum, kişisel anıların yardımıyla yeniden inşa edilme yoluna gidilir. Geçmişe ait, nedensel ve değişmeyen olaylar sırası yaratan kayıtlar noksan kaldığında açılan boşlukta, belleğin yardımıyla kurulan geçmiş,

kişisel özgeçmişlerle ve 'kanılarla' iç içe geçer: "Tarihi kişisel anılar etrafında anlatmak, dolayısıyla kişisel zamanla sınırlamak, tarihsel anlatının ilerleyen çizgiselliği yerine, anıların döngüsel zamanını koymak olarak anlaşılabilir" (60). Böyle inşa edildiğinde, araştırma başlığı, kişisel yorumlar, anılar arasında bir kurmaca şeklini alır, "çeşitli öznelliklere" yer açılmış olur.

"Batılı kavramsal çerçevelerle iş gören araştırmacının karşısına yokluktan, eksiklikten gelen bir imkânsızlık" gibi görülen, kendisini "bilimsel analize içi boş bir yokluk olarak sunan" araştırma alanı, araştırmacısı için bir esneklik ortamı da yaratabilir. En başta sorun gibi beliren bu durum, bir "zenginlik" olarak da anlaşılabilir. Kayıt altına alınmamış bir mazi, bu sayede başka yollardan dile gelir; herkesin kendince sahip çıkabileceği bir anlatıya dönüşebilir. Diğer yandan, arşivlerin dolu olduğu bir kültürel yapının tarihçesi için yorum olanağı daha azdır; vesikalar, araştırmacı adına bu tarihin kenar çizgilerini oluşturur (66). Kayıt bolluğu içerisindeki araştırmacıya düşen, elindekilerin tasnifine ve 'aslına uygun' bir şekilde yorumlanmasına mesai harcamaktır. Bu yapılaşmış, tasnif edilmiş arşiv, araştırmacıyı öznel, kişisel ya da keyfî yorumlardan uzaklaştırır. 'Gerçek tarih', hatırat sahiplerinin hatırladıklarını üstbelirleyen bağımsız bir nesnellik değeri kazanır.

Yazılı kaynaklarca desteklenmeyen araştırmalarda, zorunlu olarak anılarına başvurulanan kimseler, daha çok 'kendi tarihlerini' anlatırlar. Bu durumda tarih, "kişiselleştirilmiş deneyimlerden" bağımsız bir nesnellik kazanamaz olur. Radyo memurlarının aktardığı anılarda olduğu gibi, türlü koşulsuzluklar, "ilginçlikler", "komiklikler", iş arkadaşları arasındaki türlü "muziplikler", yaşanan ilkler, aksilikler dile gelir daha çok. Dolayısıyla kurumun geçmişi, kişilerin ilginç ve komik anıları etrafında anımsayabildikleri kadarıyla şekillenir. "Bu anılar tarihi çocuksulaştırır" (61); yani tarihin, 'oyuncu', 'ciddiyetten uzak' bir yorumu dile gelir.

Mazinin yükünden kurtulmak için kasten silinen ya da kayıtsızlıktan yok olan yazılı vesikaların noksanlığında, geçmişi anlama girişimlerinde sözlü kayıtlara başvuru zorunlu olur. "Arşivlerin yok edilmesi, belli bir tarihin yükünden kurtulma" imkânını

da yanında getirir (71). Ancak yazılı belgeleri yok etmek, çelişkili görünse de, “geçmişini korumak” gibi bir sonuca da varabilir. İnkâr edilen geçmişte “boşaltılan yerleri” telafi etmek için tek mecra sözel aktarım olur. Yazılı kayıtlar silindikçe geçmiş, şimdiden bağımsızlaşarak, uzak, “imgelemde sabitlenmiş” bir mazi parçası olmaya başlar. “Geçmiş temizlendikçe bugünden ayrılır” ve arşivlere yaslanan müspet bir tarihin yaratılması olanaksızlaşır. Arşiv noksanlığı, “başka kayıt olanaklarına” yer açar. Bu sayede, “boşluk” ve “yokluk temelinde anlatı oluşturmak” için elverişli bir alan açılmış olur (65).

RUHSAL VE BEDENSEL KEYFİLİKLERİ ÖNLEMEK

Adabımuaşeret

Adabımuaşeret öğretileri, ruh ve beden terbiyesine yönelik bir “davranış disiplini” olarak toplumsal hayatın “kaynaştırıcı öğelerinden birisi” sayılabilir (Meriç 2000: 15). Bu manzumeler yardımıyla, birey davranışlarını disiplin altına alırken, toplumla dayanışma içerisine de girmiş olur. Bu öğretiler, böyle bir dayanışmaya engel beşerî keyfiliklerin azaltılmasına yardımcı olurlar. Özellikle büyük kent hayatının yarattığı kalabalık ve karmaşa içerisinde, incelikli tavırlar geliştirmek, toplumsal nitelikte bir sıhhatin de gereği olur. Bir başka deyişle, rızaya dayalı bu öğretiler sayesinde, birey ve toplum bağdaşık bir bütünlük içerisine girerler.

“Bireylere ait enerji ve heyecanların dışavurumunu düzenleyen” adabımuaşeret sözcüğünün kökeninde *edeb* kavramı yer alır; “birlikte yaşama, insanlarla kaynaşıp güzel geçinme” gibi anlamlarıyla, bireyin topluma katılmak konusundaki beyanını barındırır. “Adab ve had sahibi” olan, kendisini denetlemeyi öğrenen, “kendi benliğine ve özel tercihlerine mesafeli durabilme yeteneği” kazanan kişi, “topluluğa uyum” yolunda niyetini, rızasını ortaya koyar.

Kapalı ilişkiler içerisinde yaşadığı varsayılan modern-öncesi toplumların davranış biçimleri ve yazısız töreleri, modern zamanlarda “medeni kalıplar” içerisine dökülür, yeniden biçimlenir. Medeni topluma ait kamu alanındaki egemenlik biçimi ve yaptırımların, özel alandaki yansımalarından birisi de adabı-muaşeret öğretileridir. Tanzimat dönemi yazarı Abdullah Cevdet için bu manzumeler görüldüğünden fazlasını ifade eder: “Cem’iyyetten dışarı atılmamak” için bu tür teşrifatlar çok önemlidir; adabı-muaşeret’in vaz’ettiği “büyük kanûnlara tâbi olmak” zorunludur (268). Kişinin “içtimai bir varlık” olmasının koşullarını yaratan bu kuralların geçerliliği, özel ve toplumsal alanı düzenleyen hükümler arasındaki geçişliliğin de ölçüsünü sunar.

Adabı-muaşeret kalıpları, özellikle kişisel davranışların kolaylıkla denetlenemeyeceği, ferdî keyfiliğin kuvvetle muhtemel olduğu zaman ve mekânlar için geçerlidir; matem zamanlarında acıyı gösterirken aşırıya kaçmamak, ölüme karşı ölçülü davranışlar sergilemek gibi. Hattâ Abdullah Cevdet, benzeri konularda önerilerini sıraladığı *Mükemmel ve Resimli Adab-ı Muaşeret Rehberi* adlı kitabında, ölen kişinin yakınlık derecesine göre, matem devam edebileceği süreyi de bir reçete gibi aktarır (330).

Geleneksel yaşamda kapalı ilişkiler içindeki fert, Tanzimat sonrasında görünür olmaya, dışarı çıkmaya başlar. Başkaları arasında yer değiştirdikçe, farklı topluluklara, kadınlı erkekli ortamlara karışır. Kalabalıklaşan şehirlerin yarattığı mahremiyet içerisinde, dağınık yerleşim yerleri arasında “hareket serbestisi” kazanır. Böyle koşullarda mümkün bir terbiyenin sınırlarının çizildiği adabı-muaşeret söylemleri, önceki zamana ait davranış kalıplarını bozmaya dönük zorunlu bir “deneyselliğin” yanında, farklı topluluklar içerisinde “icap eden davranışları” göstermeye dönük esneklik, uyumluluk gereğine de cevaben ortaya çıkar. Ev içi emek azaldıkça, çalışmak için dışarı çıkmak zorunda kalan, farklı toplulukları gün içerisinde kat eden kadın ve erkeklerin beklentileri bu değişimde önemli bir etken olur. Kamuya daha açık insanların yarattığı kalabalık içerisinde, özellikle de büyük kentlerde bu hareketliliğe uygun değişimler ortaya çıkar. Gezmek dolaşmak, evden çıkmak bir gereksinim olur. İstanbul’da

sokaklar genişletilir, mesire yerleri artar, kaldırımlar düzenlenir, boğaz gezintileri için türlü güzergâhlar yaratılır, gezip görmeye uygun pasajlar, parklar, vitrinler, “halkın temaşa ihtiyacını karşılayan” başka türden düzenlemeler ortaya çıkar. Hattâ bazı parklara yer açmak için, mezarlık alanları kullanılır (87).

Adabımuâşeret kitapları, “sosyal hayatta görülmeye başlanan yeni hareketlilik alanlarında”, değişen kent manzarası içerisinde, kendisine benzemeyenlerin arasına karışanlara, sözgelimi kadınları sokakta görmeye başlayan erkeklerle yol gösterici olurlar. Dışarı daha fazla çıkmaya başlayan kadınlar, her iki taraf için de farklı gerilimlere neden olurlar. Nevin Meriç, bu dönemlerde sokağa çıkmaya başlayan kadınların, erkekler nazarında “bacı” olmaktan çıkıp, “cinsel obje” halini aldıklarını belirler. Kadınları kollayan, gözeten bir tavrın yerine, onları dışlayan, “gördüğü yerde laf atan” erkekler, ona göre “toplumsal kaynaşmadaki” noksanlığı veya gerilimi sergilerler. Kadınlar da bu serbestliği yer yer ‘kötüye kullanırlar’. Sözgelimi kıyafetlerdeki serbestleşme çok geçmeden dekolte giyime doğru evrilir; “sair alafrangalıklarımız gibi” suiistimale yönelir. Geçici bir özgürleşme havası, âdeta bir tür keyfiliğe evrilir. İstanbul’da dönemin manzarasını izleyen Lady Montagu’nün kadınların serbestliğine, rahatlığına ilişkin tespitleri de bu varsayıma destek verir: “Türk kadınları dünyanın en özgür insanları. Her türlü sorumluluktan uzak yaşıyorlar. Bütün vakitleri misafirliğe gitmek, hamama gitmekle geçiyor.” Kadınlar gibi çocuklarla da “değişen münasebetler” ortaya çıkar. Modernliğin gereği olarak, ‘küçük adam olarak çocuktan’, ayrı bir varlık olarak çocuğa geçiş tecrübe edilir (148, 150, 192).

İnsanlar, hayvanlar ve nesneler arasındaki doğru mesafelerin belirlendiği adabımuâşeret öğretilerinin esasını oluşturan nezaketli tavırlar, fertleri birbirleriyle ‘doğru mesafe’de tutmaya, karşısındakine ait sınırı görüp, kabul etmeye dönük yaptırımlar içerir. Bu tür incelikler, karşıdakinin yaşına, cinsiyetine ve sınıfına göre şekil değiştirebilmeli, toplum içerisinde ve kişilerarası düzeyi de karıştırmayacak, gözetecek uyumlulukta ve esneklikte olmalıdır. Sözgelimi Ahmet Midhat, uşaklara karşı “tevâzua dahi lüzûm olmadığını” dile getirir (251).

Meriç, kadınların dışarı çıkmasıyla, hayvanların, özellikle de kedi ve köpeklerin kapatılması, sokaktan eve alınması arasında ilginç bir koşutluk bulur (129). Benzer bir kapatılma, deliler için de geçerlidir. Onlar da sokaktan, daha görünmez alanlara doğru taşınırlar. Bazı varlıklar özel alandan kamu alanına taşınarak yeni haklara kavuşurken (kadın ya da çocuklar gibi), bazıları da mevcut özgürlük alanlarından uzaklaştırılırlar (deliler ya da hayvanlar gibi). Görünürlük biçimlerine, kimin içeride, kimin dışarıda, gözlerden uzak tutulacağına dair kararların, düzenlemelerin, hak dağıtımının yapıldığı daha genel uygulamaların bir parçası olarak adabımuâşeret söylemleri, kişiler ile nesneler ve hattâ hayvanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesine dair yordamlar içerir; çocukların, delilerin, hayvanların ortalıkta görünmemesinin gerekliliği ya da deliler ve hayvanlarla temasın, işin uzmanlarına terk edilmesi gibi.

Varlıklar arasındaki ilişkilerin ve sınırların yeniden tanzimi sırasında, modernliğin gereği olarak, kadınlar dışarı çıkarlarken, çocuklar, hayvanlar ve deliler içeri kapatılırlar. Kamusal ve özel, içerisi ve dışarısı arasındaki bu gibi yer değiştirme ve yeniden yerleştirmelerin belirlenmesinde adabımuâşeret öğretileri önemli bir başvuru kaynağı olur. Kalabalık ailelerde yaşlıların kendi hallerine terk edilmeleri, çatkapı, ansızın gelen konukların dışarıda bırakılmaları, evin belli günlerde ve izin alındıktan sonra kabullere açılması gibi olgular, insanlar arası ilişkilerin yeniden tanzimine ait örneklerdir.

Dönemin adabımuâşeret kitaplarında her yazarı meşgul eden davet etme ve edilme konusu, içeridekileri dışarıdakilerden ayırmaya yönelik yordamlar içerir. Örneğin Abdullah Cevdet için, dışarıdan geleni koşulsuzca buyur etmeye dönük konukseverlik olumsuz bir gelenektir; bir tür “fazilet-i bedeviye” sayılır (237). Konukseverliğin olduğu yerde kişiyle cemiyeti ayırmak zorlaşır. “Çatkapı” ve “vakitli vakitsiz girilen” evlerde bu sınırlar görünmez olur; bireysel ve toplumsal varlıklar birbirlerine karışırlar.

İnsanlarla nesneler arasındaki münasebetler de yeniden düzenlenirler; elle değil de, çatal kaşıkla ve ayrı kaplardan yenilmesi gibi. Dışarıda topluca yenen yemeklerde hesabın ayrı ayrı öden-

mesi, kadınların da hesap ödeyen bir taraf olması bu ayırmanın başka görünümleridir. Eve gelen konukların, oturma odasında da ağırılanmaları, evlerde salonun ortadan kalkmaya başlaması kültürel tavırlardaki değişimlerin belirtileridir.

Sencer Ayata, Türkiye’de salon kullanımındaki değişimler üzerinden çok boyutlu kültürel değişimlerin okunabileceğini ortaya koyar. Hem “gösterişli tüketimin” uzamı olan hem de dışarıdan gelenin ağırlandığı salonlar her zaman derli toplu olmalarıyla, davetsiz gelen misafirin ağırılanabileceği mekânlardır. Dışarıdan gelen kimse, salonda tutularak içeridekilere karışmamış olur: “Rahatın, samimiyetin ve yakınlığın öncelikli olduğu iç eve çekilen aile, konutun üçte birlik bölümünü oluşturan salonu günlük yaşamının dışında tutarak aynı evin içerisinde bir başka dünya, neredeyse bir yabancı dünya kurmaktadır” (1988: 8). Salon, ev halkına kapalıdır; çoğunlukla kilitli tutulur. Ayata, modern ev yaşamının şekillenmesiyle, salonların da gündelik kullanım alanlarına dönüştüğünü dile getirir. Davetsiz geleme-yecek olan konuklar da, tümü gündelik ve özel, içeridekilerin kullanımına ayrılmış olan evin salona en benzeyen odasında ağırılanırlar. Misafirlerin ağırılanması kimi zaman dışarıda gerçekleşmeye başlar. Dışarıda bir yerde davet verilir, ev kadınları başka mekânlarda buluşmaya başlarlar. Ev sadece içeridekilerin kullanımına açıldıkça, konuk kavramı da yok olmaya başlar.

Adabımuâşeret öğretilerinin Tanzimat yıllarında değer kazanması, Batı’yla karşılaşan ve kendisindeki “geriliği” fark eden dönemin insanına “özgüven” ve “vakar” kazandırma kaygısıyla da ilişkili görülebilir. Batılı yaşam ve düşünce biçimleri birer norm gibi kabul edildiğinde, ortaya çıkan bireysel ve toplumsal özgüven boşluğunun bilincinde olan dönemin yazarları, adabımuâşeretin vaz’ettiği teşrifatları ayırt etmeden denemeyi önerirler. Dönemin edebiyatında da sıkça işlenen, “monden”, züppe, dünyevi gösteriş peşindeki kahramanlar, bu deneyleri hayata geçiren tiplerdir. Özellikle Abdullah Cevdet, Tanzimat yıllarında tüm Batılı teşrifatları uygulama çabasıyla tanınır. Osmanlı, Batı’nın ufkunda olmasa da, İstanbul’da Pera, Galata, Beyoğlu gibi semtler, bu kültürel deneylerin yapıldığı ortamlar olurlar. Erken Cumhuriyet

yıllarındaysa Ankara'da Ulus, Çankaya ve Yenışehir'de, özellikle Cumhuriyet balolarıyla bu deneyler başka boyutlar edinir. Erken Cumhuriyet yıllarında bu yönde arayışlar için, başka bir bölümde ayrıntılı olarak değerdendirilen Yakup Kadri'nin *Ankara* romanı etkileyici, açıklayıcı bir sunum ortaya koyar.

Tanzimat döneminde adabımuâşeret öğretilerini yaymak isteyen yazarlar, içtimai ya da beşerî dünyada "karşılığı olmayan" önerilerde bulunurlar. Sözelimi Ahmet Midhat, yemek odalarında baküs heykelinin bulunmasının uyurın olduğunu, ancak Venüs heykelinin hoş görülemeyeceğı yönünde bir uyarıda bulunur. Bu gibi yersiz, uyumsuz, anakronik öğretiler siyasal ve toplumsal haritadaki boşluklara ve aşırılıklara işaret ederler; genel durumun "grotesk" yansımaları, belirtileri olurlar. Bu gibi teşrifatları öneren yazarlar, geçersiz bir serbestlikle, yersiz yere kapatılma vurgusunu aynı anda taşıyan söylemler ortaya koyarlar. Ekrem Işın, modern yaşamın gereğı ölçüler, dünyevi kurallar olarak bu öğretilerin, Ahmet Midhat'ın yapıtları özelinde, okurlarındaki karşılığının "aşırı serbest yaşam taraftarlığı" olduğunu ortaya koyar:

Ahmet Mithad'ın "*savoir vivre cosmopolite*" olarak nitelendirdiğı bu evrensel âdâb-ı muâşeret, gündelik hayatın dinamiklerini hesaba katmayan bir soyutlamanın ürünüdür ve insanımıza cazip gelen özgürlük ideali de ilkesiz bir serbestlik anlayışı şeklinde algılanmıştır. (1987: 33)

Tanzimat'ın, siyasetin yanında toplumsal hayatı da tanzim etme girişimi içerisinde adabımuâşeret, birbirinden çok farklı kültürel dünyalardan ayrılarak, kent karmaşası içerisinde biraraya gelen insanlar arasında uyum, dayanışma yaratmaya yönelik bir öğretinin temeli gibi anlaşılabilir. Diğer yandan, kalabalıkların dar coğrafyalarda yan yana gelmelerinin yarattığı "yeni hareketlilik alanlarının" neden olabileceğı 'sürtüşmelere', ihlâllere yönelik bir medeniyet söylemi gibi de tarif edilebilir. Ancak Tanzimat dönemine ait diğer deneyler gibi, "toplumun kendi dinamiklerine yaslanmayan" "sathi" söylemler olmaktan kurtulamaz.

Norbert Elias, adabımuaşeret gibi, “bireysel davranışlarda incelme” arayışlarını ve medeniyet kalıplarını bireysel yaşamlar üzerinde egemen kılma çabasını, “işbölümüne dayalı yeni bir toplumsal yapıyla” ilişkili sayar (2000: 126). Oysa Osmanlı’nın son dönemlerinde, Ahmet Midhat, Abdullah Cevdet gibi yazarlar tarafından ilk kez adı konulan adabımuaşeret öğretileri, toplumsal ve siyasal bir boşlukta ortaya çıkarlar: “Adâbı-ı muâşeret davranışlarının toplumsal karşılıkları yoktur”. Bu gibi öğretilere kulak verenler, mesnetsiz bir teşrifatı, “dönemin toplumsal yapısında yer almayan bir keyfîliği” deneyimlerken bulurlar kendilerini. (Meriç 2000: 21)

Oysa Elias’ın işaret ettiği gibi, “centilmence” ya da “hanımefendice davranmak”, bireysel bir vasıf, seçim olmanın ötesinde, toplumsal yapıya ve dayanışmaya ait bir işaret değeri de kazanır. Bir tür bireysel disiplin ya da kişisel gelişim öğretisi olan adabımuaşeret, sanayi toplumuna ait “medeni etik”in parçasıdır; kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların “nezih topluluk” adına yeniden tahkim edilmesine, kamusal alanda “akılcı”, özel alanda “duygusal” davranabilen bireylerin yaratılmasına yardımcı olur. Bu gibi ‘medeniyet kodları’, “özel tahayyüllerin”, kamusal alana taşınmadan dile gelmesini olanaklı kılar (Elias 2000).

Adabımuaşeret gibi kişisel gelişime ve değişime yönelik dizgeler, Osmanlı’da klasik egemenlik çatısının zayıfladığı bir dönemde ortaya çıkarlar. Bu öğretilere uygun davrananlar, adeta bir tür sosyal bozunmanın, dekadan çözülmenin etkisiyle incelikli davranışlar göstermeye başlarlar (Parla 2008). Üstelik bu yargıyı, adabımuaşeret kitaplarının yazarları da dillendirirler. Örneğin Ahmet Mithad, hem bu tür teşrifatları dile getiren kitaplar yazar hem de *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanında olduğu gibi, görgü kurallarını hayata geçiren tiplerle gülünçleştirir. Bu çelişkinin nedeni, bireylerin bu tür teşrifatları yanlış uygulamalarından çok, öğretileri harfiyen gerçekleştirse de, toplumsal zeminin bu davranışlara uygun olmaması, bağlamın münasebetsiz olmasıdır. Bireyin davranışlarını inceltip, kendini uyumlu kılacağı bir toplum yapısı ortada yoktur.

Beden Terbiyesi

Erken Cumhuriyet yıllarında siyasi kadrolar tarafından birçok farklı vesileyle telaffuz edilen, “yeni adamı yaratmak” yolunda “beden terbiyesi” önemli bir yönetsel işlev olur. Yeni adam, bedensel olarak zinde olduğunda, zihinsel olarak da özgüven kazanabilecek bir donanıma kavuşmuş olur. Sporcunun rekabetçi olması değil de “ahlâklı” olması, onun diğerleriyle uyumu arayan, yarışmacı olmayan bir fert olmasının da koşuludur. Sporun yarışmaya dönük tarafını değil de, bedeni zinde ve “faydalı işler” için, özellikle de olası bir seferberliğe hazır tutmaya yönelik bu terbiye, topluluk içerisinde yarışmak ve kendini ayırmak için değil, diğerleriyle bir bütünlük içerisinde davranabilmeye yöneliktir (Akın 2004: 47). Çünkü yarışmak, rekabet halinde olmak, bireyin kendisini toplumun geri kalanından ayırması, belli konularda daha üstün olduğunu ilân etmesi anlamını taşır. Oysa bütünleşmiş bir toplum olmanın yolu, herkesin zinde ama diğerleriyle uyum içerisinde hareket etmesiyle olanaklıdır. Kazananların ve kaybedenlerin olduğu sporlar bu yüzden beden terbiyesi programına uygun değildir.

Döneme ait beden terbiyesi uygulamalarında, özellikle futbol oynanması ve izlenmesi yurttaşlar için uygun görülmez. Futbolun “toplumsal düzeni bozan”, “bireysel dayanışmaya uymayan” bir spor türü olduğu kanısı hâkimdir. Yurttaş ahlâkına müspet bir faydası olmayan futbol gibi, amaçsız sporlar değil de, bütünsel olarak beden terbiyesine faydalı etkinliklerde bulunmak önem taşır. Ayrıca herhangi bir spor türünün, edilgen bir seyirci gibi temaşa edilmesi değil, etkin bir şekilde oynanması ve diğer yurttaşlarla etkileşime aracı olması beklenir. Diğer alanlarda olduğu gibi sporda da, yurttaşların bireysel eylemlerinin, toplumsal bütünlüğü sağlamaya dönük “biyosiyasal uygulamalarla uyumlu” olması beklentisi hâkimdir (213).

Ancak çok geçmeden, ellili yıllarla birlikte, ülkede futboldan başka etkin spor dalının kalmadığı merkeze rapor edilir (213). Yurttaşlar, beden terbiyesinin diğerleriyle uyum içerisinde kalmaya yönelik, yarışmaktan uzak ideallerini bir kenara bırakarak,

futbol oyuncusu ve daha çok da seyircisi olmaya karar vermiş görünürler. “Sadece oturan”, hareketsiz Osmanlı insanından farklı olarak, zindeliğiyle ayırt edilmesi beklenen yeni adam, çok geçmeden tekrar oturmaya, oturarak izlemeye başlar. Ellili yıllarla birlikte, izleyicisi olmayan sporların devlet desteği kayboldukça, “dejenere edici” futbol da gün geçtikçe daha çok öne çıkar.

Cumhuriyetin ilk dönemine ait bu spor siyaseti, yarışmalar ve rekabet yoluyla yurttaşların ferdî ayrılıklarını ifade etmelerine engel olmayı amaçlar. Bu nedenle, böyle bir siyaset, Foucault’nun sözlüğü içerisinde dile getirirsek, kişisel gelişime dönük “anatomo-politik” yönelimleri içerisinde barındırmaz; daha çok yurttaşları benzer ve birbirleriyle uyumlu kılmaya dönük biyosiyasal bir özelliği vardır. Bu işlevi, nüfusu bütünleştirmeye dönük bir “sosyal kontrol” aracı gibi tanımlamak olasıdır. Biyosiyasetin hedefi, her tür uygulamada, “uysal ve üretken bedenler yetiştirilmesiyle ilgilidir” (42). Bireylerin yatkınlıklarını geliştirmek, onların farklılıklarını işlemek yerine, “yaygın ve birörnek bir beden terbiyesi”, büyük bir nüfusu sınıfsal, etnik, cinsiyet ayırımı gözetmeden bu siyasetin nesnesi yapar. Kadınlar, askerî talimleri de kapsayan beden terbiyesi uygulamalarını erkekler gibi yerine getirirler. “Beden terbiyesi mükellefleri”, sadece sağlık sorunları nedeniyle ayrı tutulurlar. Bunun dışında herkesin yükümlü olduğu ve belli zaman aralıklarıyla tekrarladıkları idman ve talimler vardır. Yeni teşekkül eden bir ulus-devlet yapısının da gereği olarak, yurttaşları, farklı yatkınlık ve yeteneklerine göre sınıflandırmaya ya da şekillendirmeye yönelik yönetsel uygulamalara rastlanamaz. Sosyal denetimin bir aracı olan sporun sadece biyosiyasal muhtevası hayata geçirilir. Kurumlar, “tekil bireyin bedenini” değil de, “insanların bedenlerini kolektif bir yapı olarak ele alır ve nüfusun bütününe odaklanır” (37).

Nüfusa ilişkin sorunların “akılcı yollardan” idare edilmesi anlamını taşıyan biyosiyasetin erken Cumhuriyet dönemi kadrolarının en azından fikren sahip olduğu, 1927 yılında sunulan CHP parti programındaki, “nüfus politikası fırkamızın en mühim faaliyet sahası olacaktır” ifadesinden anlaşılabilir (93). Osmanlı idaresi altında tebaanın toprakla olan ilişkilerini düzenleyen ve

temel işlevi vergi toplamak olan bir egemenlik türü, nüfusa ilişkin sorunları, “sağlık, hijyen, doğum oranı, ırk, yaşam kalitesi gibi problemlerin” yönetilmesine odaklanan bir başka egemenlik biçimiyle, en azından kuramsal olarak yer değiştirir. Kültür tarihçisi Yiğit Akın’a göre, bu yöndeki çabalar, kalabalıkların sorunlarını anlayan ve çözümler üreten bir “hegemonya”ya dönüşmemiş olsa da, ilgili kadrolarda modern siyasal egemenliğin, hayatı nüfus düzeyinde yönetmeye ilişkin bir alan olduğuyla ilgili temel bir farkındalık oluşur. Ancak bu siyasetin nesnesi olan halk, modern Avrupa’dakilerden farklıdır. Erken Cumhuriyet yıllarında, kentlerde toplanan bir kalabalığın yarattığı ve üretim ilişkilerine ait sorunlara ilişkin akılcı yöntemlerin geliştirildiği modern biyosiyasetin nesnesi henüz yaratılmamıştır. Yani, adabımuâşeret gibi beden terbiyesinin de göndergesi olmaya uygun yurttaşlar ortada yoktur.

Sporun, biyosiyasete ait uygulama alanlarından birisi olarak önem kazandığı dönem boyunca asıl hedef, kitlelerin “hıfzıssıhhasını temin etmek” ve özellikle de askerî bir seferberliğe hazır, Mustafa Kemal’in deyişiyle, henüz “biraz zayıf, biraz hasta, biraz cılız” bulduğu milletin içerisinde “gülbüz ve yavuz evlatlar” yetiştirebilmektir (98). Özellikle genç yurttaşlar, her tür emaneti sırtlayacakları bir ülkenin “beşerî sermayesini” oluştururlar. İdris Küçükömer’e göre, Mustafa Kemal’in bu şekilde, zihin ve beden olarak yeniden inşa edilecek bir gençliği kendi emanetini taşımaya aday görmesi, Osmanlı’nın mirası ‘hareketsiz bir halka’ yeniden şekil verilebileceğine dair bir güvensizlikten ileri gelir. Emanetini, belli vazifeleri sırtlamayı becerebilecek zinde gençlere bırakır: “Neden devrimlerin korunması gençliğe bırakılmıştı? Halk nerede idi, köylü efendimiz nerede idi?” (2010: 103) Cumhuriyetin ağır emanetlerini taşıyacak olan gençler biyosiyasetin, sporun, beden terbiyesi girişimlerinin de yardımıyla yeniden form tuttukça, onların ortada görünmeyen bir halkın ve köylünün yerini dolduracağı varsayılır. Bürokratlar bu zindeliği nasıl yaratabileceklerini araştırırken, özellikle Bolşevik Rusya’nın ve Mussolini’nin gençliği harekete geçirme usullerini analiz ederler.

Dönemin teşkilatlarından Türk Gücü Cemiyeti'nin bildirisinde de ifadesini bulduğu şekliyle,

Türk ırkının çeşitli siyasi ve sosyal hadiseler sebebiyle 'kemi-yet ve keyfiyet' bakımından harap hale düştüğü" bir zamanda "ırkımızın takviyesini" gerçekleştirecek olan gençliğin zinde-liği bu boşluğu doldurmaya aday görünür. (Akın 2004: 97)

Bu amaçla, sadece "adaleleri geliştirmek" ya da "iptidai guru-rumuzu tatmin etmek" ya da "rekör kırmak" için değil, sıhhati, başkalarıyla uyumu öne çıkaran sporlar desteklenmelidir. İlgili bürolar, futboldaki gibi "top arkasında koşarak", "vücudun bir kısmını işleklige, diğer bir kısmını da atalet" teslim eden spor-lara değil, bütünsel olarak beden terbiyesini sağlayan etkinliklere odaklanırlar. Esasen sporun eğlenceli, zevkli olması da gerek-mez; hattâ talimlerde olduğu gibi belli seviyede bir eziyet şarttır. Kolay olan, "tevekkül sahibi bir Müslüman" ya da Osmanlı'nın "durgun ve uyuşuk" insanı gibi olmaktır. Bu mirası aşabilmek, türlü eziyetlere katlanabilmekle olanaklıdır. Topluma yönelik sorumluluklarla da ilgisi olan spor, sadece bedensel hareketleri icra edenin tasarrufuna terk edilemez, sosyal bir göreve dönüşür. Bireyin, sporun da yardımıyla kendi sağlığını koruması, milleti için bir görev, "içtimai bir zaruret" sayılmalıdır (108). Bunun yanında ferdin "vücuduna yaptığı fenalık" gene sadece kendisini ilgilendirmez. Beşerî varlıklar, toplumsal bünyenin işlevsel yapısı içerisinde, kendi ayırımlarını ve dolayısıyla keyfîliğini üretemeye-cek olan parçalar gibi tasavvur edilirler; tüm eylemleriyle diğer bir parçayı bütünler ve tamamlarlar.

Sporun, basitçe eğlence ya da ferdî bir telaffuz aracı olmaktan uzak tutulması, onu 'toplum mühendisliği'nin de parçası yapar. Kişinin bedeni, sağlığı ve eğlencesiyle ilişkili olması beklenen bir etkinlik, toplumsal bir sorumlulukla, görevlerle bağlantılı olur; toplumsal yapıyı inşa eden bir edim olur. Bu amaçla biyosiyase-tin nesnesi olan bireyin, yarışmacı, rekabet eden tarafı değil de, toplum içerisinde verim üreten, uysal tarafı geliştirilmeli, işlen-melidir. Bu siyaset, büyük bir makine eğretilmesi olarak anlaşı-lan sosyal bünye kapsamında, uyumlu, diğerleriyle dayanışma ve

işbölümü içerisinde varolabilen, bedensel yetilerini de bu yönde geliştiren, kendisini diğerinden ayırmayan insan tekini yaratmanın yollarına odaklanır. Böyle bir bünyeye dâhil olan yurttaş, spor karşılaşmalarının ne edilgen bir seyircisi ne de diğerlerini geride bırakmayı hesaplayan katılımcısı olur. Ulusça yapılan, kimsenin bir diğerini alt etmeye çalışmadığı toplu idmanların dışına çıkmamış olur. Böylesi mental ve bedensel donanımına sahip gençlerin, özellikle ulusal bayramlarda sergiledikleri fiziksel dayanıklılık gösterileri, birinin bir diğerini tamamladığı ve destek olduğu insan kuleleri, jimnastik gösterileri bu idmanın gösterişli temsilleridir.

Zinde gençlerin kurduğu bu insan kuleleri, ilk olarak askerî okul öğrencileri tarafından sergilenir ve sonrasında tüm diğer okullarda uygulanırlar (147). Birçoğu askerî talimlerden farksız bir hazırlıkla yürütülen bu gibi idmanlar, savaşın ve seferberliğin hedefinin sadece askerler olmadığı, tüm nüfusun topluca savaşan unsurlar sayıldığı modern kavrayışın açık bir sunumudur. Nasıl ki biyosiyaset ve benlik teknolojileri, toplumun tümünü iktidarın aynı anda nesnesi ve öznesi kılıyorsa, savaş ve seferberlik halleri de tüm yurttaşların ilgi alanına dâhil olur. Egemenliğin çerçevesi ne kadar genişlerse, savaşın nüfuz alanı ve muhatapları da o nispette artar; savaşmak erkeklerin işi olmaktan çıkarak, cinsiyet ve yaştan bağımsızlaşır. Uyruk değil de yurttaş olmakla, böyle bir toplu savaşı göze alma sorumluluğu bağdaşık eylemler olurlar.

Modern savaşların daha zor, daha karmaşık yordamlarla yürütülüyor olması, tüm toplumu muhtemel bir savaşın nesnesi yapar. Bu yüzden, özellikle gençlere, “ölme ve öldürme mantığının önceden verilmesi” yolunda beden terbiyesi programları birer ön hazırlık olur. “Gençliği sporla silâhlandırmak” ve “ordunun işini kolaylaştırmak için silahşörlük, binicilik, denizcilik gibi sporların teşvik edilmesi” bu hazırlığın işaretleridir (142, 153). Bu mantığın devamı olarak, spor dallarıyla askerî etkinlikler arasında analogiler kurulur: Gülle atmak bomba atmaya, engelli koşullar siperler üzerinden atlamaya, binicilik ve bisiklet sürmek bir cepheden diğerine koşuşturmaya, eskrim süngü savaşlarına benzetilir (155). İzcilik de bu gibi yatkınlıkların yerleşmesine doğrudan

yardımcı bir hazırlık sayılır. Hattâ izciler askerî sıradüzenin bir parçasıymış gibi, başkomutan aynı zamanda başızci de sayılır. Ülkeye izciliği getiren Enver Paşa ilk başızci olarak adlandırılır. Sadece basit bir askerî mantığın değil, komandolar gibi her koşulda kendisini idame edebilecek yeterlilikte bir asker adayını yetiştirmeye yardımcı olan izcilikte, muhtemel bir seferberliğe hazırlık amaçlı fiziksel terbiye, uyumlu bir takım olmanın yolları, beraber çalışmanın erdemleri öğretilir.

Erken Cumhuriyet idaresine ait beden terbiyesi girişimlerinde, savaş ve endüstriyel üretimin biçimsel benzerliğini kullanarak, sadece savaşıma hazır kişiler değil, etkin üretim koşullarında verimli olabilecek yurttaş türünü yaratma çabası da önemli bir meşguliyet olur. Özellikle Taylorist üretim koşullarının tam bir bedensel koordinasyonla tanımlanması, dönemin bürokratlarının ilgisini çeker. Makineler ve diğer işçilerle uyum içerisinde çalışabilecek ve uysalca yaptığı işe kendisini adayabilecek insan modeli arayışına sahip söz konusu girişim, bir çeşit “emek jimnastiği” sayılabilir. Özellikle Selim Sırrı’nın yerinde etüt ettiği ve “vücudun uyumlu ve verimli bir makine gibi işlemesine” yardımcı olacağını düşündüğü İsveç jimnastiği, rekabeti teşvik etmeyen yönüyle böyle bir beden terbiyesi için uygun bir müfredat sunar (174, 177).

Yiğit Akın, erken Cumhuriyet yıllarına ait beden terbiyesine yönelik tüm girişimlerin temelinde dar bir bürokrat kadrosu tarafından gerçekleştirilen, birçoğu üzerinde fazla düşünülmemiş ve çoğu yerde düşsel unsurlar içeren bir siyaset, neredeyse öykünmecî bir biyosiyaset arayışının izlerini bulur. Böyle bir disiplinin parçası olduğu Batılı yönetim sanatı ülkeye birçok başka maddî ya da kültürel unsur gibi sathi şekillerde taşınır. Bu hususta bir hegemonya, toplumsal rıza veya sosyal dayanaklar mevcut olmadıysa, söz konusu uygulamalar, bürokratların ısrarlarına, özverilerine dayanarak belli bir süre zorlandıktan sonra ortadan kaybolurlar. Ellili yıllardan başlayarak, futbolu seyirci düzeyinde temaşa etmekten fazlasını yapmak istemeyen bir kitlenin keyfi belirleyici olur.

KIRAÇ BİR ARAZİYİ DOLDURMAK: ANKARA

Ankara, eski fotoğraflarda, çoğunlukla boş ve kıraç bir arazi gibi görünür. Kentin, cumhuriyet sonrasında kısa zamanda insan ve bina kalabalığıyla doldurulmuş olması, bu resimleri daha da çarpıcı kılar. Bu resimlerde, başkent olmadan önce Ankara’da yerel bir hayat yokmuş gibi bir boşluk ve ıssızlık sergilenir. *Ankara* romanında Yakup Kadri de bu resimlerdekine benzer boşlukları betimler; başkent in kısa zamanda devlet daireleri ve bürokratların yaşam alanları için hızlıca ve yukarıdan inme şekillerde doldurulan bir yer gibi ortaya çıktığını dile getirir. Romanda, Ankara’nın o zamanlar görünen ve görünmeyen boşluklarını, ıssızlığını doldurabilecek “ruh hamlesi”nin cumhuriyetin ilânından on yıl kadar sonra gerçekleşeceği yönünde bir öngörü vardır.

Yakup Kadri, sadece Ankara’nın değil, Anadolu’nun diğer boş yerlerinin de zamanla Cumhuriyetin ruhsal atılımına uygun şekilde doldurulacağını düşünür, düşler. Ankara, Anadolu’nun geri kalanından farksız “yalınlığı, süssüzlüğü ve tevazusuyla”, yeni bir başkentî yoktan var etmek, önceden sınırları belli olmayan bir ulusu yaratmak, düşlemek için de uygun bir boşluk sunar.¹ Ankara’nın, Sibel Bozdoğan’ın ifadesiyle, “önemsiz bir

¹ Le Corbusier, Mustafa Kemal’le mimari anlayışları konusunda ters düşmüş olmalarını bir talihsizlik sayar. Böyle olmasaydı, dönemin yoktan varedilen Ankara’sını kendisinin inşa edeceğini düşünür. (Bozdoğan 2008: 83)

geçmişinin olması”, üzerinde türlü tasarımların yapılabileceği bir boş kâğıt yüzeyi, “*tabula rasa* olarak algılanması” bu kenti modern deneylerin, “fantezilerin” yerleştirilebileceği uygun bir yer yapar (2008: 277).

Yakup Kadri, Ankara’da yaratılacak ulusal kültürün ve onunla bağdaşık kent peyzajının, özellikle Cumhuriyetin ilk zamanlarında yüzeysel bir çaba halini aldığını anlatır. Ama umutsuz değildir; zamanla “yapaylıklardan” uzaklaşarak herkesi kucaklayacak bir cumhuriyetin ortaya çıkacağını düşler: “Anadolu’nun insan eli değmemiş bir noktası kalmamıştı. Uzaklar yakınlaşmış; çoraklar yeşillenmiş” (1996: 230). Onun bu ütopyasında merkez ve çevre ayırımızsızca biraraya gelir, “birbirlerinden saklanmazlar”; köylüler kentin nezih sakinleriyle karşılaştıklarında “kendilerinden utanmazlar”. Büyük boşluklar taşıyan Anadolu coğrafyası da bu kaynaşmadan payını alır; Ankara’dan başlayarak bütün ulus, ayrıcalıksız bir terkip oluşturur.

Yakup Kadri, Ankara’nın ulusal bir ruhun yansıması olmaktan uzak, o zamanlarda bile gelişigüzel doldurulmuş manzarasından sıyrılarak, zamanla ütopyalardaki gibi oranlı ve uyumlu şekilde inşa edileceğine inanır. Metni kaleme aldığı otuzlu yıllara yakın bir zamanda bu değişimin ortaya çıkacağını düşünen Yakup Kadri, erken Cumhuriyet yıllarının neden olduğu hızlı kültürel değişimlere ve bunun sonucu toplumsal unutkanlığa da güvenir. Öyle ki cumhuriyetin ilânının hemen ertesinde ortaya çıkan tarihsel boşluk içerisinde padişahlar, gerçek tarihsel kişilikler olmaktan uzaklaşarak, çoktan birer masal kahramanı olmuştur bile. Beklediği değişimin, Cumhuriyetin onuncu yıl kutlamalarıyla beraber geleceğini düşünür:

Bütün vücutlar birbirlerine o kadar yapışmış ki, bütün soluklar birbirine o kadar karışmış ki, her fert ruhça olduğu gibi bedence de bütün şahsi duygulardan sıyrılmış ve on bin kişi bir adam, bir adam on bin kişi olmuş. (235)

Kaynaşmış, dayanışma içerisinde yan yana gelmiş insanların yarattığı “koreografi”, “eskiden sessiz ve ıssız bir ülkenin” yeni ruh halini temsil eder. Ankara da bu değişimin aynası olacaktır.

Cumhuriyetin ilk birkaç yılındaki “kakafonik, kaba ve mânâsız kargaşalığın, kaos halinde bir şehrin azap ve ıstırabını saçan” başkent, cumhuriyetin ısıltısıyla yeniden biçimlenecektir.

Yakup Kadri, Henri Bergson’a ilgisini yansıtan bir üslupla, “milli hamlenin yarattığı taze havayla”, Anadolu’nun yeni ve “diri bir ruhla” dolacağını düşler (Ülken 1994). Özellikle Ankara’nın manzarasını dolduran, sadece yapılar, yollar, kalkınmanın işareti fabrikalar ve anıtsal binalar değil, bu ruhun tezahürleri olan ulusal bütünlük havasıdır. İssizlik manzarasını dolduran daha çok, “umumi menfaatlerin” sorumluluğuna sahip insanların, ulus olmak için biraraya gelme kararlılığıdır. Döneme hâkim “tamah” ve “bencillik”, ulusal devrimin hâlâ yaşayan hamlesiyle yok edildiğinde, beklenen uyumla dolu manzara da sarih bir şekilde açığa çıkacaktır. Bu değişimle birlikte, romanda betimlenen onuncu yıl kutlamalarının da yansıttığı gibi, “bir akış ve oluş seli” görünür olur. Bu “oluş muhiti”, Ankara’nın boşluklarını, özünde gösterişe dayanan anıtsal yapılarından daha çok doldurur, ıssızlığını yok eder. Yeni bir ruhla donanan ulusal varlık içerisinde “içtimai atmosferin ruhlaştığı, toprağın doğurucu bir karın gibi her gün yeni bir şey vücuda gelir” (1996: 178). Boş arazileri dolduran, yapılar değil, daha çok “içtimai bir ruh” olur. Ankara’yı, erken Cumhuriyet yıllarındaki gibi “yapma bir manzara” olmaksızın kurtaracak olan da bu ruhun açılımlarıdır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara Palas’taki baloları içeriden bir katılımcı gibi anlatan Yakup Kadri, bir yandan da dışarıdan bakana bu etkinliğin nasıl görüldüğünü betimler. Bu balolar, dışarıdakiler için olduğu kadar, içeridekiler için de “boş” ve “yapay” bir eğlence gibidir. Dışarıdan bakana içeridekiler kendinden geçerek eğlenen bir kalabalık gibi görünse de, vals salonunu dolduranlar aslında ne yapacaklarını, nasıl eğleneceklerini bilemeyen bir topluluktur; duvar diplerinde beklerler daha çok.² Salonun orta yerinde kimsenin dolduramayacağı genişlikte bir boşluk vardır. Dansa kalkanlar, “bütün bu boş salonu tuhaf

² Mina Urgan, bu balolarda Mustafa Kemal’in, “isteksiz Türk kadınlarını” ısrarla dansa kaldırdığını yazar. (2003)

bir çalımla geçmek” zorunda kalırlar. “Nasıl oturup kalkacağını, nasıl gezineceğini, nasıl dans edeceğini, ellerini, başını nasıl idare edeceğini” bilemeyen bir topluluk doldurur salonu (105). “Duvar diplerinde büzülüp oturan” adamlar ve kadınların katıldığı vals alanı çoğunlukla boş kalır. Dans etmeye cesaret edenlerse, “kurulu kuklalar” gibi davranırlar. Bu salonlarda, bir eğlenceden çok, Avrupai bakışlara verilmiş garbiyatçı pozlar vardır. Yakup Kadri bu davranışlarda, “içi boş” ve “simgesel” tutumlardan öteye geçemeyen “aşırı” bir Batıcılık ve modernlik bulur.

Vals salonunda olduğu gibi, dönemin Ankara’sında da türlü boşluklar ve aşırılıklar göze çarpar. Romanın kahramanlarından Selma Hanım, Ankara’nın insansız, ıssız caddelerinde dolaşmaktan zamanla sıkılır ve tedirgin olmaya başlar. O zamanlar için alışılmamış ölçüde geniş bu caddelerin fazlaca aydınlatılmış olmaları, ortamdaki boşluk duyusunu daha da artırır. Bu amaçsız gezintilerinden birisinde, “gündüz gibi aydınlık, çöl gibi tenha” bu caddelerin neden olduğu sıkıntıyı dile getirir:

Büyük caddenin ikiyüzelli voltluk ampulleri sabaha kadar hiç kimsenin yolunu aydınlatmamak için yakılır. (...) Bu ıssızlığın bu kadar aydınlığa ne ihtiyacı var. Gerçekten de yeknesak, bu boş ve geniş yol karanlık olsa daha kolaylıkla yürünecek ve daha az yorucu olacaktı. Bu, yüreğe baygınlık veren bir fuzuli aydınlıktı. (141)

Benzer şekilde, Cumhuriyet seçkinleri için inşa edilen Yenışehir muhitinde de bu ıssızlık fark edilir. Burası, çocukların mahalle aralarında oyunlar oynamadığı, sokaklarında hayvanların gezinmediği terk edilmiş bir yer gibidir. Yakup Kadri, Yenışehir sakinleriyle ilgili merakını dile getirir: “Nerelerde görüşürler, eğlenirler, oynasirlar, sevişirler, hiç belli değil” (155). Bu muhitteki yaşamı “yavan”, “beyhude”, “sahte”, “uydurma”, “yapmacıklı” gibi sıfatlarla niteler. Onlar, belli bir meşguliyetleri olmayan, “gayri hakiki” ve “sembolik şahsiyetler”dir; bu nedenle de “aşırılıklara meyyal” yaşamlar sürerler; yaşamlarındaki boşlukları türlü “aşırılıklar”la doldururlar. Yenışehir sakinlerinin temel meşguliyeti, Cumhuriyetle ilgili bir gösterişi, özellikle de Avrupa’ya

yönelik bir duruşu, pozu sergilemektir. Bu amaçla, aralıksız Avrupai eğlence biçimleri ve yaşam tarzı arayışları içerisine girerler. Dönemin hamleli aydınlarını temsil eden Neşet Sabit, “giyinip kuşanan”, dans salonlarında “boy gösteren”, özellikle de sokaklarda modern bir Türkiye resmi çizen, rahat davranışlara sahip bu muhitin sakinlerini “havada yaşayan”, “cemiyet harici ve cemiyete rağmen yaşayan müfrit ferdiyetçilersiniz” diyerek suçlar (130). Onların uygulamaya çalıştıkları, bir devrimi sürdürmek değil, kendi içinde bağınaz, hamlesini yitirmiş, “muayyen bir çeşit hayatın kalıplanışı”dır. Neşet Sabit, tekrar Bergsoncu bir söylemin içerisinden, “inkılabı hayatın dış şekillerini değiştirmek” şeklinde icra eden Ankara seçkinlerini suçlar: “Bu balo, bu otel, sizin Yenişehir evleriniz, bunlar hep birer hayat kalıbıdır” (129).

Yakup Kadri, dönemin Ankarası’nın her yerinde göze çarpan, görünen ya da görünmeyen boşlukları tarif etmek için yerbilimsel göndermeler de kullanır; boş ve kıraç arazilerden, dağınık bitki örtüsünden, çorak topraklardan söz eder: “Epeyce geniş ve boş bir sahayı geçtiler. (...) Göz ilk baştan itibaren bu toprak dalgalarını takip etmekten yorulur. (...) Ankara, taş ve toprak yığınlarından yapılmış bir kabataslak ehramı andırıyordu” (72). Boş arsalarıyla verimsiz bu kent, insanların olduğu kadar, hayvan ve bitkilerin de yaşamasına uygun bir yer değildir. Romanda betimlenen sokak hayvanları bakımsız ve çelimsizdir; toprak çoraktır, kıraçtır. Yerli halk perişan görünür, medeniyetten uzaktır. Ankara’nın boş arsalarında yüzeysel ve yapay bir yaşam şekillenirken, halkın doldurduğu diğer tarafında yoksulluk ve çaresizlik hâkimdir.

Ankara’nın, bu yerlilerinden kaynaklanan yabancılığı, etnik gerçekliğinin yanında, doğal bir başkalığı da vardır. Yakup Kadri, doğanın bu halini “pitoresk” olarak adlandırır. Pitoresk, peyzaj halini almamış doğa ve insan manzaralarının genel tanımıdır. Kentin geçmişi ve doğasıyla dolu yerler, “vahşi”, “tuhaf”, “pitoresk” iken, yeni kurulan kent, boş ve ıssızdır. Bu nedenle İstanbul’dan atanan Cumhuriyet kadrosu, buraya hemen alışmaz: “Burada âdeta muallakta duruyorum. Harici eşyayla sizin ruhunuz arasında bir münasebet teessüs etmiyor. Bu Anadolu

peyzajlarının dili yok. İstanbul'un her yanı konuşur" (87). Bu yeni toprak parçasında Anadolu'nun "realitesini" göremeyen zabıtlar, bürokratlar, onlar gelmeden Ankara diye bir yer yokmuş gibi düşünür ve davranırlar.

Yakup Kadri, Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara'nın yapay ve "muntazam olmayan peyzajının" zamanla kusursuz olacağını düşler. Yenışehir Mahallesi ve Cumhuriyet balolarının temsil ettiği yapaylık ve aşırılıklardan uzak, Cumhuriyetin "ruhsal hamle"siyle uyumlu bir başka başkente özlemini dillendirir. "Eskiden, baştan başa boş ve ıssız duran bir saha" olan Ankara'nın yakın geleceğini düşler: "Mahalleleri birer anfiteatr gibi inşa edildiği için, öndeki bina arkadakinin manzarasını kesmiyor, herkes kendi evinin penceresinden ufku seyredebiliyor" (189).

Ama bu beklentiler boşa çıkar; Ankara'nın boş arsalarını, kentin o eski resimlerinde göze çarpan boşlukları, 60'lı yıllardan başlayarak gecekondular ve Yenışehir sakinlerine benzemeyen başkaları doldurmaya başlar. Ankara'daki bu büyük boşlukları, gecekondular sakinlerinin yanında, aynı dönemde onaylanan kat mülkiyeti kanunuyla beraber müteahhitler de "kapatırlar" (Karpap 2003). Devletin imar siyasetiyle bağlantısız bir yapılanmanın ortaya çıktığı bu zamanlarda, "halkın sessizliği", "kakafonik bir gürültüye" dönüşür. Cumhuriyetin ilk yıllarında "toplum mühendisliği" çabalarını yansıtan mimarlık siyaseti değişerek, vasıfsız kişilerin ve müteahhitlerin etkin olduğu daha "keyfî bir yerleşime" kapı açılır. Kısa süre içerisinde, anıtsal yapılarla gecekondular, düzensiz ve çarpık yapılaşma ürünleri iç içe geçerler. Başboş ve keyfî bir yapılaşmanın sonucu binalarla, anıtsal yapıların ağır havası aynı kent içerisinde biraraya gelirler (Bozdoğan 2008). Kısacası zamanında balo salonlarının dışında bekleyen kalabalıklar, içeri girer ve kentin gerçek sahipleri olurlar. Yakup Kadri'nin geleceğe dönük beklentisini tashih eder gibi, anıtsal yapılar değil, gecekondular, birbirlerinin manzaralarını kesmeden Ankara yamaçlarına sıralanırlar.

SONUÇ: İŞARETİ ANLAMINA BAĞLAMAK

Buraya kadar, boşluk, aşırılık ve keyfilik görüngüleri üzerine düşünmeye çalıştık; bu kavramların, ayrı ayrı anlamları yanında, birbirleriyle olan bağlantılarını da değerlendirdik. Bu sırada, toplumbilim, siyaset, felsefe, estetik, ruhbilim ve kültür tarihine ilişkin bazı başlıklar üzerinden bu kavramların kurucu önemini anlamaya çalıştık. Bu kadar farklı bilgi alanları içerisinde bu kavramların yer tutabilmesi, bilgikuramsal (epistemolojik) değil de varlıkbilimsel (ontolojik) değerde olmalarından ileri gelir. Boşluk, aşırılık ya da keyfilik görüngüleri, belli bilgi, anlam ya da eylem alanları inşa edilmeden önceki bir yapılaşmamışlığa taşır bizleri. Bilgi, anlam, işaret ya da simgeleri olanaklı kılan ilksel bir farklılaşmanın gösterenleri olan bu kavramlar içerisinde, bir bilgi nesnesinin tutarlı bir şekilde açıklanamayacağı bir düzeye varırız. Bu sırada, işaretler ve onlara bağlanmış anlamlar arasını dolduran varlıkbilimsel farkların kaynağını fark ederiz.

Keyfilik, boşluk ve aşırılık görüngülerine karşıt gibi tanımladığımız yapı, yapısallık, yapılaşma, mantık, hukuk, yasa gibi kavramlar arasındaki ilişkiler, Ferdinand de Saussure'ün sınırlarını çizdiği dilbilime göndermelerle anlam kazanır. Saussure, yapı ve keyfilik arasında kurucu bir ilişki bulur ve yapısal olanı, keyfiliğin bir değişkesi, kipi gibi tanımlar. Bir işareti anlamına

bağlayan dilsel edim, doğası gereği “keyfi”dir. Gösteren ve gösterilen, işaret ve anlamı arasındaki uzlaşım sal bağ doğal sayılmalıdır. Saussure’ün, kendi yapıtında da hakkını veremediği bu kökten varsayıma göre, işaretler belli bir zaman ve yerde anlamlara değerler; ancak sonrasında dil içi farkların sonucunda tekrar ayrışır lar. İşaret, sonradan bu anlamın ilksel hatırasını taşır. Ama bu hatıraya fazla tutunmak, anlamı işareti içerisinde zorla muhafaza etmeye çalışmak, bu çalışmada dile geldiği gibi, simgesel aşırılıklara neden olur.

Diğer yandan, işaret ve anlamı arasındaki bağ koptuğunda, keyfilik olgusu ortaya çıkar. Örneğin toplum ve birey arasındaki etkileşim yok olduğunda, her iki kavramın da içeriği boşalır. Nominal bir varlık halini alan toplum ve birey, işaret edildiği yerde ve zamanda mevcut olmaktan çıkar; toplum, bireyler üzerinde bir yapı, düzen ya da güç olmaktan uzaklaşır, keyfileşir. Böyle bir toplum, törel ya da vicdani bir yaptırımın kaynağı olamaz. Toplum ya da herhangi bir toplulukla bağları kaybolan ve başıboş kalan, töresi olmayan kişiler, gelişigüzel, keyfî davranışlar sergilerler. Bu davranışlar, bireyler arası kayıtsızlık görünümünü alabileceği gibi, keyfi şiddet eylemlerinde, toplumsal linçlerde olduğu gibi, türlü aşırılıklar şeklinde de ortaya çıkabilirler.

İşaretler ve anlamlar arasında doğru bağlar kurulduğunda, ‘tutarlı’ bir yapı ortaya çıkar. Olası keyfiliklerin ve dolayısıyla boşluk ve aşırılık görüngülerinin bastırıldığı böyle bir düzen içerisinde devlet, toplum, birey, adalet, yasalar, haklar, sorumluluklar boş kavramlar olmaktan çıkarlar. Toplumsal, siyasal, kültürel ya da estetik yapılar, işaret ve anlamların boşluğa düşmesine ya da aşırılık sergilemesine, kendi ilksel kaynaklarıyla buluşmasına engel olurlar. Bu engelleme, görünür ya da saklı şiddet biçimleriyle olanaklı olur. Devlet, birey, sivil toplum, yasa, karar, karizma, vicdan gibi kavramlar bu şiddetin olası kaynakları gibi tanımlanabilirler. Yani belli bir failin iradesiyle şiddet uygulanmadıkça, işaretler ve anlamlar arasındaki sözleşmeyi, yapısal belirlenimi kararlı kılmak, sabitlemek olanaksızdır. Bu sözleşme, inanç, karar, yasa, vicdan, bağlantı, iletişim, bağdaşıklık gibi adlarla da çağrılabilir. Sivil, örtük ya da daha görünür şiddet

yoluyla, yapı tutarlılık kazanır; toplumsal, bireysel haklar, sorumluluklar ve çıkarlar güvenceye alınır. Diğer yandan boşluk, aşırılık ve keyfiliğin hüküm sürdüğü bir yaşam alanında, şiddet denetimsiz ve sahipsiz kalır.

Herhangi bir işareti belli bir anlama bağlamanın ve yapısal bir bağlantı yaratmanın sayısız yolu vardır. Varlıkbilimsel farklar nedeniyle ayrı düşmüş olan işaret ve anlamı, gösteren ve gösterileni, bir gösterge içerisinde sabitlemek, keyfi olmayan bir yapı inşa etmeye dönük kökensel bir eylemdir. İşaret olası bir anlama, gevşek ya da sıkı bir şekilde bağlandığında, tekrar ayrılmaları işlevsel ve dünyevi bir güç veya metafizik tarafından engellenir. Yapıdan neşet eden bir güçtür bu. Örneğin toplum ve bireyin birarada olmasına, birbirlerinden feyz almalarına imkân veren böyle bir yapılaşmadır. Bireyi toplumdaki, toplumu da bireyden ayırmaya, tekrar bir keyfiliğe içerisinde yerleştirmeye dönük güçlere karşı yerleştirilmiş modern nitelikli biyosiyasal uygulamalar ve benlik teknolojileri bu türden bir şiddet ve güç alanı yaratırlar. Toplumsal bütünlüğe ve kişisel gelişime dönük tertibatlar, ontolojik farkı, ilksel nitelikteki keyfiliği dengelerler. Foucault, bu uygulamaların özellikle Batılı toplumlar için işler durumda olduğunu ortaya koyar. Söz konusu tertibatı işletmek, biraz da kapitalizmin yarattığı sermaye birikimiyle olanaklı olur. Deleuze ve Guattari gibi söylenirse, keyfileşmeye dönük doğal bir güce karşı, insani bir karşı şiddet üretebilmek için türlü “savaş makineleri” yaratmak zorunludur. Her tür yapının altındaki “şizofreniye”, varlığın “moleküler” muhitine karşı böyle “molar” yapılar inşa etmek zorunludur.

Çalışma içerisinde, toplumsal, siyasal, kültürel, felsefi veya estetik alanlara ait bazı alt başlıklar içerisinde, işaretler ve anlamları bağlantılı kılmaya dönük türlü girişimler örneklandı. Keyfiliğe, boşluk ve aşırılık görüngüleri, varlıkbilimsel nitelikte olduğundan, bu örneklerin çok farklı disiplinlerden, coğrafyalardan, zaman parçalarından olması mümkün oldu. Bu üç temel ve ilksel görüngü üzerinde yaratılan farklı yapılaşma biçimleri üzerinde durduk. İşaretleri anlamlara, belli bir dil parçasını bir nesneye bağlayarak yaratılan yapısal ilişki, toplum, siyaset, kül-

tür ya da estetikle ilgili ilksel eylemi tarif eder. Boşluk, aşırılık ve keyfilik kavramlarıyla inşa edilen bir görüngübilim içerisinde, toplumsal, siyasal ya da kültürel nesneler, kavramlar veya olguların nasıl türlü şekiller alıp, muhtevalar edindiğine bakmak olanaklıdır. Bu görüngübilimin malzemeleri kavram ya da olguların kaynağı olan ve özünde keyfî bir yapıyı güvenceye alan bir şiddet, güç, çıkar ya da arzunun varlığı halinde, işaret ve anlamı arasındaki kurucu değerdeki varlıkbilimsel fark unutulur.

Bu çalışmadaki temel tezlerimizden birisi de, güncel ya da daha kuramsal düzeydeki siyasetin, temelde işaretleri anlamlara keyfî şekillerde bağlanması yoluyla şekillendiği yönündedir. Siyasal bağlılık, temelde belli işaretler ve anlamlar arasındaki bağlantıya tercüme edilebilir. Bu keyfî bağlantının yüzeye çıkması, önemli bir görüngü olarak ele aldığımız “istisna” olgusuna neden olur. Siyasal yapı ile siyasetin nesnesi arasındaki uyumsuzluk ya da bir işareti bir anlama bağlama “kararına” ait bu keyfiliğin açığa çıkması, istisnai bir hâl yaratır. Bu gibi durumları daha ayrıntılı tanımlayabilmek için başvurduğumuz, Thomas Hobbes, Max Weber, Carl Schmitt, Giorgio Agamben gibi kuramcılara göre bu karar, egemen ya da karizmatik bir varlığı gereksinir. İşareti anlamına bağlama kararı en başta dayanaksız, keyfî bir edim gibi ortaya çıkar. Çünkü egemen, bu karara ait dayanakların yok olduğu bir zaman ve yer parçası içerisinde, siyasal ve hukuksal nitelikte bir boşlukla yüzleşir. Meşruluğunu, mantığını ve yasasını kendi varlığından alan böyle bir egemenlik, despotça, totaliter siyasal aşırılıklara da kapı açabilir. Schmitt’e göre, özellikle modern liberal siyaset, bu keyfiliği yüzeye çıkarmaya açık bir “kırılma” sergiler.

Schmitt, istisna durumlarını ya da siyasal boşlukları, aldığı kararlarla doldurabilecek bir varlığın ortaya çıkmasına engel olan modern siyasetin, liberal siyasetle totaliter işleyişler arasında bir salınım ortaya koyduğunun dile getirir. İstisnai durumları, olağüstü hâl koşullarını kavrayamayan bir siyasal yapı, güç geçiremediği bir keyfilik zemini üzerinde beklenmedik dönüşümlere de açık olur. Siyasal kararlara ilişkin bu kökensel keyfilik, sonradan bürokrasi, yönetsel yapılar ya da kurumlarca konsolide

edildiğinde, güvenceye alındığında, yapısal bir görünüm sunar. Bu şekilde, karar alan varlık, yönetsel uygulamalar içerisinde kaybolur, siyasal egemenlik görünmezleşir. Ya da Weberce dile getirilirse, egemen varlığın sahip olduğu karizma sıradanlaşır ve bürokratik bir yapıya dönüşür. Bürokrasi, parlamento, kurumlar, yönetsel yordamlar, hukuk gibi siyasal ve idari araçlar, bu keyfiliği yönetmeye değil, yok etmeye yararlar. Oysa gerçek siyaset, başvurduğumuz tüm kuramcılar için, ilksel bir keyfiliği, boşluğu ve aşırılığı gerçek siyasal kararlar yardımıyla şekillendirmeye yetkinliğiyle ayırt edilir. Gerçek siyaset, kendisini temellendiren ilksel kaynağını unutmadan, gizlemeden, kökensel keyfiliği, istisnayı veya olağanüstü koşulları siyasetin çıkış yeri gibi kavrayabilmeli ve böyle zamanlarda kararlar almaya hazırlıklı olmalıdır. Dolayısıyla gerçek siyaset, yasaların, kurumsal veya yönetsel yapıların başa çıkamadıkları ve bu nedenle meşru olmaktan uzak düştükleri bir keyfiliği ve anlamsızlığı yönetebilme kararlılığını ortaya koyabilmelidir.

Siyasete egemen olan varlık, yasaların geçersizleştiği, farklı vicdani kaynakların ses vermediği, varlıkbilimsel farkların, ilksel keyfiliğin Yasa'sından, dayanaklarını kendisi yaratan kararlarla geri dönebilmelidir. Siyaset bu anlamda keyfilik, şekilsizlik ve serbestlik içerisinden, kararlar yardımıyla yeni yaşam olanakları ve özgürlük biçimleri yaratmakla ilişkili görülebilir. Karar, bu özgürlük olanağını, istisna koşullarında, nesnesi ve anlamı olmayan bir işareti bir anlama bağlayarak yaratır. Belli bir işareti olası bir anlama bağlayarak, özgürlüğün ifadesiz kalmasını engelleyen karar, çelişkili görünse de, bir tür zorunluluk veya bağlılığın, özgürlük gibi tecrübe edilmesine neden olur. İlksel farkların biçim verdiği yaşam alanlarına sınırlar çekmenin sonucu olan özgürlük, keyfilik ve serbestliğin bastırılması gibi de anlaşılabilir bu durumda; serbestçe varolanın ve dolayısıyla boşluklara ve aşırılıklara açık bir varoluşun, türlü kararlarla kuşatılmasıdır. Toplumsal ya da siyasal özgürlük, böyle kararlar ertesinde sınırları çizilmiş bir yaşamın içerisinde olanaklı olur. Oysa keyfiliğin hüküm sürdüğü toplumsal ya da siyasal alanda, özgürlükten çok bir serbestlik hâli ortaya çıkar.

Çok farklı kaynaklara sahip olabilen bu kararların sonucunda, herhangi bir işaret, herhangi bir anlama çok farklı biçimlerde bağlanabilir. Bu bağlantının sonucunda, bir dil birimi, gösterge, simge ya da kavram ortaya çıkar. İşareti bu şekilde anlamına bağlayan, bir arzu ilişkisi olabileceği gibi, bir sorumluluk duygusu, vicdani bir muhasebe, gündelik bir çıkar hattâ nedensiz ve bu yüzden tümüyle keyfî bir dürtü de olabilir. Örneğin bir bireyi topluma bağlayan etken, kolektif, vicdani bir motif olabileceği gibi, kişisel çıkara da dayalı olabilir. Bu bağlantıları güdüleyen etkenleri çalışma içerisinde çok farklı şekillerde adlandırmayı denedik; işbölümü, yoğunluk, kaynaşma, meslekî sorumluluk, vicdan, yasa, yaptırım, şiddet, sözleşme, tampon kurum, karar, karizma, egemenlik, bürokrasi, patronaj, sivil toplum, kişisel gelişim, biyosiyaset, yönetsel uygulamalar, bağdaşık ortam, beden politikaları, beden terbiyesi, adabımuâşeret gibi. Tüm bu kavram ya da olgular, rıza yoluyla veya şiddet dolayımıyla, bir işareti bir anlama bağlayan ara eylemleri tanımlarlar. Bu bağlantı gerçekleştiğinde, yapılaşmış bir toplum, siyaset, kültür ve ona bağlı bireyler, failer, aktörler ortaya çıkarlar. Dolayısıyla özünde az ya da çok şiddet taşıyan bu ara kavram, olgu, yaptırım ve eylemler, tutarlı özne ve nesne konumlarının yaratılmasını sağlarlar. Toplum ya da siyasetin öznesi, nesnesini bu bağlantı üzerinden denetler; bu yapısal bağın kökensel keyfiliğini ifşa etmemesine, türlü kayıtsızlık veya şiddet biçimleri altında kaybolmamasına ihtimam gösterir. Keyfîlik ve varlıkbilimsel fark, rızaya dayalı ya da şiddet yoluyla bastırıldığında, ortaya çıkan toplumsal ve siyasal yapı, türlü kurumlara, uygulamalara, manzumelere tercüme edilir. Böyle bir yapı, toplum, siyaset ve kültür üzerinde inşa edilen ve kendi doğasına, mantığına sahip bir metafizik yaratır. Toplum, siyaset ve kültür bu metafizik içerisinde bir süre sonra kendi bütünlüklü anlamından uzaklaşır; nesnesizleşir.

İşaretler ve anlamlar arasındaki keyfî münasebetler, sadece bir dil işlevi değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve kültürel sonuçları olan eylemler gibi anlaşılmalıdır. İşaret ve taşıdığı anlam arasındaki ilksel ve keyfî farkı görmezden gelmek, işaretin temas ettiği anlamın değişmeden kaldığını tahayyül etmek bel-

li bir yapının temel varsayımı olur. İşaret ve anlamı arasındaki uygunluk kuşku götürmez olduğunda, işaret, bir tür despotik, kuşatıcı simgeye dönüşür. Bu simgeler, bir tür aşırılık gibi tecrübe edilirler. Örneğin, çalışma içerisinde de dile getirildiği gibi, Tanzimat ve erken Cumhuriyet yıllarına ait modernlik vurgusu böyle bir aşırılık niteliği taşır. Sözelimi Cumhuriyet baloları böyle bir aşırılığın simgesi olur. Yakup Kadri *Ankara* romanında, bu baloların, balo salonu dışında bekleyenler için ne kadar boş ve yüzeysel olduğunu dile getirir. Yani bir işaret olarak ‘cumhuriyet balosu’, bir taraf için ne kadar sahici ise, diğer taraf için o kadar yüzeysel, gösterişçi olabilir. Failin durduğu, baktığı yere göre işaret, dolu ya da boş olabilir. Hattâ Yakup Kadri, baloya katılan kimileri için de Batı’ya dönük bu garbiyatçı gösterinin boş olduğunu aktarır.

Herhangi bir işaretin taşıdığı içerik boşaldığında ya da aşırı dolduğunda, yapılaşmış, kararlı bir anlamı göstermekten uzaklaşır. Sabri Ülgener’in Tanzimat ve erken Cumhuriyet düşüncesinde belirlediği gibi, kelime ve anlam arasındaki “muvazene”, karşılıklı denge bozulduğunda, “azgelişmiş düşünce” ortaya çıkar. Azgelişmiş zihniyet sahibi, bir bakıma, işaret ve anlamını ya birbirine çakıp simgesel aşırılığa neden olur ya da her ikisini serbestçe, keyfî şekilde biraraya getirip, mevcut göstergelerin, simgelerin ve kavramların altının boşalmasına neden olur.

Aşırılık, boşluk ve keyfîlik görüngüleri, sadece Doğulu toplum, siyaset veya kültürlerine ait sıfatlar gibi tanımlanamazlar. Özellikle Foucault’nun yapıtı üzerine düşündüğümüz bölümlerde dile getirdiğimiz gibi, Batı coğrafyasında bu görüngüler farklı dinamikler sonucunda ortaya çıkarlar. Batılı toplum, siyaset ve kültüründeki düzen, her yapıyı temellendiren ilksel farkların ve keyfîliğin görünmezleşmesine neden olur. Herhangi bir yapı, temel olarak, işaret ve anlamı birarada tutmaya odaklı bir güç alanı gibi tarif edilebilir. Çoğu zaman rızaya dayalı bir bastırma nedeniyle, böyle bir yapıyı temellendiren keyfîlik biçimi tasavvur edilemez olur. İşaret ve ona denk düşen anlamı, dengeli, ölçülü şekilde birarada tutma kararlılığı, bu ikisi arasını dolduran keyfîliği ve ilksel farkı görünmez kılar. Batılı, bu kökensel

dolduruşu saklayacak, mevcut yapıyı doğallaştıracak, eşyanın doğasına uygun kılacak araçlara, sermaye ve iktidar biçimlerine sahip görünür.

Toplumsal, siyasal ya da kültürel manzarada boşluk ya da aşırılıkların açığa çıkmasına neden olan, farklı türde yoksunluk biçimleridir; modern iktidar tekniklerinden, devlet aklından, sivil toplum yordamlarından, akılcı yönetsel uygulamalardan, kişisel gelişim öğretilerinden ve her şeyden önce ekonomik sermayeden yoksunluktur. İşareti anlamıyla uyum içerisinde tutmak, iktisadi ve kültürel sermaye birikiminin sonucu bir tür zenginliği gereksinir. Metin içerisinde bu yoksunluğun belirtileri gibi tarif ettiğimiz, uyumsuzluk, dengesizlik, başarısızlık, tuhaflık ve en önemlisi aşırı şiddet olguları, işaret ve anlamını biraraya getirememekten, keyfiliği zapt edememekten ileri gelir. Bu durumda işaret anlamına ya da anlam işaretine fazla gelir. Böyle bir toplum, siyaset veya kültür, Žižekçe söylenirse, sürekli “semptomlar”, belirtiler üretir. Boşluk, aşırılık ve keyfilik görüngülerinden uzak, semptomsuz bir gündelik yaşam ortaya çıkamaz.

Özetle buraya kadar, toplumsal, siyasal ve kültürel alanlarda ortaya çıkan boşluk, aşırılık ve keyfilik görüngülerini bir tür *pharmakon*, hem dert hem deva, hem sorun hem de çözüm olanakları gibi ortaya koymayı denedik. Dolayısıyla bu görüngülerin varlığı, yeni dertlerin olduğu kadar, yeni olanakların da belirtileri gibi anlaşılabilir. Herhangi bir alanda boşluk olmadığında, özgürleştiren, üretken, yenileşmeye açık ifade ve eylemlerin de olanakları azalır. Bu eylemler bir tür aşırılık biçimine dönüşüp, türlü dertler yaratabileceği gibi, siyaset, toplum ya da kültürün mevcut bir sorununa, ‘kanayan yarasına’, ‘incinmiş, sızlayan vicdanına’ da deva olabilir.

Boşluklar, yapılaşmış ve bütünlüklü görünenin ardını, sınırlarını işaretler. Özgürlük kadar, aşırılık ve şiddet biçimlerinin de inşa edilebileceği bu boşlukları dolduran devlet, toplum ya da kişiler yeni dertler kadar, yeni olanaklar, çözümler, devalar da yaratabilirler. Boşlukların nasıl doldurulduyuyla ilişkili olarak, iyi ya da kötü şekillerde değişen dünyamız, daha çekilmez ya da daha yaşanabilir bir yer halini alır.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- Agamben, Giorgio (2008). *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY.
- Ahıska, Meltem (2005). *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis.
- Akın, Yiğit (2004). *"Gürbüz ve Yavuz Evlatlar": Erken Cumhuriyette Beden Terbiyesi ve Spor*, İstanbul: İletişim.
- Anderson, Benedict (2004). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis.
- Arendt, Hannah (1972). *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (2009). *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.
- Aristoteles (2012), *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal.
- Atış, Naciye, "Parmenides Felsefesinde Varlığı Temellendirme", *Felsefe Dergisi*, sayı 7, ss. 107-120.
- Ayata, Sencer, "Kentsel orta sınıf ailelerde statü yarışması ve salon kullanımı", *Toplum ve Bilim*, Yaz 1988, Sayı 42, ss. 5-15.

- Aydın, Suavi (2010). *Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*, İstanbul: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Ayvazoglu, Beşir (1996). *Aşk Estetiği: İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine bir Deneme*, İstanbul: Ötüken.
- Baehr, Peter (2008). *Caesarism, Charisma and Fate*, New Jersey: Transaction Pub.
- Baker, Ulus (2010). *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, İstanbul: Birikim.
- Barthes, Roland (2006). *Metnin Hazzı: Yazı Üzerine Çeşitlemeler*, İstanbul: YKY.
- Başak, Suna, "Türk Sosyolojisinde Yapı Araştırmaları", *Bilgi*, Kış: 2005, sayı 32, ss. 33-63.
- Beauvoir, Simone de (1973). *The Second Sex*, çev. E. M. Parshley, New York: Vintage.
- Bener, Erhan (1978). *Bürokratlar*, İstanbul: Milliyet.
- Bloch, Marc (2007). *Feodal Toplum*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Doğu Batı.
- Bora, Tanıl (2008). *Türkiye'nin Linç Rejimi*, İstanbul: Birikim.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Kamuoyu Kimin Oyu*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit.
- Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice, Stanford Univ. Press.
- Bozdoğan, Sibel (2008). *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Bröckling, Ulrich (2008). *Disiplin: Askerî İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı.
- Butler, Judith (1999). *Gender Trouble*, New York: Routledge.
- Cheng, François (2006). *Boşluk ve Doluluk: Çin Resim Sanatının Analitiği*, çev. Kaya Özsezgin, Ankara: İmge.
- Çarkoğlu, Ali ve Adaman, Fikret (2005). *Toplumun Kamu Yönetimine, Kamu Hizmetlerine Reforma Bakışı*, İstanbul: Tesev yayınları.
- Deleuze G. ve Guattari F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, London and New York: University of Minnesota Press.
- Demirkol, Mehmet, *Milliyet*, 8 aralık 2009, "Kaos Futbolu"

- Derrida, Jacques (2003). *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam.
- Derrida, Jacques (1997). *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile (2006). *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem.
- Durkheim, Émile (2002). *Suicide: A Study on Sociology*, çev. George Simpson, Routledge: London and New York.
- Durkheim, Émile (2010). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost.
- Dursun, Çiler, "Türkiye'de Askerî Darbelerin Simgesel Ekonomisi", *Doğu Batı*, sayı.8, 1999.
- Eire, Carlos (1989). *War against Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, New York: Cambridge Univ. Press.
- Ekşi, Füsun (2012). *Kritik Bir Bakış Açısıyla Kişisel Gelişim Kitapları*, İstanbul: Kaknüs.
- Elias Norbert (2000). *Uygarlık Süreci: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim.
- Erhat, Azra (1999). *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi.
- Ersanlı, Büşra (2003). *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezi-nin Oluşumu (1929 - 1937)*, İstanbul: İletişim.
- Foucault, Michel (1991). *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière: 19. Yüzyılda bir Aile Cinayeti*, çev. Erdoğan Yıldırım, İstanbul: Ara.
- Foucault, Michel (1993). *Cinselliğin Tarihi 1*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa.
- Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey.
- Foucault, Michel (2005). *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar -3*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2007). *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar -4*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2008). *Toplumu Savunmak Gerek*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

- Foucault, Michel (2011). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar -2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Freud, Sigmund (2004). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.
- Giddens, Anthony (1994). *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı.
- Gill, Stephen (2003). *Power And Resistance in The New World Order*, New York: Palgrave McMillan.
- Gökalp, Ziya (1994). *Türkçülüğün Esasları*, der. M Ünlü, Y. Çotuksöken, İstanbul: İnkılap, 4. baskı.
- Gökalp, Ziya (2007). *Hars ve Medeniyet*, Ankara: Elips.
- Gökalp, Ziya (2008). *Seçme Eserler -1*, haz. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Gökçe, Birsen (2007). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, Ankara: Savaş.
- Habermas, Jürgen (1998). *İletişimsel Eylem Kuramı* (1. Cilt), çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı.
- Habermas, Jürgen (2012). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim.
- Heller, Agnes (1994) (Haz.). *Biopolitics: The Politics of the Body, Race and Nature*, Avebury: London.
- Heper, Metin (2010). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık, Ankara: Doğu Batı.
- Hobbes, Thomas (2011). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- İnalcık, Halil (2010). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1200-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: YKY.
- Işın, Ekrem, "Ahmet Mithad Efendi ve Gündelik Hayatın Pratik Bilgisi: Âdâb-ı Muâşeret", *Tarih ve Toplum*, Ağustos 1987, s. 33.
- Kadioğlu, Ayşe (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Demokratik Katılım Arayışları*, İstanbul: Metis.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1996). *Ankara*, İstanbul: İletişim.
- Karaytuğ, Nida (2008). "Boşluğun Heykele Etkileri Bağlamında İncelenerek bir Sanat Nesnesi Olarak Ele Alınması", *yayımlanmamış yüksek lisans tezi*, Mersin Üniv. Heykel Anasanat Dalı: Mersin.
- Karpat, Kemal (2003). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara: İmge.

- Kelsen, Hans (2000). "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği", *Devlet Kuramı* içinde (Der. Cemal Bali Akal), Ankara: Dost.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (1992). *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Ankara: Gece.
- Kıray, Mübeccel (1998). *Kentleşme Yazıları*, Ankara: Bağlam.
- Kıray, Mübeccel (1999). *Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme*, İstanbul: Bağlam.
- Kıray, Mübeccel (2000). *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasa-bası*. İstanbul: Bağlam.
- Kıvanç, Ümit (1997). "Sahibinden Devletin Kavram ve Kapsamı", *Birikim*, sayı: 93-94, s. 27-45.
- Kongar, Emre (1982). *Türk Toplum Bilimcileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Küçükömer, İdris (2009). *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Profil.
- Lacan, Jacques (1998). *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York: Norton.
- Le Bon, Gustave (1997). *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender, İstanbul: Hayat.
- Le Corbusier (2010). *Bir Mimarlığa Doğru*, çev. Serpil Merzi, İstanbul: YKY.
- Lemert, Charles (2011). *Durkheim'in Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Sosyal Şeyler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: İş Bankası.
- Lévi-Strauss, Claude (1966). *The Savage Mind*, çev. George Weidenfeld, Chicago: Chicago Univ. Press.
- Lindner, Rudi Paul (2000). *Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, Ankara: İmge.
- Lukács, Georg (1992). *Estetik II*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel.
- Machiavelli, Niccolò (2010). *Prens*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can.
- Maksudyan, Nazan (2007). *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1939)*, İstanbul: Metis.
- Mardin, Şerif (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.
- Meriç, Nevin (2000). *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi ve Âdâb-ı Muaşeret 1894-1927*, İstanbul: Kaknüs.

- Michelet, Jules (1998) *Rönesans*, çev. Kâzım Berker, MEB Klasikleri: Ankara.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2009). *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim.
- O'Neill, John (2007) "Disiplin Toplumu: Weber'den Foucault'ya", çev. Metin Yıldırım, *Doğu-Batı*.
- Öğdül, Rahmi, "Boşluk Korkusu", *Birgün Gazetesi*, 2 Şubat 2012.
- Parla, Jale (2008). *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim.
- Piaget, Jean (2005). *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost.
- Pohlenz, Max (1966). *Freedom in Greek Life and Thought: The History of an Ideal*, çev. C. Lofmark, Reide Pub.
- Praz, Mario (1981). *An Illustrated History of Interior Decoration*, New York: Thames & Hudson.
- Sabuktay, Ayşegül (2010). *Devletin Yasal Olmayan Faaliyetleri: Su-surluk Olayı'na Hukuk-Siyaset Kuramından Bakış*, İstanbul: Metis.
- Saussure, Ferdinand de (1983). *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye. çev. Roy Harris. Illinois: Open Court.
- Schmitt, Carl (2000). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.
- Schmitt, Carl (2006). *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.
- Şener, Nedim (2001). *Tepeden Turnağa Yolsuzluk*, İstanbul: Metis.
- Shils, Edward (1975). "Center and Periphery Essays in Macrosociology", University of Chicago Press, Chicago and London.
- Taburoğlu, Özgür (2008). *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, İstanbul: Metis.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2008), *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: YKY.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2010). *Beş Şehir*, İstanbul: Dergâh.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2001). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul: YKY.
- Tönnies, Ferdinand (2004). *Community and Society*, çev. John Samples, Michigan: Michigan State Univ. Press.

- Toplumsal Saydamlık Hareketi Derneği, *Sivil Toplum*, Yıl: 3 Sayı: 10 / Nisan - Haziran 2005.
- Tunçay, Mete (1999). *Türkiye’de Tek Parti İktidarının Kurulması 1923-1931*, İstanbul: Yurt.
- Ülgener, Sabri (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, İstanbul: Derin.
- Ülken, Hilmi Ziya (1994). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken.
- Urgan, Mina (2003). *Bir Dinozorun Anıları*, İstanbul: YKY.
- Weber, Max (1968). *On Charisma and Institution Building*, çev. S. N. Eisenstadt, London: Univ. Of Chicago Press.
- Weber, Max (2002). *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç.
- Weber, Max (2008). *Bürokrasi ve Otorite*, çev. Bahadır Akın, Ankara: Adres.
- Wittig, Monique (1992). *The Straight Mind: And Other Essays*, New York: Harvester Wheatsheaf.
- Shayegan, Daryush (2000). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, İstanbul: Metis.
- Yasa, İbrahim (1973) *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*, Ankara: Sevinç.
- Žižek, Slavoj (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Žižek, Slavoj (2004). *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, çev. Mehmet Öznur ve Sibel Erduman, İstanbul: Encore.
- Žižek, Slavoj (2005). *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan’a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

DİZİN

A

- Agamben, Giorgio 22, 23, 24, 27, 80, 86, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 144, 146, 283
- Ağaoğlu, Ahmet 138
- Ahıska, Meltem 244, 246, 247, 249, 250, 251, 253, 254
- Ahmet Midhat 207, 263, 266, 267
- Akın, Yiğit 268, 270, 271, 273
- anatomo-politika 82
- Ankara 28, 246, 247, 253, 254, 266, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 286
- anomie* 10, 49, 50, 51, 52
- antropolojik makine 119, 120, 121, 123
- araçsal devlet 125, 126
- ara sınıflar 128, 129, 130, 132, 222
- Aristoteles 18, 87, 163, 164, 165
- aşırı modernlik 247
- aşkın devlet 125, 127
- az gelişmiş zihniyet 237, 240, 242

B

- bağdaşık ortam 188, 190, 285
- Baker, Ulus 9, 15, 42, 44, 54, 105
- başarısızlık 50, 168, 176, 177, 249, 287
- Bataille, Georges 116
- Beauvoir, Simone de 192, 193, 196, 197, 199, 201
- beden terbiyesi 252, 268, 269, 270, 272, 273
- benlik teknolojileri 20, 117, 118, 120, 126, 272, 282
- biyosiyaset 20, 82, 83, 85, 118, 146, 272, 273, 285
- Bora, Tanıl 144, 145, 146, 147
- boşluk korkusu 160, 166, 167
- Bozdoğan, Sibel 253, 274, 279
- bürokrasi 21, 24, 28, 107, 108, 123, 132, 133, 134, 136, 150, 173, 224, 231, 283, 285
- Butler, Judith 20, 27, 192, 193, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 203

C-Ç

- cinsellik 76, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 203
cinsiyet 192, 193, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 269, 272
çıplak insan 118, 120
Çin resmi 160

D

- darbe 144
Deleuze, Gilles 55, 60, 194, 282
Demokritos 163, 164, 165
derin devlet 147
dişil yazı 202
doğa durumu 99
Dünya yaratan sanat 183
Durkheim, Émile 9, 10, 11, 14,
19, 20, 26, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 66, 89, 106, 184, 186
Dursun, Çiler 135, 136, 290

E

- Elias, Norbert 267, 290
erken Cumhuriyet 26, 27, 28,
131, 132, 138, 208, 226, 228,
232, 234, 249, 250, 252, 254,
269, 273, 275, 276, 286
esneklik 12, 104, 105, 122, 230,
241, 259, 262
ethos 67, 69, 70, 71, 73, 74, 138,
151

F

- fantezi 169, 170, 172, 215, 244,
245, 248, 250, 252, 253, 255
fazlalık 13, 177, 184, 247, 250,
252

- Foucault, Michel 9, 20, 22, 26,
35, 55, 56, 75, 76, 78, 79, 80,
81, 82, 84, 85, 86, 116, 117,
119, 120, 122, 125, 141, 142,
143, 198, 199, 200, 269, 282,
286
futbol 11, 268, 269

G

- garbiyatçı 244, 245, 247, 250,
252, 253, 277, 286
Gökalp, Ziya 10, 13, 20, 26, 35,
47, 85, 89, 90, 91, 93, 243,
248, 251
Gökçe, Birsen 14, 64, 65, 66

H

- Habermas, Jürgen 88, 115
Haussmann, Baron 51
Heper, Metin 125, 126, 127, 128,
130, 131, 132, 133, 134, 136
Hobbes, Thomas 23, 27, 80, 97,
98, 99, 100, 101, 102, 105,
116, 117, 283
hukuk 67, 80, 98, 99, 103, 109,
110, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 123, 128, 130, 134, 145,
280, 284

I-İ

- Irigaray, Luce 193, 197, 199, 202
İnalçık, Halil 27, 28, 128, 129, 142
intihar 40, 43, 49
istisna 22, 23, 24, 25, 101, 102,
103, 110, 111, 114, 115, 119,
132, 146, 148, 175, 214, 215,
283, 284

K

- Kadioğlu, Ayşe 137, 138, 250
Kafka, Franz 85, 86, 173, 174

kamu vicdanı 21, 52, 88, 89, 132, 153
 karar 18, 25, 58, 80, 100, 101, 102, 105, 109, 110, 111, 114, 115, 118, 120, 121, 122, 127, 142, 143, 169, 220, 269, 281, 283, 284, 285
 karizma 24, 25, 72, 106, 107, 133, 281, 284, 285
 kişisel gelişim 82, 83, 84, 85, 86, 120, 126, 267, 285, 287
 Kılıçbay, Mehmet Ali 243, 244
 Kıray, Mübeccel 13, 60, 61, 62, 63, 64, 65
 Kongar, Emre 60, 61, 62
 Kristeva, Julia 193, 196, 199, 201, 202, 203
 Küçükömer, İdris 27, 28, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 250, 256, 270
 kültür 16, 18, 26, 28, 61, 138, 203, 228, 237, 243, 246, 248, 251, 252, 258, 280, 282, 285, 287
 kutsal insan 118, 120

L

Lacan, Jacques 168, 169, 171, 174, 177, 195, 199, 251
 Le Corbusier 167, 274
 Lemert, Charles 50, 51, 53, 55, 56, 57
Lettres de Cachet 141
Leviathan 80, 99, 100, 101, 117, 129, 221
 linç 21, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148
 Lukács, Georg 10, 20, 27, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190

M

Machiavelli, Niccolò 23, 27, 101, 102, 105
 Mardin, Şerif 27, 28, 128, 130, 207, 208, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 247
 memur 127, 128, 151, 152, 212, 213, 224, 226, 232, 233
 Meriç, Nevin 261, 263, 264, 267
 meslek 69, 70, 71, 73, 74, 90, 254
 mimetik 182, 183
 mültezim 129, 130

N

noksanlık 28, 136, 258.
nomos 113, 114, 115, 118, 122, 219

O

olağanüstü hal 23, 24, 25, 27, 103, 104, 117, 145, 147

P

patafizik 57
 performatif 194, 198, 199, 203
 proletarya 77, 174
 protestan 9, 71
 püriten 236

Q

Queer 27, 193-203

S-Ş

saydamlık 149, 153, 154
 Schmitt, Carl 22, 23, 24, 27, 98, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 122, 123, 146, 283
 semiyotik 193, 202, 203

septom 173, 174, 175, 176, 178
 serbestlik 12, 13, 22, 44, 136,
 137, 164, 225, 266, 284
 simgesel 19, 52, 54, 65, 135, 136,
 138, 168, 169, 170, 173, 175,
 177, 178, 182, 195, 196, 197,
 201, 202, 215, 226, 227, 229,
 238, 240, 241, 247, 248, 252,
 253, 254, 277, 281, 286
 Simmel, Georg 9, 15, 74, 239
 siyaset 16, 18, 22, 23, 44, 67, 79,
 80, 98, 101, 103, 104, 105,
 106, 110, 111, 112, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 123, 131, 132, 133, 134,
 136, 137, 138, 145, 147, 207,
 212, 214, 215, 219, 221, 222,
 226, 228, 229, 230, 231, 234,
 269, 271, 273, 280-287
 Şener, Nedim 148, 149, 151, 152

T

Tanpınar, Ahmet Hamdi 27, 28,
 207, 209-216, 242, 248, 249,
 255
 Tanzimat 26, 27, 28, 131, 132,
 137, 138, 207, 208, 209, 212,
 213, 214, 215, 216, 218, 222,
 224, 225, 226, 227, 232, 234,
 242, 243, 248, 249, 250, 251,
 262, 265, 266, 286
 toplama kampları 117
 toplumbilim 36, 37, 38, 40, 51,
 53, 56, 66, 107, 207, 280
 toplumsal dayanışma 65, 123, 186
 toplumsal vicdan 88
 toplumsal yoğunluk 10, 11

U-Ü

uzviyetçi 34, 43, 60
 Ülgener 15, 27, 236, 237, 238,
 239, 240, 241, 242, 243, 286

W

Weber, Max 9, 20, 23, 24, 36, 67,
 68, 70, 71, 72, 74, 104, 106,
 107, 108, 109, 111, 132, 151,
 236, 283

Y

yanlış tanıma 168, 251
 yapılaşma 12, 13, 25, 27, 28, 36,
 39, 41, 54, 234, 279, 280, 282
 yapılaşmamış 12, 14, 15, 16, 18,
 22, 24, 27, 40, 43, 44, 45, 51,
 52, 55, 65, 123, 127, 137,
 147, 197, 221, 231, 238, 246
 yapısal 9, 13, 14, 15, 17, 18, 19,
 20, 21, 22, 23, 28, 33, 34, 42,
 44, 45, 50, 52, 53, 54, 55, 56,
 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 76,
 106, 107, 117, 129, 132, 134,
 138, 144, 147, 150, 151, 152,
 168, 175, 176, 177, 178, 184,
 192, 193, 196, 199, 202, 224,
 232, 280, 281, 282, 284, 285
 yapısal-işlevselci 58, 61, 144
 yolsuzluk 140, 141, 148, 149,
 150, 151, 152, 154
 yönetsel 12, 13, 17, 18, 20, 21,
 22, 23, 26, 28, 35, 44, 60, 79,
 81, 83, 84, 85, 86, 101, 102,
 104, 105, 106, 108, 109, 123,
 125, 126, 133, 140, 141, 143,
 144, 146, 147, 148, 149, 151,
 153, 154, 171, 212, 219, 220,
 221, 251, 268, 269, 283, 284,
 285, 287

Z

Žižek, Slavoj 27, 55, 86, 168,
 169, 170, 171, 172, 173, 174,
 176, 177, 178, 251
 zümre vicdanı 13, 90



Toplumsal, siyasal ya da kültürel alanlarda, çok farklı zaman ve yer parçalarında ortaya çıkabilen boşluklar, yeni ve daha özgür yaşamların üzerinde yaratılabileceği açıklıklar olabileceği gibi, keyfi şekillerde doldurulduğunda, aşırılık biçimlerine de neden olabilir. Bu boşlukları dolduran kişi, topluluk ya da kurumlar, belirli bir akıl, yapısal belirlenim, vicdani ya da etik sorumluluk veya sınıfsal bilinçten feyz almadığında, boşluklar, aşırılık görünümü alır, türlü adaletsizliklerin kaynağı olur. Bu durumda, belli bir zümrenin keyfiliği, başka keyif biçimlerini yok eder; aşırılık, topluma, siyasete, hayata egemen olmaya başlar. Onlar, koşulsuzca serbest, başıboş yaşarlarken, diğer tarafta aşırılıklara, şiddete, baskılara maruz kalan varlıklar ortaya çıkar. Boşlukların fazla ya da eksik doldurulması, eşit biçimde paylaşılmaması, toplumsal, siyasal ya da kültürel nitelikte azgelişmişlik biçimlerine neden olur.

Özgür Taburoğlu, bu özgün çalışmasında, boşluk ve onu doldurmaya dönük keyif biçimlerini, toplumsal, siyasal ya da kültürel yapıların inşasının esası gibi ele alıyor. Ona göre, bu yapıların özgünlüğü de, mevcut boşlukların nasıl ve nelerle doldurulduğuyla ilgilidir. Bu varsayımları desteklemek amacıyla, insani bilimlere ait çok farklı alanlar ve yaklaşımlar arasında verimli bir karşılaştırmaya girişiyor. Boşluk, keyfilik ve aşırılık görüngülerini bağlantılı şekilde tarif ederken, tarih, felsefe, siyaset, toplumbilim ve kültür kuramları içerisinde yolunu kaybetmeden ilerliyor. Machiavelli, Hobbes, Durkheim, Weber, Gökalp, Schmitt, Lukács, Tanpınar, Lacan, Küçükömer, Foucault, İncalcık, Mardin, Kiray, Agamben, Butler, Žižek gibi birçok farklı düşünür ve yazarı bir arada okumaya girişiyor. Bu çalışmanın önemi biraz da, çok farklı anlayışların, yer ve zamanların sakinleri olan bu şahsiyetleri, belirli bir mesele etrafında buluşturmak konusunda sergilenen anlaşılabilirlik ve yaratıcılıktan ileri geliyor.



ISBN 978-605-5063-81-8

