

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>

DİPNET

* 3 AYLIK
sosyal bilim
dergisi
sayı: 17-18 / 2014
Nisan 2014 - Eylül 2014



İKTİDAR

Ücretsiz PDF Kitap Alın - <https://arantey.org>

Didnot

17 - 18
İktidar

Ücretsiz

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi, Sayı: 17-18

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi
Yaygın Süreli Yayın / Sayı: 17-18
Nisan 2014- Eylül 2014
ISSN: 1303-6882

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti. Adına Sahibi:
Fevzi Taş

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
Ömer Güneş

Danışma Kurulu:
Fatmagül Berktaş, Arif Dirlik, Zeynep Gambetti, Mithat Sancar,
Abbas Vali, Immanuel Wallerstein, Mesut Yeğen

Yayın Kurulu:
M. Nuri Durmaz, Mehtap Filiz,
Ömer Güneş, Hamit Kankılıç, Selçuk Oktay

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

www.dipnotdergisi.com
dipnotdergisi@yahoo.com

Grafik Tasarım ve Uygulama:
Kolektif

Kapak İllüstrasyonu:
Dipnot dergisinin 'İktidar' sayısı için özel olarak Bilge Kutlu tarafından yaratılmıştır.

Basım Yeri:
Berdan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 239
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Sertifika No: 12491

Abonelik Koşulları:
Yıllık Dört Sayı İçin Bireysel Abonelik Bedeli: 60 TL (Yurtdışı 60 Euro)
Yıllık Dört Sayı İçin Kurumsal Abonelik Bedeli: 150 TL
Dayanışma Aboneliği: 200 TL (Yurtdışı 150 Euro)

Türkiye İş Bankası Cihangir İstanbul Şubesi
Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hesap No: 1014 332486
IBAN: TR670006400000110140332486

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hüseyin Ağa Mahallesi İstiklal Caddesi
No: 36/1 Kat:5 Beyoğlu-İstanbul

Tel: 0 (212) 251 62 27 - Faks: 0 (212) 251 62 28
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Dünya Sisteminde Yapısal Krizler - Buradan Nereye Gidiyoruz Immanuel Wallerstein	5
Merkez Dayanamayacak Hamid Dabashi	15
İktidarın Soy-kütüğü Olarak Denetim ve Direniş Sahası Olarak Mikro-iktidar Engin Sustam	31
Michael Hardt ile Söyleşi: "Kürt Bölgesindeki Demokratik Özerklik Projesi Biyopolitik bir Alternatiftir" Selçuk Oktay & Hamit Kankılıç	61
Hiyerarşi, İktidar ve Kadın A. Öcalan	65
İktidarın Uzun Yürüyüşü ve Kürt Devrimci Hareketi Üzerine Düşünceler Ferit Yılmaz	83
Türkiye'nin Asimetrik "Denge"leri Yetvart Danzikyan	99
John Holloway ile Söyleşi: "Devrim Başladı Bile" Fırat Aydınkaya & Selçuk Oktay	109
Bilgi ve İktidar Alev Erkilet	115
İktidar Kavramı Üzerine Nicos Poulantzas	123
Bookchin'in İktidar Anlayışı Üzerine Notlar Şadi İdem	143
Seyretmenin İktidarı Kürşat Saygılı	151
Hukuk ve İktidar Fevzi Taş	165
Laikliğin Anlam ve Önemi Üzerine Bazı Düşünceler Haldun Güllalp	179
Kürt Belediyeciliğinin Geldiği Düzey ve İktidar Sorunları Fethi Suvari	191

Dünya Sisteminde Yapısal Krizler Buradan Nereye Gidiyoruz?^{1*}

Immanuel Wallerstein

Güncel olarak bu yıl *New Left Review*'da olduğu gibi, dünya sisteminde yapısal krizler üzerine defalarca yazdım.² Bu nedenle detaylı bir analize başlamadan önce kendi pozisyonumun bir özetini sunmam gerekiyor. Bu pozisyonu bir önermeler bütünü olarak ortaya koymalıyım. Bugün nerede olduğumuza dair bir resim oluşturan bu önermeler konusunda herkes ikna olmuş değil. Ben bu resime dayanarak bir soru sormayı öneriyorum: "Buradan nereye gidiyoruz?"

1.Önerme bütün sistemlerin - astronomik evrenden en basit fizik olayına ve elbette tarihsel toplumsal sistemleri de içerecek şekilde- yaşamsal gerçekliğe sahip olduğu. Hepsi bir noktada, açıklanması gereken bir noktada, var olmaya başladı. Hepsi 'normal', izah edilmesi gereken hayatlara sahipler. Bu sistemlerin normal yaşamlarının işleyişi, zamanla, bir denge halinden uzaklaşmaya ve dolayısıyla varlığını sonlandırmaya meyilli ve bu normal yaşamların işleyişi döngüsel ritimler ve süregelen akımlarla açıklanmalı. Döngüsel ritimler sistemin düzenli olarak denge haline geri döndüğü bir grup sistemsel dalgalanmalar (yükselişler ve düşüşler) olarak açıklanabilir. Yine de, bu hareket halinde bir denge hali vardır; yani bir düşüşün sonunda sistem asla tam olarak bu düşüş öncesi olduğu noktaya geri dönmez. Bu süregelen akımların (sistemdeki yavaş ve uzun vadeli artışlar), bu özelliğin ortaya koyduğu yüzdelere de ölçülebilecek şekilde, sistemin ortalama-
masını yavaşça yükselmeye sevk etmesi olarak açıklanabilir.

(*) İngilizce'den çeviren: Ferda Nur Demirci

1- "Küresel Krizler: Ekonomiye ve Toplumu Yeniden Düşünmek" konusuyla 3-5 Aralık 2010 tarihinde Chicago Üniversitesi'nde yapılan konferanstaki "Krizleri Tarihsel Olarak Anlamak" bölümünde yapılan konuşmadan Dipnot dergisi için Immanuel Wallerstein tarafından derlenmiştir.
2- Immanuel Wallerstein, "Yapısal Krizler", *New Left Review*, Sayı: 62. (Mart-Nisan 2010): 133-142. Daha önce yayınlanmış, bu konu üzerine genişletilmiş bir tartışma *Utopistics* içinde veya 21. Yüzyılda Tarihi Seçenekler (New York: The New Press, 1998) içinde, özellikle 2. bölümde bulunabilir.

Neticede, süregelen akımlar sistemi kendi asimptotlarına çok yakın bir noktaya taşır ve sistem kendi normal, düzenli, uzun vadeli itilimini sürdüremez hale gelir. Bu noktada, bir çatallanmaya neden olacak şekilde, çılgınca ve tekrarlayan bir biçimde dalgalanmaya başlar. Bu, içinde bir denge halinin imkansız olduğu kaotik bir durumdur-. Böyle kaotik bir durumda, kaosun içinden düzeni kurmak veya yeni bir durağan sistem kurmak gibi iki farklı seçenek vardır. Bu periyodu sistemin yapısal krizleri olarak adlandırabiliriz ve bu durum sonucunda iki alternatiften birinin kolektif olarak seçileceği sistem genişliğinde - tarihsel toplumsal sistemler için, politik- bir kavga vardır.

2. *Önerme* kapitalist dünya ekonomisinin nasıl işletildiğinin en önemli özelliklerinin bir tanımı olarak kabul edilebilir. Kapitalist bir sistemin görünür olmayan itici kuvveti ,nerede ve nasıl olursa olsun birikmesi gerekli olan, sonsuz sermaye birikimidir. Bu birikim artı değere el konulmasını gerektirdiği için, bu itici güç sınıf mücadelesine zemin hazırlar.

Ciddi bir sermaye birikimi ancak bir firma ya da firmalar grubu dünya çapında tekkelvari bir yapı haline gelirse mümkündür. Böylesi bir tekkelvari yapı haline gelmek bir ya da birden çok devletin desteğini almak koşuluyla mümkün olabilir. Böyle tekkelvari yapılara 'yönverici sektörler' deriz ve bunlar ciddi bir oranda gelecekteki ve geçmişteki eklemlenmeleri beslerler. Öte yandan zamanla bütün bu tekkelvari yapılar kendi kendini tüketir hale gelir, çünkü yeni üreticiler (çok yüksek kar oranları yüzünden etkilenmiş olduklarından) şu veya bu şekilde pazara dahil olmayı ve tekelleşmenin azımsanmasına neden olmayı başarırlar. Artan rekabet satış fiyatlarını düşürürken aynı zamanda kar oranını ve böylelikle ciddi bir sermaye birikimi ihtimalini de düşürür. Tekelleşme ve rekabetçi üretici aktiviteler arasındaki bu ilişkiyi bir merkez-çevre ilişkisi olarak da tanımlayabiliriz.

Bu tip bir tekkelvari oluşum dünya ekonomisinin büyümesine ve faydanın dünya sistemlerindeki büyük sektörlerle doğru sızdırılmasına izin verir. Bu tekkelvari yapının tükenişi kapitalistlerin üretici girişimcilik sayesinde birikimle edindikleri karın azalması yoluyla sistem ölçeğinde bir durgunluğa yol açar. Bir zamanların yönverici şirketleri artan ticaret giderlerini azalan üretim maliyetlerine (büyük oranda maaş giderleri) tercih ederek yönlerini değiştirip düşük maliyetli üretim alanlarına çevirirler. Bu sektörlerin taşındığı ülkeler bu yer değiştirmeyi gelişme yolunda atılmış bir adım olarak kabul ederler ama özünde bir önceki dönemde gerçekleşen can alıcı ekonomik etkinliklere göre bir kenara atılmışlardır.

Bu esnada bu ülkelerde işsizlik artar ve bir önceki dönemde sızdırılan avantajlar tersine çevrilmiş hale gelir ya da büyük ölçüde tersine çevrilmiştir.

Bu döngüsel süreç sıklıkla Kondratieff uzun dalgalanması olarak anılır ve bütün döngüde ortalama 50 veya 60 yıl sürme eğilimi gösterir.³ Bu tip döngüler 500 yıldır yaşanmaya devam ediyor. Bir sistemsal sonuç, toplamda varolan alanların sayısını değiştirmeden, ekonomik olarak gözde olan alanların lokasyonlarının sürekli ve yavaş bir değişime uğratılması olarak kabul edilebilir.

Kapitalist dünya ekonomisinin ikinci döngüsel ritmi devletler arası bir sistemin meydana gelmesidir. Dünya ekonomisindeki bütün devletler teorik olarak egemendirler ama aslında devletler arası sistem süreçleri tarafından büyük ölçüde sınırlandırılmışlardır. Ama yine de bazı devletler diğerlerinden daha güçlüdür; bu onların içerdeki kırılmalar ve dışardan gelen müdahaleler konusunda daha fazla kontrol sahibi oldukları anlamına geliyor. Yine de hiç bir devlet tamamen egemen durumda değildir.

Birden fazla devletin bulunduğu bir sistemde bir devletin hegemonik güç konumunu muhafaza etmeye başladığı uzun periyotlara rastlanır. Hegemonik bir güç olmak coğrafi olarak tekeldari bir güç elde etmeyi gerektirir; bu coğrafyanın sınırları içindeki yatırımcıların devlet yasalarını, düzenini ve bir bütün olarak sistemi sermayelerini maksimize edecek şekilde hareket etmek yönünde dikte etmesine yol açar.

Hegemonik bir güç konumuna gelmek kolay bir iş değildir ve modern dünya sisteminin 500 yıllık tarihi içerisinde ancak üç kez gerçek anlamda başarılabılmıştır - 17. yüzyıl ortalarında Birleşik Eyaletler (günümüz Hollandası), 19. yüzyıl ortalarında Birleşik Krallık ve 20. yüzyıl ortalarında Amerika Birleşik Devletleri tarafından.⁴

Gerçek hegemonya ortalama olarak ancak 25 yıl sürmüştür. Yönverici sektörlerin tekeldari yapıları gibi, tekeldari coğrafi güçler de kendi kendilerini tüketirler. Diğer devletler kendi ekonomik, politik ve kültürel pozisyonlarını geliştirirler ve bir önceki dönemin hegemonik güçlerinin liderliğini kabul etmeye daha az istekli hale gelirler.

Kondratieff döngülerinin nasıl işlediğinin daha geniş bir açıklaması için Modern Dünya Sistemi (Berkeley, CA: University of California Press, 2011) içinde önsözden 3. cilde kadar olan bölüme bakınız.

Hegemonik döngülerin nasıl işlediğinin daha geniş bir açıklaması için Modern Dünya Sistemi (Berkeley, CA: University of California Press, 2011) içinde önsözden 2. cilde kadar olan bölüme bakınız.

3. *Önerme* 1945'den 2000'e modern dünya sisteminde neler olduğunun bir okuması. Bunu iki döneme bölüyorum: 1945 ve 1970 arası, 1970 ve 2000 arası. Bir kez daha şu ana kadar ne iddia ettiğimin bir özetini sunacağım. 1945 ve 1970 arasındaki dönem dünya ekonomisinin en büyük ölçekli genişlemelerinden biriydi, kapitalist dünya ekonomisindeki neredeyse en fazla yayılan Kondratieff A dönemi idi. Tekelvari yapılar tamir edilemez bir şekilde hasar gördüğünde, dünya sistemi şu anda içinde bulunduğu Kondratieff B-alçalma dönemine girdi. Tahmin edileceği şekilde 1970'den beri kapitalistler odaklarını üretimden ziyade finansa kaydardılar. Devamında dünya sistemi, aşırı miktardaki çok yönlü borçlulukla birlikte, modern dünya sisteminde şu ana kadar şahit olunan en yoğun orandaki süregelen spekülasyon balonları dönemine girdi.

1945'den 1970'e kadar uzanan süreç aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya sistemindeki bütüncül hegemonyasının sürdüğü dönemdi. Birleşik Devletler dünyanın askeri anlamda diğer güçlü devletiyle, Sovyetler Birliği ile, bir anlaşma yaptığı anda Birleşik Devletler'in bu hegemonyası sarsılmaz bir hale geldi. Ama devamında coğrafi tekelvari yapı tahrip olduğunda, Birleşik Devletler, George Bush'un başkanlığı sırasında kısıtlanmaktan hızlandırılmaya doğru evrilen, hegemonik gücünü yitirmeye başladığı bir döneme girdi.⁵ Birleşik Devletler'in hegemonyası bu anlamda öncekilerden çok daha kapsayıcı ve bütüncüldü ve onun çöküşü diğerlerine göre en çabuk ve bütünsel olan olacaktı.

Bu resme dahil etmemiz gereken bir öge daha var -aslında 1966 ve 1970 arasında meydana gelen ve dünya sisteminin en önemli üç coğrafyasında yaşanan 1968'deki dünya devrimi. Bu üç coğrafya Pan-Avrupa dünyası ("Batı"), Sosyalist Blok ("Doğu") ve Üçüncü Dünya'dır ("Güney").⁶

Bu yerel politik ayaklanmaların iki ortak ögesi olduğu söylenebilir. İlki sadece Birleşik Devletler'in hegemonyasının değil, Sovyetlerin işbirliğinin de lanetlenmesiydi. İkincisi sadece "merkezi liberalizmin" reddi değil aynı zamanda geleneksel anti-sistemsel hareketlerin ("Eski Sol") bir şekilde merkezi liberalizmin başka yüzleri (anaakım muhafazakar hareketler gibi) haline gelişinin de reddi.⁷

-
- 5- Bkz. "Aceleci Düşüş: Çok Kutupluluğun İcadı", Harvard International Review (Spring 2007) adlı çalışmamda 54 ve 59 arasındaki sayfalar.
 - 6- Bkz. "1968, Dünya-Sisteminde Devrim: Tezler ve Sorgulamalar", Theory and Society, XVIII (4 Temmuz, 1989) çalışmamda, ayrıca Giovanni Arrighi ve Terence K. Hopkins'in "1989, 1968'in Devamı" Review, XV, 2. sayı (Bahar 1992) adlı çalışmasının 221. ve 242. sayfaları.
 - 7- Radikallerin ve muhafazakarların nasıl merkezi liberalizmin birer yüzü haline geldiğinin bir açıklama-

1968'deki ayaklanma aslında çok uzun sürmemesine rağmen, politik-ideolojik alanda iki ana sonuç getirdiği söylenebilir. İlk merkezi liberalizmin, sanki kendisi tek mümkün ideolojik seçenekmiş gibi, uzun süren hükümrancılığının sona ermesi (1848-1968) ve hem radikal solun hem de muhafazakar sağın iki özerk raket gibi, dünya sisteminde varlıklarını sürdürmeleri.

İkinci sonuç sol için, Eski Sol'un sol adına, bütün öteki hareketlerin kendisine boyun eğmesini talep ederek, baş ulusal politik aktör olma iddiasının meşruiyetini yitirmesiydi. Unutulmuş halk olarak adlandırılanlar (kadınlar, etnik-ırksal-dinsel azınlıklar, yerli halklar, heteroseksüel eğilimin dışında kalan insanlar) ve elbette ekoloji ve barış çerçevesinde mücadele edenler kendilerinin de tarihsel anti-sistemik hareket içindekilerle eşit bir şekilde baş aktör olma hakları konusunda ısrar etmeye başladılar. Açık bir şekilde geleneksel hareketlerin kendi politik aktivitelerini kontrol etmesini reddettiler ve bir otonomi elde ettiler. 1968'den sonra Eski Sol onların taleplerini uzak bir geleceğe ertelemekten se, kendisiyle eşit bir politik statüde değerlendirmeye razı olmak zorunda kaldı.

Politik olarak, 1968'i takip eden 25 yılda olan şey dünya solunun parçalanmış söylemi yerine yeniden canlandırılmış dünya sağının daha etkili bir biçimde kendini dayatmasıydı. Dünya sağ, Reagan Cumhuriyetçileri ve Thatcher Muhafazakarlarından beslenerek, dünya söylemini ve politik öncelikleri dönüştürdü.

Moda söylemiyle, 'küreselleşme' bir diğer moda sözcüğün, 'gelişmenin' yerini aldı. Washington Mutabakatı olarak anılan süreçte üretim üzerine kurulu devlet teşebbüslerinin özelleştirilmesi, devlet giderlerinin azaltılması, sınırların kontrolsüz meta ve sermaye girişi için açılması ve üretimin ihracata göre düzenlenmesi telkin edildi. Başlıca niyet Kondratieff A- periyodu boyunca alt katmanlar tarafından kazanılanların tersine çevrilmesiydi. Dünya sağ, üretimin bütün büyük masraflarını düşürmenin, refah devletini bütün versiyonlarıyla yok etmenin ve Amerika Birleşik Devletleri'nin güç kaybını yavaşlatmanın bir yolunu arıyordu.

Thatcher bu esnada 'BAY' TINA ('There is no alternative-Başka alternatif yok' kısaltması) deyimini gündeme getirdi. Bunun, başka bir alternatifin imkansızlığının, altını dolduracak şekilde IMF (Uluslararası Para Fonu), Amerika Birleşik Devletleri hazinesinden destek alarak, katı neoliberal tavrı ve ülkelere getirdiği bütçe krizleriyle bütün para yardımları için bir koşul haline getirildi.

Bu merhametsiz yöntemler Eski Sol rejimlerinin çöküşüne ve Eski Sol partilerin piyasa ekonomisine uygun bir şekilde dönüştürülmesine yol açarak 20 yıla yakın bir süre boyunca sürdürüldü. Ama 1990'ların ortasında Washington Mutabakatı'na karşı çok ciddi bir halk direnişi meydana geldi. Bunun içindeki üç ana unsur 1 Ocak 2004'teki Zapatistaların Chiapas'daki ayaklanması, Dünya Ticaret Örgütü'nün Seattle'daki toplantısına karşı yapılan ve fikri mülkiyet haklarının dünya çapında yasallaşması talebini alt etmeye yönelik Seattle gösterileri ve 2001'de Porto Alegre'de Dünya Sosyal Forumu'nun kurulması olarak kabul edilebilir.

1997'deki Asya borç krizleri ve 2008'de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki mortgage balonunun patlaması bizi bugün olduğumuz kamusal tartışmaya, dünya sistemindeki finansal krizler tartışmasına getirdi. Bu finansal kriz asıl olarak 1970'den beri süren borç krizleri silsilesindeki bir sonraki ve sonuncu balondan başka bir şey değildir.

4. *Önerme* dünya sisteminin de şu an içinde bulunduğu ve en azından 1970'lerden itibaren var olan tahminen de 2050'ye kadar sürecek yapısal krizlerin bir tarafı. Bu krizin en başat özelliği kaos olarak kabul edilebilir. Kaos her şeyin kendiliğinden geliştiği olaylar toplamından ziyade bütün tarihsel sistemlerdeki parametrelerde hızlı ve sürekli dalgalanmaların görüldüğü bir durumdur. Bu durum yalnızca dünya ekonomilerini, devletler-arası sistemi ve kültürel-ideolojik yapı taşlarını içermez; ayrıca yaşamsal kaynakların kullanılabilirlik durumunu, iklimsel koşulları ve salgın hastalıkları da içerir.

Acil koşullardaki sürekli ve görece hızlı değişimler kısa dönemli hesaplamaları bile problemli bir hale getirir - devletler, girişimciler, toplumsal gruplar ve hanehalkı için. Belirsizlik de üreticileri üretim konusunda çok tedbirli hale getirir çünkü ürünleri alacak müşterilerin varlığı kesin olmaktan çok uzaktır. Bu hırçın bir döngüdür çünkü azalmış üretim aynı zamanda azalmış istihdam demektir, üreticiler için daha az müşteri demek olduğu gibi. Döviz kurlarındaki hızlı değişimlerde bu belirsizlik durumuna eşlik eder.

Kaynakları ellerinde tutanlar için piyasa spekülasyonu en iyi alternatiftir. Ama spekülasyon bile riskleri kontrol edilebilecek bir orana çeken kısa vadeli bir garanti gerektirir. Risk oranları arttıkça, spekülasyon içinde daha çok büyük miktarlar kaybedenlerin ve nadiren büyük miktarlar kazananların olduğu daha da fazla şansa bağlı bir oyun haline gelir.

Hanehalkları ölçeğinde belirsizliğin derecesi genel kanıyı daha çok koruma ve korumacılık talep eden, günah keçileri ve hakkıyla kazananlar icat etmeye me-yilli bir duruma sürükler. Genel huzursuzluk politik aktörlerin tutumlarını be-lirler ve onları uç pozisyonlara doğru iter. Radikalliğin artışı ulus ve dünya ba-zında politik koşulları bir tıkanıklığa iter.

Bazı devletler veya dünya sisteminin bütünü için bazı erteleme anlarının olması mümkündür ama bu anlar hızlıca altüst edilir. Bu ertelemeyi altüst eden öğeler-den biri hem üretim hem de günlük hayata -enerji, gıda, su, solunabilir hava-dair maliyetlerin keskin artışıdır. Bunlara ek olarak iklime verilen zararların azal-tılması ve salgın hastalıkların önlenmesine ayrılan ödenekler yetersizdir.

Son olarak, BRIC (Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve bazı diğer ülkeler) olarak anılan ülkelere nüfus katmanlarının yaşam standartlarında ciddi oranda iyileş-meler görülüyor. Bu aslında kapitalistler için artı değerın dağılması ve üst taba-ka için emre-amade olan miktarın azalmasıyla açığa çıkan sermaye birikiminde-ki problemlerle birlikte düşünülmesi gereken bir durum. Gelişmekte olan ola-rak anılan ekonomilerin gelişmesi de aslında bu ülkelere son veya son 20 yıl bo-yunca süren ekonomik büyümelerini kontrol edebilme kapasitelerini tehdit edi-ci bir şekilde varolan 'etkili talep' (effective demand) problemiyle ortak bir şekil-de ele alınmalı.

Davos Porto Alegre'ye Karşı

Neticede, bu pek de hoş bir resim değil ve bize politik bir soru getiriyor: Bu du-rumda biz ne yapabiliriz? Ama ilk olarak, bu politik savaştaki aktörler kimler? Bir yapısal krizde, kesin olan tek şey varolan sistemin - kapitalist dünya ekono-misinin- varlığını sürdüremeyeceği, bilinmesi imkansız olan ise hangi sistemin zafere ulaşacağıdır. Bu savaş benim 'Davos Ruhı' ve 'Porto Alegre Ruhı' olarak adlandırdığım iki grup arasındaki bir savaş olarak tasavvur edilebilir.

Bu iki grubun maksatları birbirine tamamiyle ters. 'Davos Ruhı' savunucuları farklı bir sistem istiyorlar - 'kapitalist olmayan' ama hala varolan sistemin üç ana unsurunu içinde taşıyacak olan: hiyerarşi, sömürü ve kutuplaşma. 'Porto Aleg-re Ruhı' savunucuları ise daha önce varolmamış, görece demokratik ve eşitlik-çi bir sistem istiyorlar. Ben bu iki seçeneğe 'ruhlar' diyorum çünkü iki tarafta da merkezi bir örgütlenme yok ve dahası iki tarafta da içerideki savunucular strate-jik olarak derin bir biçimde bölünmüş durumdadır.

Davos ruhunu savunanlar karşı çıkışları yok edecek olan demir yumruğu önenler ve ilerlemenin yalandan işaretleriyle (“yeşil kapitalizm” ve “yoksulluğun azaltılması” gibi) dönüşüme karşı çıkanları da dahil etmeyi dileyenler olarak bölünmüş durumda.

Porto Alegre ruhunu savunanlar arasında da benzer bir bölünme söz konusu. Bir yanda yeni bir strateji ve yatay, organizasyon açısından merkezsizleşmiş ve grup hakları kadar birey hakları ısrarını da kalıcı gündemi olarak alan bir dünya sistemi isteyenler var. Diğer tarafta ise yapısal olarak hala dikey ve uzun vadede homojenleştirici ama yeni bir uluslararası sistem isteyenler yer alıyor.

Bu büyük oranda kapitalist sistem tarafından dengelenmiş, politik kuruluşların ve onların medyadaki yansımalarının, bilirkişilerin, akademinin hala üzerine konuşmakta ısrarcı olduğu bir geçiş, bir dönemsel zorlukla birlikte kurulan kafa karıştırıcı bir politik resim. Aynı zamanda içinde gerçek meselelerin konuşulmasının güç hale geldiği bir sis bulutu yaratıyor, ama yine de bunu yapmak zorundayız.

Bu açıdan kısa vadeli politik eylemle (kısa vadeli derken en fazla önümüzdeki üç-beş yılı kastediyorum) Porto Alegre ruhunu harekete geçirecek ve kolektif bir kararla kaos içinden düzen yaratmayı arzulayan bir savaşın ortaya çıkışına imkan tanıyacak orta vadeli eylemi ayırmak gerekiyor.

Kısa vadede genelde bir kanaat diğerlerinden üstün hale gelir - acıyı en aza indirmek. Kaotik dalgalanmalar dünya sistemindeki zayıf devletlerin, grupların ve hane halklarının üstüne aşırı bir acı yükler. Dünya hükümetleri, artan bir şekilde borçlu, artan bir şekilde finansal kaynaklardan yoksun halde, bütün seçimlerini yapar. Gelir düzenlemesindeki kesintilerin daha az en zayıfların ve daha çok en güçlülerin üzerine düşmesinin sağlanması mücadelesi kalıcı bir savaş durumu yaratır. Bu savaş kısa vadede sol güçleri daima daha az kötü ama tatsız olan seçeneği seçmeye zorlar. Elbette, verili bir durumda daha az kötü olanın ne olduğuna dair daima bir tartışma yürütülebilir ama kısa vadede asla alternatif bir seçenek yoktur. Diğer durumda, acıyı en aza indirmektense en üst seviyeye çıkarmak söz konusu olabilir.

Orta vadeli seçenek ise tam tersi yönde uzanır. Davos ruhu ve Porto Alegre ruhu arasında bir ortayol yoktur, bir uzlaşma söz konusu değildir. Ya açık biçimde daha iyi bir dünya sistemine sahip olacağız (görece demokratik ve eşitlikçi olan) ya da mümkün olanların en kötüsüne. Bu seçim için yürütülen strateji her alan-

da, her anda ve her şekilde desteği harekete geçirmektir. Ben bu durumda bizi doğru yöne götürecek bir taktikler karışımı görüyorum.

Bu taktiklerin ilki en büyük vurguyu ciddi akademik analizlere yapmak olarak kabul edilebilir - sadece entelektüeller tarafından değil, dünya nüfusunun bütünü tarafından kurulan bir tartışma halinde. Bu tartışma herkese ilham veren ruhların bütün açıklığı içinde hayat bulmalıdır, her ne kadar bu ruh Porto Alegre ruhu olarak adlandırılıyor olsa da. Akıl vermek rahatlatıcı görünüyor ama aslında şu an onsuz devam etmeyi umut edemeyeceğimiz, yeni yeni hayat bulmakta olan böyle bir ayrıcalığa geçmişte hiç sahip olmadık.

İkinci taktik ise kategorik olarak ekonomik büyümeyi reddetmek ve onu bir kategori olarak maksimum oranda meta-sız-laşma (decommodification) hedefiyle değiştirmektir - Amerikalı yerli halkların *buenvivir* olarak adlandırdığı durum. Bu sadece 30 yıldır artan metalaştırma eğilimine direnmek anlamına gelmiyor - eğitim, sağlık kurumları, beden, su ve hava- aynı zamanda tarım ve endüstriyel üretimi de meta olmaktan çıkarmak anlamına geliyor. Bunun nasıl yapılabilirliği şu an için pek açık değil ve ne getireceğini ancak geniş bir biçimde deneyerek öğreneceğiz.

Üçüncü yaklaşım, özellikle hayatın en basit öğeleri olan yiyecek ve barınma gibi, yerel ve bölgesel yeterlilik (self-sufficiencies) rejimleri yaratmak için bir çaba sarfetmek olarak kabul edilebilir. Dilediğimiz küreselleşme iş bölümünün tamamen kapsandığı tek bir bütün değil, aksine şu an varolan çoğul evrenselliklerden oluşan bir “evrensel evrenselleşme” ile bağlantılı halde, çoğul özerkliklerle inşa edilmiş bir “başkalaşmış-küreselleşme” (alterglobalization). Bunun için zorunlu olarak tekil, kısıtlı evrenselliklerin bize kendini dayatmasını engellemek gerekiyor.⁸

Dördüncüsü özerkliğin aciliyet kazanmış öneminden köken buluyor. Her ne denle, kim tarafından ve nerede olursa olsun yabancı askeri üstlerin varlığını sonlandırmak için acil olarak mücadele etmemiz gerekiyor. Birleşik Devletler bu üstlerin en büyük miktarına sahip olanı ama bu tip üstlere sahip olan tek devlet değil. Elbette bu üstlerin sayısının azaltılması askeri makinelere, araçlara ve personele harcadığımız kaynakların da azalması demek ve bu kaynakların daha iyi nedenler için yeniden paylaştırılmasına olanak sağlayacak.

8- Bunu Avrupa Evrensencililiği: Güç Retoriği (New York: The New Press, 2006) adlı çalışmam içinde de iddia ettim.

Beşinci taktik yerel özerkliklerle ilgili ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini, ırksal, etnik, dinsel, cinsel ve diğer eşitsizlikleri sonlandırmaya dair kararlı bir arayış. Bu talep şu an dünya solu arasında bir saygınlık kazanmış durumda, ama gerçekten hepimiz açısından öncelik kazanacak mı? Ben pek sanmıyorum.

Elbette, eğer şu an beklemede bulunan üç süper-felaketten (supercalamities) herhangi bir tanesi gerçekleşirse, 2050 dolaylarında daha iyi bir dünya sistemi bekleyemeyiz. Bunlar geri döndürülemez iklim değişikliği, geniş salgın hastalıklar ve nükleer savaş olarak sıralanabilir.

Bu durumda dünya solu, Porto Alegre ruhu savunucuları tarafından tetiklenen ve önümüzdeki 30 ila 50 yılı öngören, taktikler açısından naif bir listemi oluşturdum? Sanmıyorum. Sistemsel krizi harekete geçiren önemli bir nokta “özgür irade” olarak adlandırdığımız temsiliyetlerin(agency) hayatta kalma gücünün artış derecesi olarak kabul edilebilir. Normal bir biçimde işleyen tarihsel bir sistemde, en büyük toplumsal çabalar bile denge halini arzulayan baskıların etkinliği tarafından sınırlandırılır. Öte yandan sistem denge halinden çok uzak olduğunda, en küçük girdi bile büyük bir etkiye sahiptir ve -her nanoalanda nanosaniyede gerçekleşen- bu girdilerin bütünü çatallanmaya hapsedilmiş kolektif ‘kararı’ devirmek için yeterli bir etkiye sahip olabilir (olabilir, olacak demiyorum).

Merkez Dayanamayacak¹

Hamid Dabashi

Arap ve Müslüman dünyasının dört bir yanında 18 Aralık 2010 tarihinden bu yana patlak veren devrimci ayaklanmaların genel görünümü, karmakarışık ve şaşırtıcı olabilir. 2011 yılının sonbaharına gelindiğinde Tunus, Mısır ve Libya'da (her ne kadar NATO'nun insani müdahale adı altında Libya'yı bombalaması Libyalıların zaferine gölge düşürdüyse de) iktidardaki rejimler devrilmiş bulunuyordu. Suriye, Yemen ve Bahreyn'de barışçıl halk kitleleri sokağa dökülerek demokratik dönüşüm talep ediyor, karşılığında acımasızca bastırılıyor ya da yadsınıyorlardı. Fas, Cezayir ve Ürdün'de de büyük çaplı ayaklanmalar baş göstermiş, iktidarları köklü reform vaadinde bulunmaya zorlamışlardı. Umman, Kuveyt, Lübnan, Moritanya, Suudi Arabistan, Sudan ve Batı Sahra'da ise görece küçük gösteriler yapılıyordu.

Bölgedeki ülkelerin her birinin özel bir önemi var ve hiçbiri bir diğerine benzemiyor. Örneğin Suudi Arabistan en dirençlisi, dolayısıyla barışçıl yöntemlerle değiştirmesi en zor olanı. Rejim şiddetten yılmıyor, Müslümanlar için kutsal olan iki yerin, Mekke ve Medine'nin bu topraklarda yer alması ülkeye bir bakıma mukaddes bir hava veriyor. Ancak Suudi Arabistan dahi büyük bir harekete, ülke hukuku hilafına, araba kullanma konusunda eşit haklar iddia eden orta sınıf kadın hareketine tanık oldu. Genel çerçevede bakıldığında bu alelade bir mesele gibi görünebilir, ancak bunun, kadınların basit bir yurttaşlık hakkından yararlanabilme taleplerinin çok ötesine geçen ciddi ve kalıcı sonuçları olabilir. Irak, halen ABD ve müttefiklerinin askeri işgali altında olması, bu anlamda demokrasi ihracı çabasının korkunç sonuçlarının göz ardı edilemez bir örneğini oluşturması bakımından Arap dünyasının geri kalanından farklı, ilginç bir örnek. ABD

1- Bu yazı Hamid Dabashi'nin Sümer Yayıncılık tarafından basılan Arap Baharı, Postkolonyalizmin Sonu kitabından alınmıştır. Hamid Dabashi, Arap Baharı, Postkolonyalizmin Sonu, Çev: Aslı T. Esen İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2015, s. 207-218. Arşivi - <https://rantey.org>

Irak'ı işgal etmemiş, Saddam Hüseyin de hala ortalıklarda olsaydı, Iraklılar Arap Baharına katılan ilk uluslardan biri olabilirdi. Oysa vatanları harabeye dönmüş durumda, kendileri halen işgal altında...

Bütün bu isyanları güdüleyen neydi? Mısır devrimi patlak verdiğinde hem İran'da yönetimde bulunan mollalar, hem onların Amerika'daki yeni muhafazakar muadilleri, bunun bir İslam devrimi olduğunu iddia ettiler. Ancak, özellikle de devrimci ayaklanmaları açıklayabilmek için İran'daki İslam devrimi örneği gibi basit bir etki analitiğine başvurmak hatalı olurdu, hala da hatalı olur. Devrimlerin dinamikleri her ülkede kendine özgüydü ve şifrelerinin tek tek çözülmesi gerekiyordu. Söz konusu olaylar, İran'da otuz yılı aşkın bir süre önce gerçekleşmiş, şiddet yoluyla İslamlaştırılmış (yoksa İslami filan olmayan) bir devrime gecikmeli tepkiler değil. Her ne kadar Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi İslami örgütler ortak harekete yönelik siyasal kalkışmaya tümünden ilgisiz kalmadıysa da, İslami ideolojinin başlıca güdüleyici olduğuna dair de hiçbir emare yok. Bugün sade militan İslamcılık değil, her tür ideolojik mutlakçılığın meşruiyetini yitirmiş bulunduğu düşünüldüğünde, demokratik ayaklanmalar, daha geniş bir tarihsel açıklama çerçevesi gerektiriyor.

Bu kitabın temel savı, Arap ve İslam dünyasındaki, adına kabaca Arap Baharı denen olayların, son iki yüz yıldır bildiğimiz haliyle postkolonyal ideolojik yapılanmaların sona erdiğine işaret ettiğidir. Postkolonyalitenin sona ermesinden kasıt, kolonyal bağlamın yanı sıra Avrupa kolonyal hakimiyetinin ve Avrupalılar bayraklarını alıp gittiklerinde geride kalan zorba postkolonyal devletlerin dayattığı kolonyalist koşullarının ideolojik üretiminin son bulmasıdır. Antikolonyal milliyetçilik, sosyalizm ve İslamcılık, Avrupa kolonyalizminin karşısına dikilip daha önce kolonyal topraklar olan yerlerde ortaya çıkan modern ulus devletleri şekillendiren ideolojik yapılanmalardı. Bu güçler nihayet antikolonyal mücadelelerini kazandılar, ancak ortaya çıkan postkolonyal devlet yapılanmaları birer felaketti. Başlıca örnekler İran İslam Cumhuriyeti'nde işbaşında olan korkunç teokrazi, Suriye'deki acımasız ve vahşi Baas rejimi, Libya'ya hükmeden tiranlık, Suudi Arabistan'dan Ürdün'e, Kuveyt'e, Fas'a dek yerleşik olan ataerkil kabilecilik ile Mısır ve Tunus'un neoliberal otokrasileriydi. Adı geçen ülkeler, antikolonyal mücadelelerini verdiler, postkolonyal devletlerini kurabildiler, ancak sonunda haklarını elinden aldıkları, kendilerinden soğuttukları yurttaşlarına ehlileştirilmiş büyükbaşlar gibi davranan beceriksiz tiranların eline kaldılar. Kolonyal hakimiyet sürecinde oluşturulan, postkolonyal dönemde dağıtılan ideolojik matris böylece ömrünü tamamlamış oldu.

Postkolonyal ideolojik oluşumların sona ermesi, kolonyalizmin kendisinin de sona erdiği veya emperyalizmin direniş yaratmadığı anlamına gelmiyor. Bugün, Bahreyn, Suudi Arabistan ve Yemen gibi ülkeleri, bölgedeki Amerikan emperyal projelerinin eksenini olarak görüyoruz. Bu eksen, bizleri Arap Baharı'nın sınırlı (ırk temelli) çağrışımlarının ötesinde, Afrika'nın merkezinde ve Asya'nın çepe- rinde daha geniş kapsamlı küresel iktidar yapılanmasını kapsayacak biçimde düşünmeye sevk ediyor. ABD ve İsrail'in bölgedeki üç ana müttefiki olan bu tiranlık rejimleri, nihayet Arap Baharı'nın filizlenmesine yol açan duygusal evren olarak Filistin sorununa işaret ediyor. Günümüzde ABD, emperyal hakimiyetin tek ve süregelen elebaşıyken, İsrail de Avrupa kolonyalizminin bölgede kalan son kallesi konumunda. Ancak tam da ABD emperyalist hegemonya oyununu ve ideolojik hakimiyetini kaybettiği, apaçık bir kolonyal proje olan İsrail'in de ipliği pazara çıktığı için, bu ülkelere karşı direniş artık bildiğimiz anlamda ideolojik değil. Nitekim ABD, hegemonya karşıtı ideolojiler oluşturabilmek için gerekli hegemonyadan yoksun. İsrail'in ayrımcı ve yerleşimci bir koloni, bir ileri karakol olduğu anlaşıldı ve artık İsrail'e karşı çıkmak için Arap milliyetçiliğine, militan İslamcılığa, Sovyet tipi sosyalizme ihtiyaç yok. ABD ve İsrail karşıtlığı, artık postkolonyal ideolojik araçlarla ifade bulmuyor. Maddi, manevi ve tahayyüli sahalarda geziniyor.

Postkolonyal ideolojilerin böylece tükenmesinin sonucunda, toplumsal modernitelere bütüncül bir dönüş karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla, söz konusu savaş alanı, ideolojik bir çarpışmadan çok *yurttaşlık hakları hareketine* sahne oluyor. İnsanlar, temellerini, postkolonyal ideoloji ve devlet yapılanmalarının yaratmayı asla beceremedikleri gecikmeli demokratik kurumlardan alan yurttaşlık hakları için mücadele ediyor.

Tarihin Efendisi Kim?

İdeolojik bayrakların indirilmesini ve bölgede yaşanan sarsıcı değişimleri, sadece Araplar ve Müslümanlar görüp kutlamadı. Baskın ideolojiler halkın algılarıyla ters düşerken, ortaya çıkan yeni dünya, kendinin farkına tam anlamıyla varmaya başlıyordu. “Köklü bir değişim yaşandı. Ben, Ortadoğu’da tarihi şekillendirenlerin bizler, yani Amerikalı ve Yahudiler olduğu inancıyla büyüdüm. Gerçekliği bizler yaratıyor, diğerleri ancak afallamış, ürkmüş, kaskatı olmuş halde izliyordu.” Bu sözlerin sahibi, *Daily Beast* siyaset yazarı, New York City Üniversitesinde gazetecilik ve siyaset bilimi profesörü ve New America Foundation’da kı-

demli araştırmacı Peter Beinart. Şöyle diyor:

1989 yılında Ortadoğu'da üstünlük alanındaki eski rakibimiz Sovyetler Birliği bölgeden başı öne eğik çekilirken, Amerikalılar zevkten dört köşeydi. Saddam Hüseyin bize içeriden meydan okumaya kalkınca, Körfez Savaşı'nda kendisinin iyice tozunu attırdık. 1990'lar boyunca Araplara küreselleşmeyi, yani o gün için bizi taklit etmeyi öğretmek için ekonomistler, hukukçular, yatırım bankacıları yolladık durduk. Bazen kibarca, bazen hunharca, bin bir şekilde aynı mesajı ilettik: Kuralları biz koyarız, siz o kurallara göre oynarsınız².

Kuralları hiçbir zaman onlar koymadılar, ötekiler de o kurallara göre oynamadılar. Bu olsa olsa kendini tekrar eden, kendini dev aynasında gören bir yanılsamaydı. Ancak burada, (Filistinli bir çocuğun elindeki taşla bir anda tuzla buz edebileceği) bir yanılsamanın ötesinde, tüm bu saydıklarına hakları olduğu var sayımı söz konusu. Biz Amerikalı ve Yahudiler ifadesi, belki de dünyanın Arap Baharı'nın ortaya çıkışından önce nerede olduğunun en güçlü göstergesi. O birdenbire sadece "Biz"e dönüşüveren Biz Amerikalı ve Yahudiler ifadesi, biz işgal ederken, biz gasp ederken, biz hükmederken, biz tarihi yazarken dünyanın olduğu yeri; aksini söylemeye cesaret edenlerin yerden yere vurulduğu, Yahudi aleyhtarı, Amerika karşıtı veya terörist ilan edildiği, susturulmaya çalışıldığı veya işinden gücünden olduğu zamanı işaret ediyor. O Biz, Mahmud Derviş'i, Edward Said'i, Mona Hatum'u veya Elya Süleyman'ı, kimseyi, hiç kimseyi susturmayı başaramadı. Kendini dev aynasında gören (ama artık olgunlaşmış ve durup düşünmeyi öğrenmiş) Beinart gibilerden farklı düşünme cüretini gösterenlerin başına gelen felaketleri kitaplar yazacak, şiirler anlatacak, oyunlar sergileyecek, filmler gösterecek. Beinart, sırf kendinde her hakkı görme halinin yıldırıcı iktidarına hayır dedikleri için Filistinlilerin, Arapların, Müslümanların nesillerce yaşadığı dehşeti bir çırpıda anlatıveriyor.

Marifetmiş gibi, Yahudi galibiyetlerinin, Arap mağlubiyetlerinin bir dökümünü sunup, "Biz kudretten kudrete koştuk, onlar fırsat kaçırmak konusunda hiçbir fırsatı kaçırmadılar" minvalindeki Siyonist klişeyle bağlıyor. Fakat sonra kendini temize çıkarma gayreti ve biraz da nostaljiyle şöyle buyuruyor:

2- Bkz. Peter Beinart, "Israel's Palestinian Arab Spring," *The Daily Beast*, 15 Mayıs 2011, www.thedailybeast.com/articles/2011/05/16/israels-palestinian-arab-spring-jews-andamericans-losing-ability-to-shape-mideast.html.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

O dünya geçti. Uzunca bir süredir ilk defa Ortadoğu'da tarihin akışını Amerika ve İsrail değil, Araplar belirliyor. Tahrir Meydanı'nda Mısır gençliği bir devrim yaptı. Başkan Obama gerçekliğe boyun eğip Hüsnü Mübarek'e kapının gösterilmesine yardım etti; Benjamin Netanyahu tarihin akışının önünde dikilmeye kalkıp "durun" diye haykırdı durdu, ama nafi. Şimdi Mısır'ın liderleri Hamas ve Fetih'i seçim arifesinde bir araya getirerek halkın iradesini hayata geçiriyor. Hamas ve Fetih de kendi Tahrir Meydanlarından korktuklarından ayak uyduruyorlar. Filistinli despotlara ve Filistinli teröristlere alışkın Amerika ve İsrail liderleri için bu yeni bir durum. Netanyahu ve Amerikalı destekçileri Obama'nın zamanı geri çevirmesini istiyor; çeviremez.

İfadeler hala kendini dev aynasında görüyor, ama artık ikame ediliyor: Biz Amerikalı ve İsraililer sıramızı savdık, şimdi Araplarda sıra... Epistemik bir dönüşüm yok, ahlaki bir ders yok, biz-onlar döngüsünü aşmak filan yok. Bizi ve onları insanlığın karşı karşıya olduğu, çevre gibi, nüfus gibi, yoksulluk gibi çok daha elzem meselelere eğilmeye yöneltecek bir dünyaya doğru herhangi bir kavşak yok. Ama Beinart makalesinin sonlarına yaklaşırken, "Amerika Netanyahu'nun arkasında durdukça kendi öneminden yiycek" minvalindeki görüşüyle yüzleşirken, kendini dev aynasında gören Siyonistin bitmek tükenmek bilmeyen aşırı özgüveninden bir parça kaybetmiş gibi. Vardığı sonuç, gerek kendisi, gerekse Siyonizm'le ilişkisi bakımından özgürleştirici olma vaadini taşıyor:

Filistinliler kendi kaderlerini kontrol altına alıyorlar, çünkü İsrail alamadı. En iyi halinde Yahudileri İsrail topraklarında güvenli yaşatma yönünde anlamlı, ahlaklı bir çaba olan Siyonizm, bu hükümetle hem Yahudi güvenliğini, hem Yahudi ahlakını tehdit eden şuursuz bir toprak hırsına dönüştü. Bir zamanlar, Araplar bahtsız, Amerika kadir-i mutlakken, İsrail'in tavrı yanına kar kalabilirdi. Artık kalamaz. Barack Obama, Benjamin Netanyahu'yu 1967 sınırlarına yakın bir Filistin devletini desteklemeye ve bu yönde çaba harcamaya ikna edemezse, olaylar ikisini de aşıp geçecek. Hamle sırası başkalarına geçecek. ABD ve İsrail, Ortadoğu'da kendi kaderlerinin giderek başka ülkelerin eline geçtiğini görecek. Amerikancılığın ve Siyonizmin tuttuğunu koparan itikatlar olduğu inancıyla yetiştirilenler için, bundan daha acımasız bir ironi düşünülemez³.

Filistinliler ve diğer Araplar, İsrail onların kaderini kontrol altına alamadığı için kendi kaderlerini kontrol altına alabiliyor değiller. İsrail canı her ne istiyorsa yaptı, yapmaya da devam edebilir. Tarihin itkisi, İsrail'i ve Siyonizmi geride bıraktı. Yahudilerin hayatı ve ahlaki tehdit edilmekle kalmadı, Beinart bu satırları yazmadan çok önce kurban edildi. Theodor Herzl Filistin haritasına parmağını koyup "burayı istiyorum" dediği andan itibaren Yahudi hayatı ve hayası kurban edilmişti; on binlerce İsrailli nihayet sokaklara dökülüp Arap Baharı'na katılabileceklerinin ipuçlarını dünyaya verdikleri "Çadır Hareketi" denen güne dek kurban edilegeldi. Beinart'ın sözlerinin yayımlanmasından iki ay sonra, bizzat İsrail Netanyahu'ya karşı isyan halindeydi. Eylemi, konut meselesindeki bir kriz tetikledi, ancak *Haaretz*'in saygın köşe yazarı Gideon Levy de dahil olmak üzere birçok İsrailliye göre mesele bundan daha büyüktü:

Benjamin Netanyahu'nun Başbakanlık Ofisi'nden rezil kepaze kapı dışarı edildiği geceydi. Protestolar dün gece bir kademe daha yükseldi. Kiraların yüksekliğini konu eden slogan pek enderdi. En sık duyulan "sosyal adalet istiyoruz," ardından "Hoo ha, mi zeh ba? Medinat harevaha" (Hükümet hükümet duy sesimizi. Bu gelen refah devletinin ayak sesleri). Sosyalizm mi, hem de bugün? Evet, boğazlar düğümlü, ses tonları duygulu, dün gece protestolar ayyuka çıktı. Konut protestosunu boş verin, artık mesele sadece o değil. Protestolar, çok dar kapsamlı, çok şımarıkça olduğundan endişe duyanların gözleri önünde dün gece büyüdü. Artık hedef aldıkları, ufak bir kiralık dairenin çok çok ötesinde⁴.

Bu halen, İsraillilerin kendi etraflarına ördükleri, onları Arap Baharı'nın hayallerinden ve arzularından yalıtın fiziksel ve zihinsel apartheid duvarını yıkmalarından bambaşka bir mesele elbette. Ancak hiçbir toplumsal hareket nedenlerini ve sonuçlarını tam anlamıyla kontrolü altında tutamaz. Avrupa'nın son koloni yerleşimi Siyonizm dahi, kendisini sorguluyor artık. İsrailliler sırça köşklerinden dışarı çıkıyor.

4- Gideon Levy, "Israeli Protesters Must Remain in Tents until Time is Right," *Haaretz*, 31 Temmuz 2011, www.haaretz.com/print-edition/news/gideon-levy-israeli-protesters-must-remain-in-tents-until-time-is-right-1.376113

Doğu Batıdır, Batı da Doğu...

Postkolonyal ideolojilerin sona ermesi, tarihe geri dönüş, tarihin geri dönüşü anlamına geliyor; üstelik bu sadece eski koloniler için geçerli değil. Çeperi oluşturan çoğul dünyalar kendi yollarına gittiklerinde, (kendini öyle ilan etmiş bulunan) merkez dayanamaz. Benim savladığım gibi eski kolonilerde postkolonyal ideoloji oluşumu çağı sona erdiyse, bu ideolojik oluşumların (Batı kod adlı) temel kaynağı artık mevcut olmadığından, eski koloniciler de postmodern kayıtsızlık siyasetinde duraklama dönemine girdiler. Düşünün: Arap ve Müslüman dünyasında demokrasi esirgendiye, Avrupa ve Kuzey Amerika'da da içi boşaltıldı (Arendt'in Fransız ve Amerikan devrimleri arasında gözettiği ayrım geç kapitalizmin alamet-i farikası olan siyasal postmodernite çağında artık mevcut değil). Bu iki durum, Tahran'ın Azadi Meydanı ile Kahire'nin Tahrir Meydanı'ndaki halkı, Madrid'in Puerta del Sol, Atina'nın Syntagma Meydanı'ndaki halkla, ABD'de ve dünyanın dört bir yanında *Occupy Wall Street* hareketinde yer alanlarla bir araya getiriyor. Mısır, İspanya ve ABD, birbirinden çok farklı görünebilir, ancak demokratik iradenin tiranlık örtüsü altında gözden kaybedildiği ve demokrasinin amaç ve ereğinden yalıtıldığı ortak bir tarih onları birleştiriyor.

Tahrir Meydanı'nda ve Puerta del Sol'de, demokrasinin köklerine, henüz demokrasi fikrinin adının dahi konmadığı günlere dönüyoruz. Demokrasi fikri Atina'da doğmuşsa, şimdi o şehir tarihle yeni bir sözleşme için Tahrir Meydanı'na katılmış bulunuyor. New York'taki Columbia Üniversitesi Karşılaştırmalı Yazın ve Toplum Enstitüsü Direktörü ve Klasik ve Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü Stathis Gourgouris'in ifade ettiği gibi, "Tahrir'deki olayların Syntagma oluşumunda bir rol oynadığı su götürmez. Aynı biçimde, 2008 Aralık ayında Atina'da yaşanan olaylar da Arap dünyasının birçok yerinde gençleri radikalleştirme görevi gördü." İslam gizemcilerinin bir deyişi vardır; "Sufizm varken adı yoktu, adı olduğunda artık Sufizm yoktu" diye. Aynı şey demokrasi için de geçerli. Batı denen yarılsamada, demokrasi denen gerçeklik çoktandır adını buldu, Mısır denen gerçeklikte ise özgürlük gibi isyankar bir ülkü henüz adını bulabilmiş değil. İspanya'da adı var, ama kendisini bulmak için gerekli coşku yok. Mısır'da adı yok, ancak bir yandan onu aramanın esrikliğinden besleniyorlar, bir yandan da onu yaşıyorlar. Tahrir, tarihle yeni bir randevu için Syntagma'yı, Kahire ise Atina'yı beraberinde getirdi.

Şii ve Sünni topluluklar arasında İslam içi mezhepsel çatışmayı ele alalım. Mezhepçiliğin, İslamcılığı Arap ve Müslüman ülkelerdeki tek ve/veya en önemli ide-

olojik oluşum olarak göstermek gibi bir işlevi var. İslamcılık bu haliyle Yahudi devletini meşru kılıyor; nitekim İsrail'i gerek bölgedeki varlığı bakımından gerekse kendi açısından anlamlı kılan şey bu; militan İslamcılık karşısında bir Yahudi devleti... Doğrudur, burada bir İslami cumhuriyetin varlığından otuz yıl önce de bölgede bir Yahudi devleti vardı. Katmanlı mezhepçilik (Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Hindu) İslamcılığı güçlendirerek yanıltıcı bir biçimde bölgedeki siyasal kültürün belirleyici bir unsuru olarak ayrıcalıklandırıyor. İran İslam Cumhuriyeti'nde son otuz yıldır uygulandığı biçimiyle İslamcılığın bu feci sicili, Arap dünyasına İslamcılığı külliyen reddetmek değilse de daha geniş bir siyasal kültür kapsamına oturtmak yönünde bir uyarı mahiyeti taşıyor. İslamcılığın bu biçimde bağlamsallaştırılması, onu milliyetçilik ve sosyalizmi de içeren daha geniş bir siyasal kültürün parçası olarak konumlandırıyor. İslamcılığın bir ideoloji olarak ömrünü tamamlamışlığına dayanan bu süreç, sicili temizleyip bir tür milat oluşturuyor.

Hasılı, İslamcılığın, kendisini de tarihsel olarak içselleştirmiş daha geniş kapsamlı bir siyasal kozmopolitliğin içinde sistemli olarak eritilmesi, post-ideolojik tarihin miladı için ortam hazırlıyor. Ancak, mesele şurada düğümleniyor: Batının varlığı temellerini Diğerlerinin varlığına o derece dayandırmış ki, Diğerleri tarihle yenileyecekleri kendi sözleşmelerini keşfetmek üzere Batı ile yollarını ayırdığında, Batı ne yapacağını bilemeyecek. Böylece Syntagma ve Tahrir'in görkemli, demokrasiyi Atina-Kahire ekseninde yeniden adlandırmak üzere birleşiyor. Bu temel üzerinde, Batı fikri yeryüzünden yitip gidecek.

Yersiz Kaygılar

Şimdi İslamcılığın tükenişini daha ayrıntılı olarak ele alalım. Ocak 2011'deki başlangıcından bu yana, Mısır devrimci ayaklanmasını 1979 İran Devrimi ile kıyaslamak adetten oldu. Mısır'daki ABD destekli diktatör karşıtı kitlesel gösteriler, otuz yıl önce İran'da benzer görüntülere tanıklık etmiş bir takım gözlemcilerde bir tür déjà vu duygusuna ve belki de yeni bir İslam devriminin gerçekleşmekte olduğu düşüncesine yol açtı. Oysa bu, 1977-79 İran Devrimi'ni hatalı, 2011 Mısır devrimini ise daha da hatalı yorumlamak olur.

İki devrimi kıyaslama eğilimi genelde temelini ideolojik bir art niyetten alıyor. ABD'deki İsrail yanlısı yeni muhafazakarlarla İsrail'deki Siyonist müttetikleri, Mısır ve İran devrimlerini kıyaslamayı, İsrail denen koloni yerleşimine meydan

okuyabilecek önemli bir Arap ülkesinde devasa bir devrimci ayaklanmadan duydukları korkudan ötürü seçiyorlar. İsrail başbakanı alarm zillerini geciktirmeden çaldı. 31 Ocak 2011 tarihli *Haaretz*'in haberine göre "Benjamin Netanyahu Alman Şansölyesi Angela Merkel'le toplantısının ardından, "İran'da yaşananlar Mısır'da da yaşanabilir," dedi"⁵. İsrail başbakanı, bu sinyali Kaliforniya'daki Hoover Institution düşünce kuruluşunun İranlı çalışanı Abbas Milani'den almış olmalı, nitekim o da Netanyahu'nun uyarısından bir gün önce New York'ta yayınlanan İsrail yanlısı *New Republic* dergisinde aynı fermanı vermişti. Milani de Müslüman Kardeşlerin Mısır devrimini ele geçireceğinden ve bir İslam cumhuriyeti yaratacağından korkuyordu. Elbette hem İsrail başbakanı hem de İranlı kafadarı, altmış yıl önce tabir-i caizse bir Yahudi Kardeşlerin aynı bölgede bir Yahudi cumhuriyeti kurmuş olduğunu adet olduğu üzere göz ardı etmekte⁶. Netanyahu ve Milani'nin deyim yerindeyse ortak açıklamasının üzerinden çok zaman geçmeden, İslam Cumhuriyeti lideri Ali Hamaney, Mısır'daki olayları merhum Ayetullah Humeyni'nin mirasının bir yansıması olarak takdis ederek, "İslam uyanışının" başladığını ilan ediyordu⁷. Dur bakalım, dedi Mısırlı Müslüman Kardeşler hemen, bu bir İslam devrimi değil, bu Müslüman olsun, Hristiyan olsun, farklı ideolojik mensubiyetlerden olsun, tüm Mısırlılara ait bir Mısır devrimi⁸.

Siyonist propaganda ile İslamcı hüsnükuruntu arasında birçok başka görüş de Mısır devriminin başarısını öyle ya da böyle, İran'daki İslam Devrimi örneğinin etkisiyle ölçmeye girişti. Bu en başta, İran'da yaşananın bir İslam devrimi değil, şiddet yoluyla ve sistemli olarak İslamleştirilmiş bir devrim olmasından ötürü hatalı bir varsayım. İran'da yaşanan, 1979–81 Amerikan rehine krizi, 1980–88 İran–Irak Savaşı ve 1989–99 Salman Rüşdi olayı gibi perdelerin ardında sürdürülen amansız ve duraksız bir baskı düzeniydi. Boşaltılan üniversiteler, kültürel devrimler, toplu muhalif idamları ve hayatta kalanların mecbur kılındığı sür-

5- Bkz. "Netanyahu Warns Outcome of Egypt Revolution Could be like Iran's," *Haaretz*, 31 Ocak 2011, www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/netanyahuwarns-outcome-of-egypt-revolution-could-be-like-iran-s-1.340411.

6- Bkz. Abbas Milani, 'A Note of Warning and Encouragement for Egyptians,' *The New Republic*, 30 Ocak 2011, www.tnr.com/article/world/82450/egypt-riots-iranianrevolution-1979.

7 Bkz. "Iran's Supreme Leader Calls Uprisings and Islamic 'Awakening,'" *Los Angeles Times*, 4 Şubat 2011, <http://articles.latimes.com/2011/feb/04/world/la-fg-khamenei-iran-egypt-20110205>.

8- Müslüman Kardeşler'in Hamaney'in açıklamasına yanıtı için bkz. "Muslim Brotherhood Rejects Khamenei Calls for Iran-style Islamic State," *The Green Voice of Freedom*, 4 Şubat 2011, <http://en.irangreenvoice.com/article/2011/feb/04/2924>.

günler gibi şiddeti giderek artan vahşet edimleri, çok yönlü ve kozmopolit bir devrimi dandik ve vicdansız bir teokrasiye dönüştürmek için ülkenin ve bölgenin krizlerinden otuz yıl boyunca sonuna dek faydalandı. 1953 yılında CIA tarafından tezgahlanan darbe, Saddam Hüseyin'in İran'a savaş açması için devasa boyutlarda silahlandırılması, Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgaline karşı bir istihkam kuvveti olarak Taliban'ın yaratılması (ki bunların tümü ABD'nin torunasından çıkmıştır) ve Filistin'e karşı İsrail'in halen yürüttüğü silahlı soygun, İslam Cumhuriyeti'nin önce tüm ideolojik ve siyasal alternatifleri yok etmesine, sonra da iktidarını sürdürmek için istikrarlı ve sistematik olarak bölgesel krizden nemalanmasına olanak tanıyan bölgesel bağlamı oluşturdu. 1977 ile 1979 yılları arasında İran'da yaşanan bir İslam devrimi değildi ve 2011'de Mısır için bir model oluşturamaz. Bu bakımdan, tarihsel olarak Mısır'ın etkisinin İran'dan çok daha kalıcı olduğunu unutmamak gerek.

İster gerçek anlamda, ister umacı gibi gösterildiği anlamda İslamcılığın etkisine ilişkin yanıltıcı benzetmelerin ya da yersiz kaygıların hiçbirinin, Tunusluların ve Mısırlıların özgür ve demokratik bir vatanı haysiyetlerine sahip çıkmak için gerçekleştirdikleri coşkulu ve görkemli isyana leke sürmesine göz yumulamaz. Hayallerinin, arzularının şu veya bu fanatik mutlakçılık tarafından esir alınmasına izin vereceklerini düşündürecek herhangi bir emare de yok. Mısır'da Müslüman Kardeşlerin, diğer ülkelerdeki Müslüman siyasal mensubiyetlerin devrimci ayaklanmaların ayrılmaz birer parçası olduğu kuşku götürmez. Ancak bu tür ya da başka mutlakçı örgütlenme ve şebekelerin umacı gibi görülmelerine gerek olmadığı gibi, haliyle bunlara devrimi tek başına sürüklemeleri konusunda bel bağlamanın da lüzumu yok.

Hiçbir ahval ve şeraitte bölgedeki zengin ve coşkun siyasal kültürlere ilişkin algımızı şu veya bu cins militan İslamcılıkla sınırlandırmamalıyız. Nitekim bu devrimci siyaset damarı, hiçbir zaman bölgedeki tek fikir ve eylem kaynağı olmamıştır. Antikolonyal milliyetçiliğin kolonyalizmin çizdiği ulusal sınırların ötesinde çığır açıcı sonuçları oldu. Aynı şey devrimci sosyalist hareketler için de geçerli. Örneğin Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nin, bölgedeki Marksist hareketler üzerinde cirminin üstünde bir etkisi oldu. Kolonyalizmin ürettiği ve ırk üzerinden tanımladığı her türlü milliyetçiliğin sınırlarını aşan devrimci ayaklanmaları oluşturan ve temellendiren bölgesel dayanışmaların kanıtladığı üzere, başkaldıran umut ve mücadele siyasetleri birbirlerini besler. Bu ideolojilerin belli tarihsel koşullar altına oluştuğu ve yayıldığı tarihin hafızasında ve belgelerde kayıtlı. Şimdi, bunların yeni bir devrimci siyaset içinde eriyip gitmesini sağlayacak ku-

ramsal kıvraklık gerekiyor.

Tahran'dan Tunus'a, Kahire'ye, onun da ötesine, toplumların özünde yatan kozmopolit kültürlerle yeniden sahip çıkılıyor, olumsuz etkilere dair her türlü kaygının dışında ve üzerindeki gizli dünyalar keşfediliyor. Mısırlılar ortak bir gelecek elde ettiler. 2009'da İranlılar bunu elde edememişse de, Tunusluların ve Mısırlıların 2011'deki zaferinin, bölgedeki tüm demokrasi ve ulusal özgürleşme hareketleri için olduğu gibi İran muhalefeti için de açılımları olacak. Gözlerimizi açık turalım: bu, aynı halk. Demokrasi iradeleri, İran'daki eli kanlı teokrasiyle elimsende oynarken birdenbire Tunus ve Mısır'daki rejimleri alaşağı edecek kadar kıvrak!

İran İslam Cumhuriyeti Bahreyn'de

Gelelim İran İslam Cumhuriyeti'nin, nüfusunun büyük çoğunluğu Şii olması dolayısıyla İran'da iktidarı tutan mollaların doğal müttefiki olduğu için Bahreyn'deki demokratik ayaklanmaya destek verdiği efsanesine...

Bahreyn'deki Mısırlı ve Tunuslularla dayanışma için başlatılan demokratik ayaklanmanın hemen ardından, İran İslam Cumhuriyeti'yle olan Şii bağlantısı konusunda çok yazıldı çizildi. Hem Bahreyn'deki rejim, hem Körfez İşbirliği Konseyi'ne yönetici elitin iktidarda tutulması girişimine liderlik eden Suudi işgal gücü, İran İslam Cumhuriyeti'ni minnacık ama stratejik bakımdan önemli krallıkta isyan kışkırtıcılığıyla suçladı. *The Telegraph*'ın bildirdiğine göre, "Suudi Arabistan'daki Sünni kraliyet ailesi, Şii İran'ın Ortadoğu'da artan nüfuzundan endişe duyuyor ve Bahreyn'in Sünni yöneticilerinin iktidarı elinde tutmasına yardım ediyor." İran İslam Cumhuriyeti'nin molla yöneticileri ise herhangi bir bağlantıları olduğunu kabul etmiyor. Aynı haber, "[İngiltere] Savunma Bakanlığı, Suudi Arabistan Ulusal Muhafızları'ndan Bahreyn'e gönderilen bir ekibin, Suudi Arabistan'da İngiliz Silahlı Kuvvetleri'nden askeri eğitim almış olabileceğini itiraf etti[ğini]" bildiriyor. Böylece, İngiltere İran'ı müdahil olmakla suçlayadursun, İngiliz Silahlı Kuvvetleri'nin bizzat Bahreyn'deki demokratik ayaklanmayı bastırmakta olan askeri gücü eğittiğini öğreniyoruz. Ancak İngilizlerin

9- "Saudi Troops Sent to Crush Bahrain Protests 'had British training,'" *Telegraph*, 25 Mayıs 2011, www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/saudi-arabia/8536037/Saudi-troops-sent-to-crush-Bahrain-protests-had-British-training.html.

bu akıl almaz ikiyeüzlülüğü, İran İslam Cumhuriyeti'nin özgürlük timsali olduğu anlamına da gelmiyor.

Aynı süreçte, Bahreyn'deki demokrasi eylemcileri şiddetle bastırılmaktaydı. “Yabancı muhabirlerin muhalif gruplara uygulanan baskıya ilişkin haber yapmasının engellenmesinin ardından,” diyordu *Miami Herald* gazetesinin Dubai muhabiri Roy Gutman 25 Mayıs 2011 tarihli haberde, “Bahreynli yetkililer, uluslararası haber ajanslarına çalışan yerel gazetecilere yönelik tutuklama, dayak ve anlaşıldığı kadarıyla bir vakada elektrik şokunu da içeren bir dizi saldırı başlattı.¹⁰” Resmin özünü bulandıracak ikiyeüzlülüğün ve çifte standardın ötesine geçerse, İran İslam Cumhuriyeti'nin Bahreyn üzerindeki etkisi, Bahreyn ve Suudi Arabistan rejimlerinin ve onların Londra ve Washington DC'deki destekçilerinin bizi inandırmaya çalıştığı üzere, İran'da yönetimdeki mollaların Bahreyn'deki demokratik ayaklanmaları desteklemesi gibi bir şey değil. Nitekim böyle bir destek pek acayip olurdu. İran İslam Cumhuriyeti bir yandan kendi ülkesindeki demokratik ayaklanmayı vahşice bastırırken Bahreyn'dekine neden yardım etsin ki? Sırf Bahreyn'deki protestocular Şii diye mi? Birbiriyle çelişen bu iddiaları bir kenara koyarsak, İran İslam Cumhuriyeti ile Bahreyn'in ortak yanı, nüfuslarının büyük çoğunluğunun Şii olması değil, ikisinin de zalim ve tahammülsüz diktatörlüklerce yönetiliyor olmasıdır.

Arap Baharı, İran İslam Cumhuriyeti'ndeki bastırılmışların dönüşüdür. Otuz yıl önce, devrim militan mollalarca gasp edilip vicdansız ve acımasız bir teokrasiye dönüştürülmeden önce yaşanan bir anlık evrensel coşkunun geri kazanılmasıdır. Bu anlamda, İran İslam Cumhuriyeti'nin Bahreyn üzerinde gerçekten de doğru bir etkisi olmuştur, ama bir tiranlık modeli olarak... Bu bakımdan ABD 5. Filosu'na ev sahipliği yapan, o büyük demokrasi savunucusu ABD'nin ellerine kan bulaşmış rejime gözlerini yumduğu, İngiltere'nin eğittiği Suudi askerlerinin ayaklanmanın bastırılması için müdahalede bulunduğu bu minik takımda ülkesindeki devasa demokratik ayaklanmanın ardından yaşanan olaylarda İran bir rol oynamış olamaz. İran İslam Cumhuriyeti'nin Bahreyn üzerindeki tek nüfuzu, yönetimdeki rejime örnek olarak demokratik bir isyanın nasıl bastırılacağını öğretmek olabilir. Yani Beşar Esad'ın Suriye'de daha da kanlı bir şekilde bastırıldığı ayaklanmada oynadığı rolün aynı. Burada dinsel ya da başka türlü herhan-

10- Roy Gutman, “In Bahrain, a Candlelight Vigil Can Land You in Jail,” *Miami Herald*, 25 Mayıs 2011, http://article.wn.com/view/2011/05/30/Bahrain's_official_tally_shows_cost_to_Shiites_of_crack-down/.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranfey.org>

gi bir ideoloji söz konusu değil. Yalnızca kaba kuvvet ve beka kaygısı söz konusu. Aynı şey Suudi Arabistan ve Basra Körfezi'nin diğer ülkeleri için, İsrail için, ABD ve Avrupalı müttefikleri için de geçerli. Artık ideoloji maskeleri düştü.

Patrick Cockburn, *Independent* gazetesine yazdığı aydınlatıcı bir haberde, Bahreyn'de yönetimdeki rejimin kendi yurttaşlarını katletmek için vahşet uyguladığını, kurbanların Şii olduğunu, İran İslam Cumhuriyeti'nin kendi ülkesindeki demokrasi iradesinin Arap ayaklanmasıyla bağlantısını kesmek için kışkırtıcı rolünü oynadığını bildiriyor.

Baskı her yerde, her alanda sürüyor. Gece Şii köylerini basan maskeli güvenlikçiler bazen Şii camilerini ve cem evlerini de yıkıyorlar. Şimdiye dek en az yirmi yedi binanın bu biçimde yıkıldığı ya da yok edildiği bildiriliyor. Binaların ayakta kalan duvarlarına ise çoğu zaman Şii karşıtı, hükümet yanlısı duvar yazıları yazıp gidiyorlar¹¹.

Cockburn, hükümetin ayaklanmayı bastırmak için uyguladığı şiddetin detaylarını ve Şii çalışanları nasıl ayıkladığını şu sözlerle anlatıyor:

Büyük oranda Şii çalışanların ayakta tuttuğu sağlık sisteminde doktor ve hemşireler protestoculara tedavi hizmeti sağladıkları için dövülüp tutuklandı. Öğrenciler ve öğretmenler gözaltına alınıyor. Bin civarında çalışan işten atılıp emeklilik haklarını kaybetti. Muhalif gazetelerden biri kapatıldı. Yurtdışındaki protestolara katılan Bahreynli öğrencilerin bursları kesildi.

Bahreyn'deki rejimin uyguladığı bu ve benzeri baskı yöntemleri birebir İran İslam Cumhuriyeti'nin tornasından çıkmış. İslam Cumhuriyeti'nin ana kurucularından ve artık Yeşil Hareket liderlerinden olan, ev hapsinde tutulan, kimseyle görüşmelerine izin verilmeyen Mir Hüseyin Musavi ve Mehdi Karrubi, Şii değil miydi? Nida Ağa Sultan, Sahrap Birrabi, Emir Cavadifar; İslam Cumhuriyeti'nin güvenlik güçlerinin gözünü kırpmadan öldürdüğü diğer onlarca insan, Şii değil miydi? Başlıca insan hakları örgütleri, İslam Cumhuriyeti'nin zindanlarında Şii protestoculara uygulanan sistematik işkenceyi raporlayıp duruyorlar. Mehdi Karrubi, gözaltındaki genç kadınlara ve erkeklere yönelik tecavüzleri ayrıntılarıyla açıkladı. Bahreyn'in Şii nüfusu, kendi Şii yurttaşlarına böyle davranabilen

1- Patrick Cockburn, "Bahrain Is Trying to Drown the Protests in Shia Blood," *Independent*, 15 Mayıs 2011, www.independent.co.uk/opinion/commentators/patrickcockburn-bahrain-is-trying-to-drown-the-protests-in-shia-blood-2264199.html. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İslam Cumhuriyeti'nin niye umurunda olsun? İslam Cumhuriyeti'nde yönetimdeki rejim, demokratik ayaklanmaları başlatanların tarafında filan olamaz. Olsa olsa Bahreyn gibi o ayaklanmaları acımasızca bastıran baskıcı rejimlere rol modeli olur.

Bahreyn'deki demokratik ayaklanma Arap Baharı'nın ayrılmaz bir parçasıydı, Arap Baharı ise İran'daki Yeşil Hareket ile aynı hayalleri ve talepleri paylaşıyordu. Ne Bahreyn'deki Sünni-Şii ayrımı, ne Mısır'daki Müslüman-Hristiyan ayrımı Arap dünyasının sınırlarını da aşan bu çarpıcı olayların sonunu getiremez. Aynı ekonomik marazdan, toplumsal anomaliden, siyasal açmazdan ve kültürel yabancılaşmadan beslenen ve iki kıtaya yayılan bu toplumsal ayaklanmaların dinler arası ayrımlarla ya da dindar-seküler uçurumlarıyla bir alakası yoktu. Herhangi bir ideolojik seferberliğin ürünü değillerdi. Aksine, gerek hakim, gerek demode ideolojilere karşı bir seferberlik niteliğindeydiler.

Şii faktörünün bölgenin güncel jeopolitiğine nasıl girdiğini unutmamak gerek: ABD'nin Irak'ı istila ve işgal etmesinin hemen ardından Seyid Veli Rıza Nasır gibi birtakım askeri strateji uzmanları dikkatleri dökülen kanın başlıca sorumlusundan başka tarafa çekip temel mesele olarak Sünni-Şii çatışmasını öne sürmeye başladılar. Ürdün Kralı 2. Abdullah'ın bölge istikrarına tehdit olarak Şii hatından söz etmesi de aynı zamana rastlıyor. Yani mezhepçilik meselesi, bölge siyasetinin belirleyici bir unsuru olmaktan ziyade ABD'nin askeri-psikolojik bir operasyonuydu. Bu ABD'nin Irak işgalinin Sünni-Şii ayrımını pekiştirmedeği anlamına gelmiyor, nasıl ki 1982'de İsrail'in Lübnan'ı işgali Hizbullah'ın ortaya çıkışında katalizör rolü oynadıysa... Ancak siyasal amaçlarla tezgahlanmış bu mezhepçilik kurgusu, tarihsel olarak Avrupa ve Amerika kolonyal ve emperyal hakimiyetine itiraz biçiminde ortaya çıkmış meşru veya baskın bir İslamcı ideolojiye karşılık gelmiyor.

Şii faktörünün, dikkatleri Irak ulusal egemenliğine verilen ezadan başka tarafa çekmek için ABD askeri strateji uzmanları tarafından uydurulmuş ya da kendi halkından korkan ömrünü doldurmuş Arap yöneticilerince tasarlanmış olmasından bağımsız olarak, gerçek şu ki, Şiiiler-Sünniler, Müslümanlar-Hristiyanlar, dindarlar-dindar olmayanlar, Asyalılar, Afrikalılar ve hatta Avrupalılar külliye aynı türden siyasal bakımdan yabancılaştırıcı, ekonomik bakımdan işlevsiz koşullara karşı isyan etmiş durumdalar. İspanya'da halk kendi Tahrir Meydanlarını istiyor. Onlar da mı Şii? Hasılı, Sünni-Şii çatışması, dikkati asıl meselelerden; yani demografik, ekonomik, kadın ve insan hakları konularından başka tarafa

çekmek için ortaya atılan bir yem, stratejik bir manevra. Tarihin akışını, dünyanın gidişini değiştiren, asıl bu meseleler.

Şii-Sünni ayrımının suistimali, sırf demokratik ayaklanmaların itibarını sarsacak uydurma mezhepçiliğe değil, aynı zamanda aslında kolonyalitenin yarattığı gerilim ve düşmanlıkların ötesine geçen ulusaşırı devrimci hareketlerin çiğ bir biçimde ırksallaştırılmasına da işaret ediyor. Ancak şu bir gerçek: Arap Baharı, sırf ABD ile düşman diye İslam Cumhuriyeti'nin zulmüne göz yumamaz. İslam Cumhuriyeti'nin yarattığı eli kanlı vahşetin de Arap Baharının görüş alanına girmesi şart. Arap Baharı, İran'ın yeşil çayırlarına da yayılmadıkça, tam anlamıyla çiçek açamayacak.

Bir Dünyanın Sömürgelelikten Kurtulması

Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi adlı klasikleşmiş çalışmasında Timothy Mitchell, bu ülke için Foucault'nun başaramayacağı şeyi yaparak onun fikirlerini Avrupa dışı bir bağlamı kapsayacak biçimde genişletiyor. Mitchell, kentlerinden okullarına ve ordusuna dek (hem bir fikir hem de toprak olarak) Mısır'ın, insanlarını beden ve ruhları arasında, yaşam alanlarını özel ve kamusal arasında, varoluşsal hallerini aşına oldukları Doğu ve karşı karşıya geldikleri Avrupa modernitesi arasında bölen kolonyalizm tarafından kurgulanma ve sergilenme tarzını irdeliyor. Mitchell'in çalışmasında Mısır'ın sahneye konan bir gerçek gibi değil de, kendine has ve kendi kendini sergilemeyi sürdüren bir gösteri olarak "sergilendiği" fikri kilit önem taşıyor. Mitchell'in Foucault-vari bir yaklaşımla Mısır'ı bir sergi olarak okumasında, Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'nun yansımalarını görüyoruz:

Serginin dışındaki dünya bu anlamda özgün olan değil, gerçekliğin kendisi değil, yine bir dizi temsilden ibaretse, o zaman sergilenen şey ile gerçek şey arasındaki ayrım, demek ki, mutlak bir şey değildir. Temsil ve özgün arasında serginin vaat ettiği bariz ayırt edilebilirlik, aslında temsilleri temsil eden temsillerden ibarettir. Hayat, dünya sanki gerçekliğin bir sergisimişçesine yaşanmalıydı, ama sergiden çıkınca yol gerçekliğin kendisine değil sadece başka başka sergilere çıkıyordu¹².

12- Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Stanford: University of California Press, 1991): 173; *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* (İstanbul: Metis 2001). Buradaki çeviri bana ait. (Ç.N.) Joseph Messed, *Colonial*

Burada yalnız Mısır değil, Avrupa da söz konusu. Bizatihi Avrupa, yahut Batı da kelimenin tam anlamıyla bir sergileme girişimidir. Soğan gibi, katman katman temsil vardır, ama merkeze ulaştığınızda bir şey bulamazsınız. Avrupa, sömürgeleştirilmiş Mısır'ı kendini modernize ettiği şekilde sergiledi. Gerçeklikleri taklit etmek için değil, o gerçeklikler üzerine belli anlam çerçeveleri dayatmak ve dolaşısıyla bir sömürge ortamında onları anlamlı kılmak için... Avrupa Mısır'ı kendi imgesinde yarattı; kendi iç gerilimlerini gizlerken, kendi geçmişini Mısır'ın bugününe atfetti. Avrupa, Mısır'ın gerçekliğini düzene sokan disipliner bir iktidar haline geldi. Bir yandan modernleştirdi, bir yandan müzeleştirdi. Böylece Oriental, modernin zıttı olarak kurgulanmış oldu.

Effects: Making of National Identity in Jordan (New York: Columbia University Press, 2001) adlı kitabında hukuk ve ordu kurumları aracılığıyla Ürdün kimliğinin benzer bir incelemesini ortaya koymaktadır. Buna göre, kolonyal bir bağlamda olmakla beraber, ulusal kimlik Foucault'nun ortaya koyduğu biçimiyle iktidarın hayata geçirilmesi için bir araç olarak bağlanmıştır. <http://www.orientalstudies.org.uk>

İktidarın Soy-kütüğü Olarak Denetim ve Direniş Sahası Olarak Mikro-iktidar

Engin Sustam

“İletişim yok değil, tam tersine, o kadar iletişim var ki, yaratıcılık yok. Mevcut olana direniş yok.”

Gilles Deleuze & Félix Guattari

Giriş

Siyaset felsefesi yapan düşünürler ya da sosyal bilimciler uzun zamanlı analizler doğrultusunda iktidarı “devlet nedir?” sorusu etrafında ele almışlardı. Bunun dönemsel olarak birçok farklı nedeni olmasıyla birlikte bu soru devletin mahiyeti hakkındaki belirli kurumsal siyasal yaklaşımları ele vermektedir. İktidar okumaları bu anlamıyla devlet ve kurumsal tahayyül etrafında ele alınırken, toplumun ve aktörlerin belirleyiciliği bu analizlerin makro boyutta işlenmesini sağlamıştı. Dolayısıyla iktidar analizleri, gücün kökenlerini deşmek isteyen entelektüeller için ideolojik ve politik varsayımlar dâhilinde işlenirken, “devlet, aile, din, şirket, sendika, okul, parti, dernek vs.” gibi kurumsal nesnellikler gücün sınırları ve tahakkümüyle eş zamanlı toprak hareketi ve ulus-devletin tasarımıyla beslenmekteydi.

Dolayısıyla belki de iktidar meselesini deşerken dikkat edilmesi gereken unsur, makro ve mikro iktidarı içeren siyasal biçimlere göz atmaktır. İktidar sadece devlet ya da kurumlarla ilgili değildir. Michel Foucault’nun birçok eserinde üzerinde durduğu gibi iktidar, güç ilişkilerinin gündelik hayattan bedene kadar yansıyan alanında etkili olan yatay ilişkilerde seyreden bir aralıktır. İkti-

cı değil ama kendiliğinden uygulayıcı bir durum olduğuna odaklanmak gerekir. Başka deyişle iktidar (ilişkisi), sözgelimi özne olarak hocanın kendisi olmayabilir (Ranciere'in Cahil Hoca'sındaki, Joseph Jacotot ve öğrencileri gibi), lakin bilginin epistemik güç yaptırımında "eğitmen ile eğitilen" ya da iktidarın bu terbiye bazında hoca ile öğrenci arasındaki karşılaşmada ortaya çıkan gerginliklere, konuşma tarzlarına ve bilgi biçimlerine yansıyan güç ilişkilerinin kendisidir. Bu siyasal yaklaşımın özneleşmesi üzerinden iktidar aygıtlarının tertibatları devreye girer. İktidar baskı yapmaz uygular, denetler, 18. yüzyılda olduğu gibi eski anlamıyla disipline ederdi. Burada bilen özne ile eğitilen özne tek başlarına iktidar şahsiyetleri değildir. Burada iktidar adına belirleyici olan aralarındaki güç ilişkileridir.

'Panoptikon'dan disiplin edici güce

Samuel ve Jeremy Bentham kardeşlerin 18. yüzyılda Amerika'da geliştirdikleri Panoptikon (gözetleme kulesi) modeli hapishane üzerinden sistemin disiplini meşrulaştırması ve toplumu kontrol sistemleriyle oluşturmasını sağlamaktaydı. 1785 yılında tasarlanan bu yapı 'Panoptikon' adıyla hem mimarlık hem de sosyal bilimlerde dikkat çekti. Foucault da panoptikonun haritasal çizimleri ve uygulaması üzerinden önemli analizler sunmaktadır. 'Panoptikon' kavramı Yunan mitolojisinden alınarak 'pan' (bütün) ve 'opticon' (gözetleme) olarak bilinen iki farklı sözcükten türetilmiştir. Kavramla anlatılmak istenen bütünü gözetlemektir. Bentham'ların tasarımı temel alınan düşünce, geniş kitleleri hapishane üzerinden kontrol altına alma felsefesidir. Bu felsefeye dayanan yapı bir havalimanında uçakları gözetleyen en yüksek noktadan aşağı doğru denetimi dikkate alan bir modele benzemektedir. Yapının kendisi panoptik bir gözlemle toplumu, tutsakları ve tutsağı tecrid etme, nezarete dahil etme, bedenleri uyuşturma ve disipline etmekten hapis, tecrit, baskı, çalıştırma, eğitim gibi pek çok amaçla biyo-iktidarın klasik tahakkümünü yerine getiren aygıt dönüşür. Jeremy Bentham bu modeli oluşturmakla gözetleme kulesindeki sistemi bir aktör olan gardiyanın görünmezliği üzerinden tasarlar. Görünmeden kontrol eden bu aktör, tecrit edilmiş tutsakları gözetleyen, deneyleyen tek göz olarak önümüze çıkar. Kendini göstermeden denetleyen bu özne makro iktidarın bedenini simgeler, pratiğini iktidarın yadsıyıcı gücü üzerinden görünmezlik aracılığıyla yaygınlaştırır. 18. ve 19. yüzyıl toplumları ile ilgili çalışmalar yapan Foucault bu kavram ve yapıdan etkilenecek düşünsel anlamda disiplin toplumu, ehlileştirme ve gözetleme

üzerine analizlerini çoğaltacaktır. Lakin burada Foucault bize görünmez gözün sunduğu disiplin ve denetimi sağlayan gözetlemeyi anlatırken bunun aslında iktidar ve sistem tarafından bütün topluma uygulanan, aynı şekilde toplumdan da öznelerle uygulanan ve en sonunda özneler arası bir yasa haline gelen bir gözetleme tekniğine dönüştüğünden bahsetmeye çalışır. Bütün toplum ve erkleri içinde oldukları gücün denetleyici ve uygulayıcısı olarak panoptik gözetimin gözlelidir, hücreleridir.

Foucault'nun 18. ve 19. yüzyıl pratiği olarak ele aldığı biyopolitik, insanların yaşamlarıyla ilgilidir. Canlı varlık olan, tür-insanla ilgili olarak bu durum, kontrol altına alınacak olanların, iktidar teknolojileri sayesinde oluşturulacak, bireysel bedenlere dönüşmesini sağlar. Kurulmakta olan bu biyo-iktidarda önemli olan, doğumların ve ölümlerin orantısı, üreme oranı ve en önemlisi nüfus planıdır.¹ Kontrol altına alınan bir nüfusta; nüfusun ihtiyaçlarından sayısına, hastalık yapısından enerji ve farklılık faktörlerine kadar her şey incelenir. Biyopolitikada asıl olan iktidarın öldürmesi değil yaşatmasıdır. 19. yüzyıl ve 21.yüzyıl arasındaki en önemli fark galiba şudur: İnsan haklarından demokrasiye kadar işleyen süreçte (idam cezasının kalkması gibi) önemli olan, insan yaşamı üzerinde durulmasıdır. Tıbbın, çocuk ölümlerini azaltması, salgın hastalıklara çözüm bulması, cinselliğe dair konuşması, onun, insan yaşamını uzatarak, kontrol altına almak istemesinden kaynaklıdır. Çünkü tıp teknikleri, bir şekilde iktidarla ilişki içindedir. Biyopolitika burada vazgeçemeyeceği bütün bu kurumları harekete geçirir.² Hukuk sisteminden yardım kuruluşlarına, teknolojiden sigorta şirketlerine, ekonomik kurumlardan eğitim kurumlarına kadar bütün araçlar kullanılarak bir nüfus planlaması yapılır. Doğum oranı, hastalıklar, biyolojik yetersizlikler biyopolitiğin bilmesi gereken ve iktidarın müdahale zemini için hazırlanması gereken alanlardır. Çünkü iktidar bunun sayesinde toplumda *homeostazi*,³ bir denge sağlayıcı mekanizma üretir. Böylelikle iktidar topluma yönelik bir ayarlama yapar. Teknoloji ve arzu mekanizmalarının harekete geçirilmesi böyle bir homeostazi ile ilgilidir. Eğer cinsel gücünüz aşırıysa bu fahişeliğin yanında, pornografik metalarla da giderilir. Meta fetişizmi öne çıkarılarak beden stratejik yeni bir taktiğe yönlendirilir. Dolayısıyla iktidar, porno içerikli dergi, kanal ve gazeteleri belirli sansürler dahilinde sunuma açarak, sizin cinselliğe dair ihtiyaçlarınızı eğit-

1- Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev: Şeyhsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 249.

2- Foucault, "*Toplumu Savunmak...*", s. 250.

3- Foucault, "*Toplumu Savunmak...*", s. 252. Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

meye çalışır. İktidar bunun için devletin ve uluslararası kurumların desteğini de alabilir. Özellikle kentin içinde işleyen bu durum, kaçınılmaz olarak kamusal alandaki düzenlemelerle oldukça yakından ilgilidir. Trafik kurallarına uymaktan, emeklilik sigortasına ve eğlence mekânlarına kadar her şey, denetimin buluşma yerleridir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz, biyopolitika hem bedenin hem yaşamın üretkenliği içinde güncelleştirilmiş, bir kontrol toplumu modelidir. Çünkü kapitalist çıkarlar ve iktidar anlatıları, her şeyi bir meta sermaye şeklinde dolayımına sokar ve açıkça kontrol yöntemlerini toplumsal bir işlev olarak gören sermaye, kendi bünyesi dahilinde tekniklerini devreye sokabilir. Şöyle ya da böyle iktidar artık, doğrudan beyinleri (teknoloji, enformasyon, iletişim sayesinde) ve bedenleri (sigorta, diyetler, güzellik salonları, vs. aracılığıyla) yaşama duyusundan ve yaratma arzusundan uzaklaştırarak otonom bir yabancılaşma sağlar ve bunu örgütleyen mekanizmayla çalışır.⁴ Toplum, biyopolitiğin bu uyum sağlayıcı teknikleri sayesinde makinesel bir düzene sokulur, ve sürekli izlenerek, gözetlenerek bir iç düzenlemeye tabi tutulur. Bunun içinde kültürel, siyasal, toplumsal ve ekonomik bütün boyutlar vardır. Haliyle aslında biyopolitik toplum bugünün 'imparatorluk ve transnasyonel' sermaye nosyonu içinde ulus-üstü bir sorunsaldır diyebiliriz. Kapitalizmin yeni sömürgecilik söylemine baktığımızda enformatiğin, genetiğin, bedenin, aklın, (maddi olmayan emeğin) önemli olduğu bir biyopolitikayı görmekteyiz. Toplumun devamlılığı (biological continuum)⁵ için bu gereklidir. Askeri ve savaşılcı ilişki yerine daha çok enformatiksel, biyolojik savaş makinelerinin işlediği bir dönem söz konusudur.

Toplumsal yaşamın hemen hemen her düzleminde iç içe olan iktidar, sosyal bilimlerin ve felsefenin ilgilendiği merkezi önemdeki konulardan biridir. Şimdiye kadar iktidar bir devlet yönetimi olarak işlenirken, Foucault'yla daha kapsamlı çözümlemelerle birlikte biz, iktidarın gündelik yaşamımızdan bireysel kimliğimize hangi biçimlerde nüfuz ettiğini, dolayısıyla sadece baskıcı güç dengesi hatıta baskıcı gücün kendisi olmadığını fark ettik. Daha çok siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi ve siyaset felsefesinin ilgilendiği bu olguya ilişkin kratoloji (iktidar bilimi) demek sadece meseleye kurumsal boyutta bakmaktır. Keza bir bilim dalından bahsettiğimizde orada epistemenin (bilginin) rastlantısal olmayan gücünden bahsediyoruz. Güç üzerinden konuştuğumuzda klasik anlamda kullanılan ve aslında artık klişe olan güç ve iktidar ilişkilerini kullanan devlet en eski hedeflerin-

4- Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s.47.

5- Foucault, "*Toplumu Savunmak...*", s. 260. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

den biri olan yönetebilmeyi dikkate alırken bunu, belirlediği sınırlar ve disiplin etmek istediği öznel, yurttaşları, üzerinden düzenlemektedir. Hatta iktidarın bu eski anlatım düzeyi bunu sembolik ve fiziksel şiddet (hapishane ve işkence) yoluyla yapmaktaydı. Oysa iktidar, tam da bugün itibariyle devletin okuduğu anlamda normatif bir kavram değildir. Bu şekilde, propaganda aletini kullanan devlet bir disiplinci iktidar aygıtı yaratır, bunu yaparken ideoloji ve niyetler iktidarın aygıtlaşmasında önemli yer tutmaktadır. Bu durum propaganda üzerinden ideolojik savaşın iktidarı gibi bir söylemsel yaklaşımı da ortaya koymaktadır. Marksist yaklaşımda iktidar okuması bu minvalde sınıf çatışması üzerinden ilerleyen ve ezilenin sabit ihtiyacı olarak tasarlanan amaç kuramı etrafında ele alınır. Bu yaklaşımda iktidar ezen ile ezilen arasındaki nihai mücadelenin çatışma alanı olarak okunur. Yöneten ve yönetilen arasında ilişkiyi vurgulayan bu şey dilimize oturmuş olan kelimeyi açığa çıkarır. Marksist kuramda, iktidar sahip olunması gereken güç yeri, mekânı belli olan sabit devlet olarak tasarlanır. Bu okuma Foucault'cu analiz etrafında ele alındığında birçok güç ve tahakküm ilişkilerini köreltmesi açısından ya da o güç ilişkilerini görmemizi engellemesi açısından eksik, hatalı bir tespittir. Gücün iktidarına sahip olmak bu anlamıyla gücün yeniden tesisi, tekrarından öte bir şey değildir. Keza Foucault iktidar ilişkilerini makro düzeyde değil tersine mikro düzeyde ele alırken bizi en beklenmedik yerdeki ikili ilişki ağlarından direniş alanlarına kadar okumaya davet eder.⁶

Eski Yunan'da devlet üzerine düşünceler geliştiren filozoflarda güç ve iktidar meselesi aynı oranda işlenmekte, yabancı toplulukların dışında yazılı tarihin ilk dönemlerinde siyaset erkini belirleyen en önemli kurum, topluma dayanan kuvvetler toplamı üzerinden ele alınmaktaydı. Birey okumaları üzerinden örneğin Platon siyasal sistemi erk babında makro bir okumayla devlete dahil etmiş, doğanın içine yerleşen şehirli insanın güç sistemi devlet ve toplumsal düzen olarak tasarlanmıştı. Devletin kurulmasının en nihai amacı olan bu gücün yeniden tesisi, Platon gibi eski Yunan filozofları açısından toplumsal düzenin sağlanması ya da ortak birlikteliğe ihtiyaç duyan insanın mutlu olmasını sağlayan üst erk olarak sorunsallaştırılmaktaydı. İktidar olarak devlet ya da makro düzenleyici olarak imparatorluk toplumsal düzeni, mutluluk ve adalet etrafında örgütlerken yönetenler ve yönetilenler sınıfı ayrımı ergin birey, bilgili ya da bilgin olan seçkinlerle düzenlenmekteydi. Aristoteles ise bu hiyerarşi ilişkisini bilime yüklediği epistemenin yüceltilmesi etkinliğiyle ele alırken devlete 'iyilik' vasfını verip bunu en



yüksek ahlaki amaç olarak düşünmekteydi. Keza ilk Cité (şehir, polis) devletleri tam da toplulukların ortak kararı etrafında bu yüksek amaca arzularını ve amaçlarını teslim eden birliklerden meydana gelmektedir.

Dönemsel bu okuma sonrasında da devam ederek, imparatorluk dönemlerinde ama özellikle din okumalarının hiyerarşik güç olarak tasarlandığı alanlarda yerin ve göğün güç tesisine yeniden bakmamızı sağlamıştı. Ortaçağ'da yer ve gök iktidarının tasarısı Augustinus gibi din filozofları tarafından yeniden yorumlanırken, insan bu iki devletin yurttaşı ya da tebaası olarak düşünülmekteydi. Tanrı devletinin metafizik evresi gücün ruhani boyutta işlenmesiyle mutlak kudretin yeniden tahayyül edilmesiyle elde ediliyordu. Bu anlamıyla Augustinus'un Hristiyanlığı yeniden yorumlama arzusu saf bir makro iktidar arzusuna tekabül etmektedir. Bu durum daha sonrasında İslam dünyasında özellikle İbn Haldun'da yine dünyevi ve ruhani olarak yorumlanırken, İbn Haldun'un eski Yunan eserlerinin çevrilmesinden sonra Platon ve Aristoteles düşüncesiyle haşır neşir oluşu, Farabi ve İbn Sina'dan farklı olarak bu geleneğin İslam dünyasında da tezahür etmesini sağladı. İslamın rönesans dönemi olarak kabul edilen bu dönem, filozof İbn Haldun açısından da sadece eski Yunan eserlerinin okunmasını sağlamamıştı. Kritikleri itibarıyla tarihselci bir okumayla İbn Haldun yeni bir devlet kuramına yönelmekteydi. Ünlü *Mukaddime* kitabında İbn Haldun, devleti belirli nedensellikler içinde işlerken, doğal zorunlulukları dikkate alan değişimlerdeki anatomiye dikkat ederek, tarihselci bir algıya saptı. Nitekim bu anlamıyla İbn Haldun değişimin zorunluluğunun altını çizerken toplumların bedevi ve hadari dualizmi içinde okunmasını sağladı. Keza ona göre toplumların kaderinde beliren bu şey dünyanın bedevi durumdan (yabanıl, nomad, göçebe sözlü geleneğin geçerli olduğu toplumlardan), hadari duruma (yerleşik, kentli, yazılı geleneğe sahip toplumlara) geçişin ilişkiselliği içindedir. Aslında bu anlamıyla İbn Sina'yı takip ederek makro olan güç tesisine zorunluluk anlamını yükleyerek, insanların arzularını doğanın yasak koyucu bu zorunluluğu çerçevesinde devlete teslim ettiğini belirlemektedir.

Her anlamıyla devletin bu güç ilişkileri kapsamında okunuşu, 18. yüzyıl ve sonrasında kadar disiplin toplumları tarihi olarak belirleyeceğimiz kuramsal analizlere kadar bu şekilde skolastik ve ahlaki varsayımlar etrafında makro bir anlamdaşlıkla gerçekleşmişti. Bu durum Yakınçağ'da birçok modern düşünürde de aynı şekilde tezahür etti dersek yanlışmış olmayız. Siyasal düşünce tarihinde devlet kuramlarına çalışan birçok aydın açısından meşru aracın belirlenime yönelik iktidar okuması iyi-kötü dualizmi üzerinden analiz edilse, Machiavelli'deki gibi

güç ihtiyacının modern bireyin iktidara ulaşması için mubah kabul edildiği kodlar üzerinden okunmuş siyasetin dili, gücün hegemonik ardıllarıyla korunmaktaydı. Bu durum Thomas Hobbes'ta (Leviathan) eşitlik üzerinden işlenirken soyutlanmış gücü yukarıdan tesis eden başka bir güç dahilinde hükümrân iktidarın örülmesini sağlıyordu. Leviathan algı ve tahayyül üzerine düğümlenen bir iktidar olarak tüm insanların eşitliğinden söz eden bir gücün dengesi olarak tasarlanmıştı. Hobbes'un rekabetle karakterize ettiği insan doğasına dayandırdığı tespitlerine göre, iki birey aynı anda aynı şeyi istiyor ve o şey ikisine yetmiyorsa, artık savaş başlamış demektir: Herkesin, herkese karşı savaşı. Bu bir şekliyle hükümrânlığın tesisiydi. Foucault bunun üzerine güzel bir analiz sunar.

“Leviathan'ın şemasını anımsayın: Bu şemada Leviathan, imal edilmiş bir insan olarak, devletin birtakım kurucu öğelerince bir araya getirilen birtakım ayrı bireyselliklerin pıhtılaşmasından başka bir şey değildir. Ama devletin merkezinde daha doğrusu başında onu bu biçimde oluşturan bir şey vardır ve bu şey de Hobbes'un tam olarak Leviathan'ın ruhu olduğunu söylediği hükümrânlıktır.”

Oysa Foucault oluşturulan bu kurumsal iktidarın dışında bir şeylerin analizine yönelmemizi tembihler:

*“Öyleyse, şu temel ruh sorununu ortaya koymak yerine sanırım çeperdeki muhtelif bedenleri, iktidar etmenleri tarafından uyruk olarak oluşturulan bedenleri incelemek gerekecektir - ki benim yapmaya çalıştığım buydu.”*⁸

Leviathan, Hobbes'ta hükümrân bedenin anlatısında dengeleyici bir metaforu, üst iktidardı, tahayyül edilmiş gerçek dünyanın ilahi güç haznesiydi. Leviathan'da şiddet üzerine konuşurken Hobbes bunun primitif bir insani tepki olduğunu, insanların ölme korkusu bu şiddete yönelmeyi sağlayan etkiyi yarattığından bahsetmekteydi. Aslında bu durum Leviathan'm öldürme yetkisini elinde bulunduran tek mutlak iktidar oluşunu açımlayan bir analizi de beraberinde getirmektedir. Burada ortaya çıkan devlet ve iktidar sorunsalında devlet Hobbes'ta Leviathan etrafında -Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'da⁹ yaptıkları tespitleri doğrultusunda ilerlersek- savaş makinesinin karşısında olan bir hükümrân durum gibi durur. Başka deyişle Leviathan'daki öznenin oluşturduğu kurumsal ve tem-

7- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 42-43.

8- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 43.

9- Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris: E. De Minuit, 2009.

sili iktidar gücünde, devlet savaşa karşı, savaş ise devlete karşıdır. Bunun tersine Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir* adlı kitabında bu tespiti farklı şekilde analiz etmektedir. Ona göre iktidar savaştır, başka aygıtlarla devam eden sürdürülen savaştır.¹⁰ Foucault burada iktidar analizi olarak sadece kratolojinin içine yerleştiği kurumsal aygıtı değil, tersine Hobbes ve Machiavelli’i bir kenara bırakarak başka türlü bir iktidar savaşını ele alır. Foucault’da bu analiz iktidarın bir hücre gibi her alanın güç ilişkileri içine yerleştiği üzerine bir tespitle başlar. *Cinselliğin Tarihi*’nde ifade edildiği gibi 18. yüzyıl disiplin toplumları, biyopolitik dönemin aksine yaşatma üzerine değil ‘öldürme’ üzerinedir. Bu nüfusun kontrolü için iktidar aygıtının dahili temsili dinamiğini netleştirmek içindir. Foucault tam da şu sorunsallaştırmayla bize yardımcı olur:

“Başka türlü söylersek, hükümdarın nasıl yukarıda belirlediğini merak etmek, bedenlerin, güçlerin, enerjilerin, alanların, arzuların, düşüncelerin vb. çokluğundan yola çıkarak uyruğun, uyrukların ufak ufak, derece derece, gerçeğe ve somut biçimde nasıl oluşturulduğunu öğrenmeye çalışmalı. Uyruklaştırmanın somut uygulamasını uyrukların oluşturulması olarak kavramak, bu, bir anlamda, Hobbes’un Leviathan’da yapmak istediğinin ve öyle sanıyorum ki sonuçta, bireylerin ve iradelerin çokluğundan yola çıkarak, adı hükümler olacak bir ruhla dirimleşen tek bir irade, dahası tek bir bedenin nasıl oluşabileceğini bilmeyi sorun edinen bütün hukukçuların yapmak istediklerinin de tam tersi olacaktır.”¹¹

Soykırımlar, katliamlar, zorunlu yerinden etmeler bu savaş makinesinin egemenliğini tesis etmek için kurduğu aygıtların şiddetsel sonucudur. Bu makine tamamen toplumu yeniden düzenlemek üzerine kuruluyken ölüm burada temel gerekçe olarak belirlenmiş steril toplumun yani seçkin, seçilmiş toplumun ideolojik yıkım aygıtıdır. Leviathan devleti bu anlamıyla şiddetin dönemeci olarak, “herkesin savaşının herkese karşı” olduğu alanda kutsallaştırılmış haklı şiddet makinesinin nefes alma biçimlerini, yani üst makro iktidarın tarih anlatısını ve orada oluşan egemenliğin tesisini ortaya çıkarmaktadır. Leviathan toplumsal kontrat olarak, şiddeti kutsallaştırmakta, fevriyetten arındırmakta, bu şiddeti ona inanan herkes adına iktidarın disiplin edici tahakkümüne yerleştirmektedir.

10- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 31. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

11- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 42.

Disiplin toplumundan denetim toplumuna iktidarın muhtelif ruhları

Foucault Collège de France'da 1975-76 yılları arasında verdiği derslerinden toparlanarak yapılan derleme kitabı, 'de, iktidarı tam da yukarıda söylediğimiz biçimde makro boyutta işleyen bir ideolojik yaptırım ya da bir baskı aygıtı olarak değil, tersine mikro boyutta işleyen güç ilişkileri etrafında örümlenen bir durum olarak ele alır. Foucault, genel anlamıyla öldüren iktidardan yaşatan iktidara, en kaba biçimiyle egemenlik ve tahakkümü işlerken (biyo-iktidardan biyopolitikaya) baskıcılık, belirleyicilik ve zor kullanma olarak belirtebileceğimiz geleneksel negatif iktidar anlayışını kabul etmez, bu anlamıyla da gücün yeniden tesisi olan proleterya iktidarı okuması gibi öznenin gücünün aktif bedenini bertaraf eder ve Marksist yaklaşımı da burada Leviathan'da olduğu gibi eleştirir. Foucault'nun klasik iktidar yaklaşımına karşı çıkışının temel dayanağı öznenin bir teknik mühendislik olarak yeniden oluşturulmasıdır. Etkinliğin içindeki bu özne anlayışının tersine Foucault özneyi, iktidarın biçimlendirici ve oluşturunca süreçlerinden biri olarak ele alır. Bu şey öldüren, yaşatan ve yapılandıran gücün gözlenebilir ölçülerinin dışında algılanan güç ilişkilerini (rapports de force) ele verir. Başka deyişle Foucault'da özneleşmenin başat değeri olan birey, bilgiye tabi tutularak uyruklaştırıcı hale getirilir ve söylem dahilinde iktidarın inşasını görselleştiren bedeni oluşturur. İktidar, burada disiplinden denetime kadar (biyo-iktidardan biyopolitikaya ve denetim toplumuna) uzanan üretim ve tüketim alanlarında yeniden sürekli bir biçimde ilişkisel ağ içinde gücünü ve tahakkümünü tesis eder. İktidar, tüm siyasal ve kişisel ilişki ağlarına nüfuz etmiş bir biçimde toplumsal bedenin üretim aracıdır. Bütün bu analizler dolayısıyla belirtmekte fayda var ki, Foucault'nun iktidar analizlerinin siyaset ve iktidar okumaları tespitlerine farklı biçimlerde katkısı, hatta geliştirici etkisi olmuştur. Birincisi geleneksel iktidar okumasından sıyrılmamızı sağlamış, iktidarı devlet ya da tahakküm olarak değil ama düzenleyici güç olarak ele alınması gerektiğini tespit etmiştir. Bir diğer katkı, 15. yüzyılı da kapsayan beden ve iktidar okumasının (krallık, Bourgogne ailesi, 13., 14., 15., 16. Louis ve Fransız Devrimi, Bonapartizm, cinsellik, hapishane, okul ve direniş biçimleri) dönemin liberal kapitalist okumasını da sunmasıdır. Bu okuma, bugünün yönetimselliği içine yerleşen biyopolitika yani küresel kapitalist değer in uyruklaştırıcı iktidar biçimlerine bakmamıza yardım ediyor. Başka deyişle iktidarı, geleneksel yaklaşımın tersine, aktörlerin siyaseti olarak değil aktörlerin ilişkisel iktidar ağlarını tanımlayan faal bir durum, zamanında yola getirici (disiplinci) sonrasında düzenleyici (denetimsel ve biyopolitik) olan bir güç olarak analiz eder. İktidar, öncesinde öldürmeye,

nüfusu düzenlemeye yönelik savaş ve baskı biçimlerini uygularken bugün neo-liberalizmin “bırakınız yapsınlar” siyaseti sayesinde özgür iradeler üzerinden arzulara ve isteklere seslenerek özneyi yaşatmaya yönelir. İktidar yasaklayıcı, baskıcı negatif bir şey değil, tersine olumlayan, güçlendiren ve kuran pozitif bir dengedir. Örneğin, 18. yüzyıl disiplinci iktidarı (Aydınlanma düşüncesi, ergin birey ve N. Bonaparte), cinselliği ve toplumsal cinsiyeti yasaklayarak, arzuları cezalandırarak (Marquie de Sade ve cinsiyet politikası) sistematik bir savaş halinde bireyi yeniden kurmaya, disipline etmeye çalışır ve onun isteklerini körelterek güce tabi olmasına püriten ya da viktoryen ahlaka sabit kalmasına dikkat ederken, dönemin mahremiyet ve kamusal alan okuması idam, ölüm ve hapis cezaları gibi baskı aygıtları üzerinden dengelenir. Oysa Foucault tamamlamaya ömrünün yetmediği Biyopolitikanın Doğuşu adlı kitabında farklı ve yeni bir iktidar biçiminden bahseder.

Denebilir ki biyopolitika; nüfus, güç, bilgi ve liberalizm üzerinden şekillenen küresel güç ilişkilerini kapsayan ve 20. yüzyıl sonları itibariyle daha çok denetim toplumu içerisinde, “yönetimsellik” [gouvernementalité] tekniklerini ifade eden siyasal bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu kavram, bir yandan 18. yüzyıl Aydınlanma Dönemi itibariyle oluşmuş iktidar aygıtlarını (disiplin toplumunu) ve yönetim şekillerini sorunsallaştırmamıza yardımcı olurken, diğer yandan 21. yüzyılın neoliberal politikaları itibariyle önemli bir noktaya işaret eder. Bu analiz, özellikle Soğuk Savaş döneminin kapanmasıyla ortaya çıkan çağdaş yönetimsellik ilişkilerinin, birey ve özne üzerinden, gündelik hayat içinde ve kamusal uzamda kendilerini nasıl tarif ettiklerini analiz etmemize yarayan, içselleştirilmiş denetim ilişkilerini açımlayan bir kapasiteye sahiptir. Biyopolitika üzerine çalışmak, bizi, aynı zamanda 21. yüzyıl neoliberalizminin özne politikaları ve yönetimselliği, birey, özgürlük ve nüfus politikaları üzerine yeniden düşünmeye teşvik edecektir. Biyopolitika kavramı, 21. yüzyıl küresel kapitalizminin ekonomi-politik olgularını analiz ederken, bir yandan da geniş kapsamlı bir güç sistemi olarak ele alındığında, gündelik hayatımıza sirayet eden kontrol tekniklerinin içselleştirmeler üzerinden nasıl kurgulandığını gösteren önemli bir araç haline gelir. Biyopolitik durum, disiplin toplumuna has itaatkar bedenleri hedef alan iktidar öğretisinden çok, bireyin ve parçalanmış öznenin içine dahil olduğu yapısal oluşumu sağlayan hayat, bakım, arzular, nüfus, moda, sağlık ve güvenlik politikalarına has ilişkilere işaret ediyor. Dolayısıyla biyopolitika, ege-men olanın nasıl nüfusu, bedeni ve tabiatı kontrol ettiğini açıklarken aynı zamanda siyasal olanla hayatın nasıl birbirine bağlı olduğunu da gösteren bir kav-

ramdır. Burada, Foucault'nun biyopolitikayı tanımlaması üzerinden şu şekilde bir ayrıma varabiliriz:

- 1) 18. yüzyıl iktidar ilişkilerinden bahsedildiğinde, disiplin toplumuna ve oradaki yönetimselliğe atıf yapılmaktaydı (beden-organizma-disiplin-kurum)¹²
- 2) Oysa artık bedeni makine olarak değil de nüfus üzerinden algılayan ve “kendilik teknolojilerinin” ortaya çıktığı başka bir etaba geçiyoruz.
- 3) Bu son aşamada ise bir varlık ve yaşam politikası beliriyor, burada bedenin sadece biyolojik boyutu ve nüfus politikaları dahilinde oluştuğunu söylemiyoruz, bedenin bir nevi yaşam politikasının merkezine yerleştiğinden söz ediyoruz. Burada bugünün risk toplumu; yönetim, güvenlik ve hayatın görünüşünü belirleyen formlar dahilinde biyopolitikanın göstergesi olarak belirlemektedir. Tekniğin gelişimi ve ekolojik kriz de bu aşamada yeni bir sanal bios (yaşam) arzusuna adapte olan yeni tüketim ilişkileri (doğal yaşam, pazar ve organik beslenme) ve yeni öznellikler yaratmaktadır.

Eski Yunanca'da “bios” yani “yaşam” kavramından gelen ve biyolojik tanımlamayı da anlatan biyopolitika kavramı, yalnızca yaşam üzerine kurgulanmış iktidar analizini içermekle kalmıyor, aynı zamanda kolektif ve bireysel yaşam alanlarının düzenlenmesini sağlayan siyasal bir hipoteze de dönüşüyor. Örneğin, Maurizio Lazzarato (1998) tarafından farklı bir analizle geliştirilen “biyopolitika”; “arzu politikası” ve “azınlıklar savaşı” dahilinde ele alınan eleştirel bir forma giriyor. Çünkü Lazzarato bir yandan yeni bir kapitalist (çalışma ekonomisinden sağ-lık sektörüne çok çeşitli alanlarda hakim) modaliteden bahsederken, biyopolitika, aynı zamanda da karşıt bir sorunsallaştırmanın içine (yeni sınıflar savaşı, hayırseverlik değil de dayanışma biçimleri: sınır tanımayan doktorlar hareketi gibi) dahil olmaktadır. *Başta Bilme İstenci ve Kliniğin Doğuşu* kitaplarıyla sonrasında *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Biyopolitikanın Doğuşu* gibi derslerinden kotarılan derlemelerde farklı bir iktidar kavramsallaştırmasına yönelen Foucault, buralarda klasik siyaset teorisi kurmaktan çok, kitlesel ve öznel olayların esnek yönetim ilişkileri dahilinde ne tür söylemsel dengelere dayandığını analiz eder. Eşzamanlı olarak yeni düzenleme ve yönetimsellik ilişkileri üzerinden bir tarih oku-

ması yapar. Biyopolitika üzerine derslerinde (Biyopolitikanın Doğuşu) Foucault liberalizm, pazar ve sınırlandırılmış özgürlük meselelerine eğilirken Argenson, Smith, Bentham ve Schmitt'e değinmeden geçmemektedir. Burada özellikle "bireyin" -örneğin sağlık ve sağlıklı yaşam üzerinden bağımlı bulunduğu- liberal ekonomi-politik üzerine çalışmaktadır. Diğer bir deyişle pazarın ihtiyaçlarıyla tüketicinin ihtiyaçlarının dengelendiği bu alanda (genel ve ihtiyaç dahilindeki besleyici ürünlerle) "liberalizm için çalışmak aynı şekilde biyopolitikanın genel biçimi için çalışmaktır", diyecektir Foucault.¹³ Biyopolitika daha ayrıntılı olarak bizim arzularımız ve taleplerimiz dahilindeki giyinme, tüketme, sağlıklı yaşam, geleceğin tasarlanması ve üretme biçimlerimizin siyasal kökenlerini analiz etmemizi sağlar. Liberal hükümetlerin karakterize ettiği bireysel ve sosyal özgürlük bağlamını da böylece problematize etmektedir.

Onun için Foucault'nun bahsettiği disiplin toplumu analizi 18. yüzyıldan itibaren oluşan toplumu ayarlamak ve yeniden oluşturmak üzerine kurulu bir aygıtlaşmayı, kurumsallaşmayı içerir. Hastaneden hapishaneye, okuldan tımarhaneye kadar her alanı kapsayan bu durum insan bedenini ve aklını terbiye etme üzerine kurulu bir anonim iktidar ilişkisidir. "İnsan neden okula ya da hapishaneye ihtiyaç duyar" sorusu Foucault'da beliren iktidar ağlarını güç ilişkilerini görünür kılar. Çünkü Foucault'da hapsetmek; özneyi ve bireyi yeniden oluşturma, anormal olanı normalleştirme sürecidir. *Cinselliğin Tarihi*'nde aile analizine girişen Foucault arzularımızın, cinsel dürtülerimizin nasıl düzenlendiğini; neyin sapıklık, delilik ya da toplum dışılık olduğunu belirleyen kodların aslında viktoryen ahlak dediği toplum ahlakı tarafından belirlendiğini belirtmektedir. Bu insanı disipline etmek için yapılmış genelleştirici, yasalaştırıcı bir tekniktir. Foucault'ya göre iktidar, sadece belli kurumsal öznelerin güç ilişkileri değildir. İktidar farklı kişisel ve toplumsal ilişkiler şebekesidir ki, burada özneler hem mikro-iktidarın hem de bu mikro-makro iktidarın düzenleyicisidirler. Daha geniş biçimiyle, makro-mikro iktidar, toplumsal süreçlere ve siyasallığa nüfuz etmiş yaygın bir dağınıklık içinde nefes alır. İktidarın bu, farklı çoğul yatay biçimselliği merkezi bir otorite değil ya da bir grubun (veya sınıfın-ideolojinin) tahakkümü değil tamamen gündelik ilişkilerden mahremiyet odalarına kadar her uzamı kapsayan bir nüfuz etme göreceliğidir. Burada, özne hükümranlılığı uygulayan olarak değil ama yaygın güç dengelerini oluşturan olarak öne çıkıyor. Dolayısıyla, merkezi devlet iktidarı ya da sınıfın iktidarı bir tahakküm

13- Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004, s. 24, dipnot ve s. 32.

makinesi olan devlete sahip olmanın hegemonyası olarak işler. (Gramsci'ye ve Althusser'e bakalım burada) Aynı zamanda hukuk sistemini istediğin rızasıyla onaylatır. Rıza göstermek, Leviathan'da ortak karar olan toplumsal sözleşme, bir vasıta olarak kitlelerin değil bireylerin isteklerini kısıktırmaya temellük etmeye çalışır. Rıza göstermek; meşrulaştırmak, gücü onaylamaktır. Yasacılığın ve emretmenin gizli dengesi güç ilişkileri üzerinden yeniden rızayla bu şekilde işlemektedir. Disipline edici iktidarla ilgili geliştirilen söylem; cezalandırma erkiyle ve bu erkin uygulanmasıyla 18. yüzyıl tipolojisi çizse de sonrasında belirli arzuların özgül ağırlığıyla bütüncül bir siyasallığın parçası olurlar. Foucault cezalandırma gücünün düzenlenmesinin yasa ve hukuk biçimleri dahilinde ele alırken, yasanın uygulayıcı bedensel kuvveti hukukun "adaleti" tesis etmesiyle ilintili söylemin yeniden düzenlenmesine inatla bakmaktadır. Yasa toplumsal ahlaki uygulayıcı, egemenin atıl aygıtlarını güçlendirici yapıdır. Ve burada yasaların ahlaki gücü siyasalın dilini ve bedenini, örnek özenin tahakküm biçimlerini teşhir eder, toplumu zorlar ve yine bunu zorlamayı disiplinle yasa haline getirir. Aslında bu durum daha çok 18. yüzyıl arzusu gibi görünse de 21. yüzyıl yasacılığı biyopolitik iktidarın arzuları yasalar üzerinden düzenlemesiyle yine başlatır. Yasa arzuları özgürleştirmeye yardım eder. Arzular ya da isteklerin düzeneği olan bu durum Deleuze'de "denetim toplumu"¹⁴ için vazgeçilmez uygulayıcı ve düzenleyicidir.

Aslında ilkin denetim toplumları üzerine konuşacağımız alanı Gilles Deleuze'ün *Müzakereler* kitabında ele aldığı biçimiyle "Denetim Toplumlari üzerine son söz" üzerinden işleyerek sonuçta nereye varmak istediğimi sorunsallaştırmam makul görünüyor. İlk denetim ya da kontrolden ne anlıyoruz, bundan bahsetmek gerekir. Foucault, disiplin toplumlarının geçiciliğinin 18. yüzyıla ait olduğunu belirtmekteydi zaten. Fakat kendisi doğrudan belki de yaşamı el vermediği için yarım kalan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda olduğu gibi doğrudan buna dair yazmadı ya da yazmadı. Denetim toplumları ismi aslında romancı William S. Burroughs'a ait bir kavramdır. Deleuze ondan etkilenerek *Müzakereler* kitabında son söz niteliğinde etkileyici ve kısa olan metnini yazmıştır. Ve burada anlamımıza temel olan makale "Denetim Toplumlari"¹⁵nı analiz eden Deleuze'ün kendisidir. Aslında disiplin toplumuna özgü kapatma-kuşatma mekânları olan hapisaneler, okullar, kışlalar, tımarhaneler ve aileler İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra krize girmişlerdi. Özellikle 68 hareketlerini, cinsel özgürleşme ve toplumsal cinsiyet politikalarını düşünürsek etkisi krizin siyasal tarihini içermektedir.

14- Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, 2005, <http://www.leseditions.org>

Toplumsal özneler, kapatma biçimlerine ve disiplin mekânlarında tecrit edilme-ye karşı direniş halindeydiler. 1968'i hazırlayan en önemli nedenlerden biri de buydu. İktidarın kapatma ve ehlileştirme üzerinden normalleşme pratiğine karşı, direniş bu kapatılma mekânlarının ve uzamlarının reddi üzerine işlemekteydi. Örneğin psikiyatrinin hastalığı teşhisi, toplumun dışında kalanları (Oedipus kompleksi olanları) sisteme dahil etme arzusu sadece iyimser bir patoloji ve toplum çalışması değil, anormal olanların (biz bunu kadın hareketi, LGBTİ, sol hareket, Kürt Hareketi ya da marjinal sistem karşıtı hareketler olarak da okuyabiliriz) topluma ve sisteme dahil edilmesine sosyoloji ve diğer bilimler gibi eğildiğini de göstermekteydi. Denetim toplumları tam da toplumsalın krizine denk gelen kapitalist görselliğin yeni durumudur dersek yanılmış olmayız. İktidarın yeniden tanımlanması olan bu şey toplumun bir denek ve özne haline getirilmesini sağlayan tespitten kaynaklanır.

Mikro-iktidar ve arzuların denetimi

“ Hissediyoruz ki bir beden birçok tarzlarda duygulanımlaşmıştır ”

Spinoza, Etika [Aksiyom IV]

Bu bölümde ise baştan beri ele aldığımız sorunsalın, gösteri toplumu itibariyle maddi analizi üzerinde durulacaktır. Analizin bu yöntem düzeyi birçok iktidar ağını çözümleyebileceği gibi, toplumsal durum dahilinde gelişecek yeni alışkanlık pratiklerini de dikkate alacaktır. Bununla birlikte, bir düzlem üzerinden açıklığa kavuşturmak istediğim, minör politikanın ve iktidar söyleminin olduğu yerdir. Michel Foucault'nun *“biyopolitikası”* ve Gilles Deleuze'ün *“denetim toplumu”* kavramları, bu açıdan bakıldığında, toplumsalın alt okuma biçimleriyle birlikte, 1970'lerden 2000'lere geçiş süreci toplumunun *“disiplin toplumundan denetim toplumuna”* geçişini anlamımıza fırsat sunmaktadır. Disiplin toplumundan denetim toplumuna geçiş analizi, Foucault'nun 18. ve 19. yüzyıl üzerine yaptığı biyo-iktidar sorunsallaşması üzerinden gelişir. Bununla birlikte, Deleuze'ün biyopolitik iktidarı sorunsallaştıran *Müzakereler* kitabındaki “Kontrol ve Oluş” bölümüyle biz denetlemeye dair Foucault ve sonrası üzerinden şekillenen bir okumaya şahit oluruz. Foucault'nun Cinselliğin Tarihi, Deliliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu adlı çalışmaları 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl disiplin toplumunun bir çözümlemesini göstermektedir. Cinselliğin, disiplin altına almak

için iktidar aygıtları tarafından yeniden üretime sokulması, hastalıklı bedenlerin ve suçluların (deliler, cüzzamlılar, kanserliler, hırsızlar, sapıklar...) modern devletin kurumları tarafından kapatılması, bu durum dahilinde gelişecek paradigmanın ilk aşamalarıydı. Hapishane, hastane, fabrika, okul, üniversite ve ordu gibi kurumlar bu bağlamda sapkın ve anormal davranışların uygarlaştırma parametreleri gibi durmaktaydılar. Şu açık ki, iktidarın, bireyin bedeni, aklı ve ahlakı üzerine uygulamaya çalıştığı bu teknikler, normalleştirmeye yönelik kapalılık süreçleridir.¹⁵ İktidar, şiddeti uygulamaktan çok denetlemenin zeminlerini bireyin üzerinden şekillendirerek bir davranış biçimi yaratmaya çalışmaktadır. Haz, arzu, itiraf, istek ve konuşma teknikleri iktidar açısından belli bir çağın söylemini yarattığı aygıtlardır. Haliyle baskı altına almaktan çok iktidar, şekil vermeye, konuşturmaya yönelir. İktidarın insan istekleri ve dili üzerinden uyguladığı bu durum onun sürekli yeniden üretimini sağlar. Bugün açısından meseleye baktığımız zaman iktidarın kendi lügatını oluşturmak için biyopolitik denetimle, yaşama dair biçimsel formlar verdiğini görürüz. Bundan dolayı şunu belirtebiliriz ki, iktidar, kurumsal disiplin (hapishane, okul, tımarhane,...) teknikleri üzerinden değil de, toplumu; dil, yaşam, kültür söyleminde oluşturarak yeni bir panoptisizm yaratır. Biyopolitik üretimin kurduğu bu tür gardiyanlıklar, yeni sömürgeciliğin tavrı olarak, bir tür kodlamayı (hatta kodları kırmayı) kapalı alanların kontrolünden çıkararak açık alanların denetimine sunar. Normalleştirme ve etki altına alma projelerinin bu yeni coğrafik hapishaneleri, tehlike performansına karşı kapitalizmin geliştirdiği bir strateji gibidir. Yeni bir beden, kimlik, söylem analizine tutulan bireyler, böylelikle yeni çağın söylemini de oluştururlar.

Foucault'daki iktidar yasaklamaz, şekillendirir ve toplumu işletmeyi (bir şirketi işletmek gibi) göze alır.¹⁶ Dolayısıyla burada modern ruhlarımızın özgürlük hapishanesindeki kontrolünden söz etmekteyiz. Gösteri ve tüketim ilişkileri babında ele aldığımız bu biyopolitikanın denetim toplumu bölümlerinde ele aldığımız bu durum (sibernetik çağ) yeni kontrolün göz alıcı noktalarını vermektedir. Bir özgürleşme pratiğinin yaşandığı, toplumun yeniden tasarlandığı, bütün bir toplumun vebalılar gibi kontrol altına alındığı, dışarının içeride ötekileştirildiği, telaffuzun çoğaltıldığı, yeni disiplin tekniklerinin geliştirildiği iktidar mekanizmalarından ve bunun bizzat fabrika rejiminin genelleştirilmiş hali olduğundan bahsedebiliriz. Kapitalizm biyopolitik toplumun içinde "güvenlik ve güvensiz-

15- Foucault, "Toplumu Savunmak...", s. 247.

16- Foucault, "Toplumu Savunmak...", s. 25. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lik” sorunsalını sürekli kurcalayarak bir polis tekniği geliştirir. Çünkü polis toplumu düzenleyen her şeyle ilgilenir. Polis yaşamı denetler. Öyle ki büyük bir kapatılma ilişkisi içinde toplum sizi salgın hastalıklara ve suçluluklara karşı korumaya çalışır. AIDS’e karşı geliştirilmiş korunma tekniklerinden tutun da, hırsızlara karşı oluşturulmuş güvenlik sitelerine kadar her şey, bu durumun bir sonucu olarak işlemektedir.

Ayrıca Foucault, şunu da belirtmektedir; insan birikiminin sermayeye göre ayarlanması insan gruplarının büyümesinin üretim güçlerinin yayılmasıyla karın diferansiyel bölüşümüne eklemlenmesi, biyo-iktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleri sayesinde oluşmuştur.¹⁷ Bu durum yaşamın, tarihe ve siyasal teknikler alanına girişidir. Haliyle yaşama dair bilgilerin artışı, genetiğin belirleyici durumu, teknoloji ve makineleşmenin çoğalımı, yaşam üzerinde kurulacak denetimin gündelik hayat üzerinden biçimlenmesini sağlamıştır. Güncellik içinde yersertilen modern -ya da postmodern – insanın özneliliği, biyo-tarihi, biyo-iktidarı ve hatta bilmeye dair olarak biyo-bilimi, insan yaşamını muhatap almaktadır. Bundan dolayı Foucault, modern insanı bir hayvana benzetir: “*modern insan, bir canlı varlık olma sıfatıyla yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvandır.*”¹⁸ Bu, toplumun biyolojik modernlik eşliğidir. Böylesi bir iktidar niteleme, ölçme, değerlendirme, hiyerarşiye sokma görevlerinin tümünü üstlenir. Haliyle hak/hukuk meselesini anlaşılmaz bir biçimde iktidar yöntemlerinin içinde dağıtarak, normlar çerçevesinde hareketi sağlamaya çalışır. Bu özellik, Foucault’nun biyo-politik üretimi; normalleştirici toplumda, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel süreci olarak görmesini sağlar.¹⁹ Böylelikle yaşamın enerjileri politik bir şekilde düzenlenerek talim-terbiyenin ve güçlerin çoğaltılmasının artışı sağlanmıştır. İnsan bedeninin ve yaşamının sürekli bir biçimde denetime sokulması onların mikro-iktidarların temsili organı haline gelişinin yeri olmasından kaynaklıdır. Bu durum iktidarın birey üzerinden oluşturacağı teknik ve zihinsel bir rehabilitasyon gibi işlemektedir. Bunun için Foucault, 18. ve 19. yüzyıl toplumlarını kan toplumları (adetler, kan bağlılık, ırk ve kan dökülmesi, hükümdar, işkence, töre..) olarak, 20. yüzyıl toplumlarını ise cinselliğin söylemleştirdiği toplumlar olarak ele alır.²⁰ Bunun üzerinden bir 21. yüzyıl okuması yapmak şunu gösterir bize; yeni toplumsal formasyon biyopolitik üre-

17- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 145.

18- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 147.

19- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 148.

20- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 151-152. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

timin ve denetimin sağlandığı, arzuların çoğaltıldığı ve siyasal teknolojilerin rasyonel varlığa büründüğü, bir gösteri ve tüketim toplumdur. Aslında, aynı zamanda, bu toplum bir “*scientia sexualis*” (cinsel bilim) uygulayan uygarlıktır diyebiliriz.²¹ Bugün toplumun ve bireyin, giyim tarzlarından, yemek biçimlerine kadar her şey dahilinde belirecek, bir seksüel perhize sokulduğunu görüyoruz. Aynı zamanda bu toplum, mesela psikiyatri, psikanaliz ve rehabilitasyonlar sayesinde sağlanacak “itiraf”²² teknikleriyle, (bu Hristiyanlıkta papaza yapılan itirafın aynısıdır) kapitalist formasyona tabi tutulup, yoğunlaşmış aşkların, cinselliğin, günahların, yaşlılığın, aile ilişkilerinin, zevklerin, hüznünlerin, dostlukların, devrimlerin itiraf edildiği bir polis tekniğine dönüşmektedir. İktidar insanları söyleterek, konuşturarak onu kendi arzuları içinde özgürleştirir ve titiz bir biçimde itiraf edilen şeyi söylemleştiren bir homeostazi uygular.

Biyopolitikanın uygulandığı toplum, maddi olmayan emeği, üç asli özellik biçiminde gösterir. Fakat burada bedenlerin üretkenliği ve duygulanım (affect) değeri de önem kazanmaktadır. Bu üç asli emeği şu şekilde tarif edebiliriz: yeni enformasyon ağlarıyla bağlantılı hale gelen endüstriyel üretimin iletişimsel emeği, simgesel analiz ve problem çözme ile ilgili etkileşimli emek ve duygulanımların üretimi ve güdümlenişiyle ilgili emek.²³ Üçüncü emek biçimi bedensel ve somatik olanın üretimine verdiği ağırlıkla birlikte çağdaş biyopolitik üretim ağları içinde en önemli unsurdur. Uluslararası kurumların, STK’ların, barışçı söylemlerin (ABD’nin ve İngiltere’nin Irak’a barış ve demokrasi getirmek istemesi, BM’nin denge politikaları) yardım kuruluşlarının bir “ahlak polisi”²⁴ gibi işlemesi ve sürekli müdahale zeminleri oluşturması işte bu biyopolitik kontrol toplumunda mümkün görünmektedir. Fakat bu kurumlar, tabii ki disiplin toplumu dönemindeki gibi işlememektedir. Birçok bakımdan bunlar sıkıcı müdahale zeminlerinde iş gören tezahürler gibi durmaktadır. İktidar teknolojileri, birçok olayı kontrol edemediği zaman, bazen bu kurumların yardımını alarak, müdahale zemini yaratır. Bu formel sisteme yedirilmiş demokratik formun gereğidir. Sonuçta tahakküm modelleri bir yandan kültürel ve politik empoze üzerinde yoğunlaşırken, diğer taraftan geleneksel teknikleri de göz ardı etmezler. Dolayısıyla kimin iyi kimin kötü ya da terörist ve haydut olduğu, güncel bir ahlak içine sokularak, burada iktidarın, müdahale ve haklılık zeminleri oluşturulmak-

21- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 64.

22- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 64-65.

23- Hardt ve Negri, “*İmparatorluk*”, s. 54.

24- Hardt ve Negri, “*İmparatorluk*”, s. 63.

tadır. Küresel adaleti, imtiyazları, faaliyetleri düzenleyen bu ağ biyopolitikanın var olduğu bir gösteriden ibarettir.

İktidar insanları ve bedenleri disipline ederken kendini hakikat rejimleri üzerine yerleştirir. Hakikat iktidarın söylemidir. Bu söylemle yurttaşlar ya da bireyler gerçek olanın bu söyleme tabi hakikat olduğuna inandırılır. Toplumun talepleri doğrultusunda iktidar, hakikatlerini üretmeye yönelir. İktidar hiçbir zaman hakikatle ilgili soruşturma, araştırma ve tescilden vazgeçmez. İktidar hakikati kurumsallaştırır, meslekileştirir ve ödüllendirir. Refah üretiminin yolu hakikat üretiminden geçer. Burada yasaları yapan, kısmen de olsa iktidarın etkilerini belirleyen doğru söylemin gereklerine tabi tutuluruz. İktidarı işleten işte bu “doğru” olan söylemdir.²⁵ 18. yüzyıldan itibaren halkın genel ve dini kabullerinin kurumsallaşması ile halkın cinsel yaşamına karışmak, onu kurumsallaştırmak (Aileden sorumlu bakanlık gibi) deliliğe belirli anormallik tanımları sunmak, hastalıkları kontrol altına almak için yapılan müdahalelerle görüyoruz ki, cinsellik, delilik ya da hastalık sadece bireyin kendisini değil, devleti de ilgilendiren bir kategori halini almıştır.²⁶ İktidarın ürettiği bilgi ve yarattığı normlar ile cinselliği ve normallliği tekelinde bulundurması yalnızca cinsellikle ilgili bir durum değildir. Foucault “delilik içinde kapatmak, modern arzunun anormal olanlara yönelik onu iyileştirmeye yönelik disiplin teknikleridir” der.

18. ve 19. yüzyılın meselesi, iktidarın disiplini kapalı mekânlar üzerinden sağlamasıydı. Bu durum “suçluluk” ifadelerin ahlaki bir zeminde (bu zemini kamusal alanlar olarak görebiliriz) karşılık bulmasıyla ilgiliydi. Yani hapishane ve suçluluk, hastane ve hastalık, cinsellik ve sapkınlık gibi içerikler, bu yüzyılların terimsel vurgularını verirken, daha sonrasında bunlar 20. yüzyılın organize edici ifadeleri haline gelmiştir. Toplumun kurtarılmasından, tedavi edilmesine yönelik bütün metotlar “*iyileştirme, disipline etme*” makinesine gönderme yaparak, kişiyi topluma (aynı şekilde kapitalizme) kazandırmaya yönelik bir durumu içeriyordu. Oysa yeni dönem makinesi (2000’lerin transnasyonel sermayesi) arzuları ve istekleri kullanarak toplumu disiplinden çıkarıp özgürleştirmeye yönelik bir tüketim eğilimini belirler. Ayırıcı disiplin toplumu değil kaynaşmış kontrol toplumdur bu. Bu durum, yeni denetimsel alan açısından egemen değerlerin ihtiyaçları örgütlemesinden ileri gelir.

25- Foucault, “*Toplumu Savunmak...*”, s. 209.

26- Ali Akay, *Michel Foucault İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s. 108.

Biyopolitika neoliberal ya da bütünleşmiş dünya kapitalizmi içine yerleşen bir tespiti, kontrol toplumunu görünür kılar. Neticede pazar ekonomisinin bütün işlevini görselleştirir. Eksiklik duygusu yaratarak, kişinin arzularının çoğaltılması ve organize edilmesi bunlardan bazılarıdır. Bir arzulama makinesi, bilinçdişî arzunun gerçek sorunlarını açığa çıkarır. 19. yüzyılın devraldığı disipline edici makine, tām da *panoptikon*'un mimari modeli olarak görünmektedir. Dolayısıyla toplum, sadece iktidarın aygıtları (okul, hastahane, ordu...) tarafından gözetim altına alınmış ve içselleştirilmiş bir beden değil, aynı zamanda hayvan şekline büründürülmüş disipline edilecek bir beden (hayvan terbiyecisi) olmuştur. Bu biçimler disiplin toplumunun kapalı mekânlarına dair oluşturduğu ve denetim toplumuna devrettiği uygarlaştırıcı kuşatmalardır. Öyleyse, iktidarın tekniklerini geçmişteki gibi kullanmadığından bahsediyoruz. Çünkü kapitalizm, tekniklerini düzenli uygulanacak şiddet sarmalından kaydırarak yoğunluklu ve içsel denetime yönelik bir manipölasyona devretmiştir. Ve artık her şey üretimdir, tutkuların ve eylemlerin tüketildiği pazar ekonomisinin üretimidir. Bu durum, kapalı mekânların kontrolünden açık bırakılmış, özgürleştirilmiş alanların denetimine geçiştir. Demek ki devletin alanından (zaten devlet anti-üretim yapan bir baskı makinesi değil midir?) yersiz-yurtsuzlaşmış küresel piyasaların kontrolüne geçmekteyiz. Çünkü, postmodern kapitalizm yoğun bir şekilde, kodları kırmayı ve yersizleşmeyi yeğleyerek, bu durumu baskı makinası olan devlet yerine, kontrol makinası olan arzuların üretiminde arar, keza arzular özgürlük aygıtının denetleyici olan öznelarının istekleridir. Daha önceki bölümde söylediğimiz biyopolitik üretim aşaması ile paralellik barındıran denetim toplumu okuması, iktidarın düzenleyici mekanizmalarının yönünün insanların yaşamına, giyimine, zevklerine, ihtiyaçlarına kaymasıyla ilgilidir. Bütün bir insan yaşamını ve tavrını belirleyecek bu güncelleştirici panoptisizmler, sizi her an her yerde bir şifre biçiminde kontrol toplumunun üyesi haline getirebilir. Bu yüzden postmodern kapitalist toplum, makro-iktidarlardan çok bütün yaşamı gözetim altına alacak bir yer bulmuştur. Bu alan mikro-iktidarların olduğu alandır. İktidar artık disiplin altına almak, yabancılaştırmak değil özgürleştirmek, yeniden üretmek için yeni davranış biçimleri yaratmaktadır. Burada, bir aşırı-üretim ve aşırı- yabancılaşma olabilir. Öyleyse despotik-makinenin²⁷ oluşturduğu (polis, hakim, gardiyanların...) beden kontrolünden, yaşam alanlarının kontrolüne geçişi görmekteyiz. Çünkü kapitalizm devlete ait olan despotizmi kaparak kendi makinesi içinde işler ve ona ekonomik işlev yükler. Kuşkusuz bu piyasaların ve alanların sa-

kinleştirilmesini, düzenlenmesini içerir. Örneğin ulusaşırı sermaye gittiği coğrafyaların sorunsuz ve sakin bir bölge olmasını ister, çünkü böyle bir şeyin piyasayı etkilemesi kapitalizmin kar mantığına aykırıdır. Tekelci yapılanma içinde lokal tedaviler uygulamak isteyen kapitalizm bundan dolayı küresel dünyada kendini, gösteride ve tüketim ilişkileri içinde daha çok belli edecektir.

Gilles Deleuze'un *Pourparlers* (Müzakereler) adlı kitabında "Kontrol Toplumlara Üzerine Son Söz" bölümünde, disiplin toplumu meselesinin, 18. ve 19. yüzyılla yerleştiğini ve 20. yüzyılda da en yüksek aşamasına ulaştığını belirtir.²⁸ Bu durum, kişinin sürekli bir kapalı alandan diğerine geçişini (okuldan hastaneye oradan orduya ya da aile içine...) organize etmekteydi. Foucault'nun ideal bir kapalı alan projesi olarak fabrika (aynı zamanda hapisane) içindeki durumu analiz ettiğini biliyoruz. Ancak Deleuze'un de dediği gibi Foucault bunun disiplin toplumuna ait olduğunu ve geçici olduğunu biliyordu. Çünkü 21. yüzyıldaki toplumsal formasyon başka ipuçları vermektedir. Bunlar; moda, tüketim, aşırı üretim, hizmet sektörü, krizler, arzuların karşılanması, makinesel düzenlemeler gibi marketing toplumunun alanlarıdır.

Hayatı yönetmek, ölüm hakkında karar vermek, bir toplumdan diğer topluma geçmek... Disiplin toplumunun krizi de burada yatıyor. Genel bir krizin içinde olmakla ilişkili olan bu durum, kapalı alanların krizidir. Bu durumu biyopolitikanın istekler ve özgürlükler üzerinden denetimi sağlamak için coğrafik hapisane yaratması olarak kabul edebiliriz. Haliyle önümüzde insanların; tüketim, arzu, yeme-içme biçimlerini izleyen, gözetleyen, kontrol eden bir siyasal makine bulunmaktadır. Bu, baştan beri ele aldığımız gösteri toplumu ve tüketim toplumu ilişkileri içinde beliren, denetim toplumunun analizi için ve hatta İmparatorluk tartışması için belirleyici olgulardır. Krizden, modern zamanın krizinden bahsediyoruz. Deleuze kurmalarla ilgili olan (fabrikanın, hapisanenin, ailenin yeniden kurulması) şeylerin şu an için bittiğini belirterek -en azından uzun vadede bittiğinden bahsederek- yeni yerleşim güçlerinin kapıyı çalana kadar, onların yıkımlarını yönetmek ve insanlarla ilgilenmek için *disiplin toplumundan kontrol toplumuna* geçişi okumamıza fırsat sunmaktadır.²⁹ Kontrol (denetim) Foucault'nun da bildiği, Burroughs'un yeni canavarı adlandırmak için önerdiği isimdir.³⁰ Bu durum artık özgür alanlarda oluşturulmuş "ultra hız-

28- Deleuze, "Pourparlers", s. 240.

29- Deleuze, "Pourparlers", s. 241.

30- Deleuze, "Pourparlers", s. 241.

lı” kontrol biçimleridir. Deleuze bunun için; hangi rejim iyidir, hangisi kötüdür diye sormanın esprisinin olmadığını belirtir.³¹ Çünkü iki toplumsal yapı da birbirini tamamlar ya da birbirinin üzerinedir ve içlerinden her biri özgürlük ile köleliği çarpıştırır. Zaten kapitalizm, disiplinin her şeyini atmamıştır, hatta kapmış ve geliştirmiştir diyebiliriz. Mesela hastane krizinde, sektörel günlük hastanelerin icadı, insanların tedavisine yönelik yeni özgürlük alanlarını yaratması açısından bu kontrol mekanizmasına katılmaktadır.(öldürmek değil de yaşatmak ve sağlıklı toplum, ev hizmetlerine yönelik olarak, eve giden hastane, teknoloji) Deleuze’e göre kapalı alanlar örnek modeller oluşturur. Kontrol toplumu değişkendir ve bir numara gibi sürekli sıfırdan başlanıyormuş gibi ortak bir dilin oluşturulduğu, analogik bir durum söz konusudur. Haliyle kontrol biçimsiz gibi olan değişkendir. Sağlığın tedavisinden, hangi ortopedik terlik, gözlük, diş fırçası kullanılacağına kadar her alanın tüketim dahilinde kontrolü, bu yeni dönemin özelliklerinden birisidir. Bir işletme gibi hareket eden ve bilgi sürecini işleyen işlemler söz konusudur. Zaten Deleuze de fabrika ve işletme modelini örnek verir. Fabrika size ücretinizi önceden belirleyerek vermektedir ve bir üretim vücudunun devamı olarak sürekli eşantıyon(armağan) verir. Fakat bu eşantıyon üreticinin mal almaya yönelik bir tüketici olması için yapılan özendirme teknikleridir. İşletme ise (en azından günümüzde) fiyatları vergiye bağlar, önceden belirlenmiş net bir maaşı yoktur. Ve girişimi, teşebbüsü, arzuları teşvik eder, kişiliklere gaz verir. Reklam ve motivasyon günümüzde önemli işaretlerdir, bunlara baktığımızda işletmeyi evi gibi benimseyen işçi kitle modellerinin çıktığını görüyoruz. Artık Marx’ın makinelere zarar veren ve onu ele geçirmek isteyen işçisinden çok, yapılan malla duygulanım [*affect*] yaşayan bir kontrollü bilgisel proleterya³², işçi modeli söz konusudur. Böylelikle sürekli bir kontrol içinde olanlar işletmenin özgür bireyleri olarak modern yaşama da şekil verirler. Çünkü yeni işletmelerde, ne patronlar eski sert patronlardır ne de işçiler eski işçilerdir. Özgür patron, arkadaş patron modeli daha güncelleşmiştir.

Deleuze, Kafka’nın Dava kitabında görülen adli şekillenmenin modelini vurgular. Dava’da görülen makine bürokratik ve paranoyik makinedir ve despotik ifade biçimlerini alır. Ve arzu istemi burada yasadan önce gelir gibidir. Çünkü burada hukuk sisteminin bir krizi, aşkın olmayan bir teoloji biçiminde seyreden uyumsuz kombinasyonu görülür. (Yasa kitabındaki müstehcen çizimler ve ara

31- Deleuze, “*Pourparlers*”, s. 241.

32- Negri *cognitif proleterya* tanımına, yapılandıran iktidar etrafında sorunsallaştırarak pozitif anlam yüklemektedir. Antonio Negri, *Le pouvoir constituant, Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, 1997.

odalardaki bacakları görünen temizlikçi kadın, cinsellik-arzu ve bir türlü temsili olmayan karşılaşamayan adalet, içkinlik, cinsellik ve yasa) Öyle ki figürlerin hepsi zekice tasarlanmış politik bir okumadır. Dava romanı sanki arzuları konuşturan, bir makineye dönüşür. Dolayısıyla dile yönelik yaratılan üslup sürekli içinde dolaşan bir nesnenin (K'nın binanın bütün bölümlerinde dolaşması) üretim dolayımından çıkamamasını gösterir gibidir. (Tüketim, imaj ve imge bombardımanı içinde kalan tüketici ve arzularıyla ilginç bir eşyanlılık vardır burada) Ama Dava'da beliren bu durum daha çok disiplin toplumuna aitmiş gibi görünür. Çünkü göstergeler sistemi disiplin toplumunu çözümlemeye yönelik gibi kurgulanır. Ve bina içinde -aslında Dava'nın biçimi olan- köstebek delikleri gibi geçişler vardır. Orada adalet ifadesinin yersizyurtsuz görünümü de olsa bir yerini yurdunu bulma tehlikesi vardır. Adaletin aranması, bulunmak istenmesi ihtiyacı vardır. (K'nın sürekli iç monologlarında adaleti araması ve idam edilmemek için bunu bulmak istemesi) Adalet sisteminin makinesel düzenlemesi, organizasyonu sunulur ve bunun tersi olmaz.

Deleuze'e göre disiplin toplumlarının iki kutbu vardır: Bireyi gösteren işaret ve durumunu kitle içinde işaret eden küçük sicil sayıları ya da numaraları.³³ Ve disiplin aykırılık barındırmayan bu ikisi arasında yoğun ve tekil bir biçimde vücudun her azasını model alan, kendi kendine çalışan, bireyleştirmeyi kendi vücuduna içeren durumu görür. Ama kontrol toplumlarında tersine, bir işaret ve sayı belirlenimi yoktur. (hatta kodların kırılması söz konusudur) Bu toplumlar şifrelerden – belki de sonsuzca numaralardan- oluşur, geçiş kelimesi olan bir şifre söz konusudur. Haliyle disiplin toplumları emir kipleriyle oluşur. Ama kontrol toplumları şifrelerle hareket eder. Bireyler dividuele dönüşmüştür.³⁴ Bankalar, veriler, pazarlıklar ve para. Bundan dolayı Deleuze, iki toplum arasındaki farkı belki de en iyi belirleyenin para olduğunu söyler. Disiplin toplumunda para kapalı mekânların dili olurken; kontrol toplumunda değiş-tokuş, şifre gibi *modulation* ile (şekil değiştiren) mübadeleye girer. Eski ve yaşlı parasal girişimi Deleuze, 'köstebek' (yer altı ve kapalı alan imgesi) olarak ele alırken, kontrol toplumunu 'yılan' (açık alan ve kaygan zemin) olarak yorumlamaktadır.³⁵ Deleuze böylelikle köstebek oluştan, yılan oluşa doğru hayvan-oluş hallerinden, buradaki değişimden, bahseder. Disiplin toplumu insanı, kesik bir enerjinin üreticisidir ve disiplin-

33- Deleuze, "Pourparlers", s. 243.

34- Deleuze, "Pourparlers", s. 244.

35- Deleuze, "Pourparlers", s. 244.

liner köstebek yuvalarında buluşur. Fakat kontrol toplumu insanı, dalgalanmacı bir yapıya sahiptir ve bir yılanın sonsuz dalgalanmaları içindedir (borsa ve spekülörler). Disiplin toplumunun aynı zamanda enerji makinelerine sahip ekipmanları vardır. Bunlar, pasif haldeki fiziksel enerjiler (entropie) ve aktif haldeki sabotaj tehlikesi için bulundurulur. Kontrol toplumlarının kendisi ise üç tip makine barındırır: Enformatik makineler, bilgisayarlar, aktif haldeki tehlikeli virüs girişleri.³⁶ Aslında bu durum kapitalizmin değişime uğradığını gösterir. 19. yüzyıl kapitalizmi toprağa bağlı emek üretimini buradan kuran ve kapalı alanlara dair konuşan bir toplum modelini sunuyordu. 20. yüzyıl kapitalizmi bu durumu tümenden yok etmeden endüstrileşmeyle beraber yine kapalı alanlara dair konuşmaktaydı. 20. yüzyılın sonu itibarı ile kapitalizmin yeni halinde, aşırı-üretim modelleri sunan bir enformasyon dönemi söz konusudur. Zaten, Deleuze'un metninde üzerinde durduğu ve sorunsallaştırdığı aslında budur. Hizmetin satılığa çıkarıldığı, karşılığında hareketler alınıp ürün, kazanç, kar, değer pragmatizminin işlendiği, aynı şekilde verilerle toplumun gözetlendiği ve karşılığında bir şeylerin sunulduğu bir toplumsal ekonominin durumu. Her yerde alışveriş vardır. (tüketim toplumu ve gadgetler) Fabrika yerine işletmelerin olduğu bir *marketing toplumu*.³⁷ (Services, commercial..) söz konusudur. Sanatın bile, piyasanın dolayımına girdiği ve bankaların açık devir daimine maruz kaldığı, kapalı alanları terk ettiği bir toplum. Artık, sanat, reklam ve tüketimin popüler göstergesi gibi hareket etmektedir. Bugün sanat yapıtları hatta "büyük eserler" sermayenin sanat merkezleri tarafından kullanım nesnesi olarak ele alınmaktadır. En iyi eserlerin bankaların ya da şirketlerin kültür merkezlerinde korunması boşuna değildir. Ama ayrıca sanat, kapalı mekânları terk etti derken yüksek sanatların dolayımından kurtulması anlamını da çıkarırız. Bu sanatın her yerde işlerlik kazandığı yerdir. Bu sanatın bir şekliyle minör oluşumlara girdiği, büyük söylemlerden de kurtulduğu yerdir. Bunu sağlayan marketing toplumu değil ona alternatif olan yeni sosyalliklerdir. Büyük bir gösterinin içinde olan marketing toplumu, kontrol mekanizmaları içinde kendine borçlandırılmış bireyler yaratarak, kapitalizmin sürekli borçluluk ve bağımlılık ilkesini pekiştirir. Kredi kartları bunun için çok önemli bir örnektir. Giyiminizden bütün zevklerinize kadar kredi kartlarıyla yaptığınız bütün alışveriş, hem arzularınızın düzenlenmesini sağlar hem de sürekli borçluluğu mümkün kılar. Kontrol toplumları içinde kısmi sınırlar ve kapalı mekânlar vardır. Ama süreklilik arz ettiği durumda kontrol toplumları yer-

36- Deleuze, "Pourparlers", s. 244.

37- Deleuze, "Pourparlers", s. 245.

sizyurtsuzdur. Mesela gettoların oluşu bile kapalılığı gösterse de durum aslında tam böyle değildir. Bunun için İstanbul önemli bir örnek olabilir. İstanbul gettolarından Taksim'e, Kadıköy'e, Ortaköy'e ve diğer birçok alana kayan kalabalıklar, merkezlerini değiştirmiş bulunmaktadır. Merkez her yerededir. Öyle ki, yine, gecekondu bölgelerine baktığımızda büyük marketleri görürüz. Aynı şekilde buralarda, kahvehaneden kafe kültürüne yöneliş söz konusudur. Kahvehaneler varlıklarını sürdürse de, kafeler yeni jenerasyonun arzu alanlarıdır. Kahvehaneler, daha çok, bu duruma ayak uyduramayan geçmiş kuşağın ve anlatımın yeri gibi durmaktadır. Ama kapitalizm bunu da kullanır. Kahvehane kültürü yeni habituslar için nostaljik göstergedir. Bu sefer ortaya kahvehane bozumu kafeler çıkar. Bu bile "tehlikeli alanlarda"(gettolar) düzenlenen bir kültürel kuşatmanın örneklerini vermektedir. Bunun ayrıca yapılmak istenen özgülleştirme tekniklerinin (daha önce polis teknikleri demiştik) bir sonucu olduğunu görüyoruz.

Kontrol toplumları içinde bilgisayar verileri ile hareket eden yeni kodlanmış kişilikler ortaya çıkar. Félix Guattari burada kişisel elektronik bir karttan bahseder: Bu kart engelleri kaldırıcı gücü olan, herkesin sokağını semtini terk edeceği bilgisayar destekli evrensel bir durumu imlemektedir.³⁸ Enformatik teknolojiyle çalışan gündelik hayat programı gibi işleyen bir karttır bu. Eski araçlarla çevrilmiş eski hükümdar toplumları sahneye geliyor olabilir ama geçerliliği olan adaptasyonlarla. Bu kart daha bir şeylerin başlangıcı da olsa herhangi bir saat ya da günde parazit yapacak herkesin durumunu, konumunu belirleyen çitleri ve engelleri aşan bir *socio-technique* oluşumu ortaya çıkarmaktadır.³⁹ Bütün toplumun hapis rejimleri içinde konumlandığı ufak suçların dahi anında bulunduğu elektronik kolyelerin işlerlik kazandığı bir toplum. Okul teknikleri de değişmektedir. Bu durum yeni öğrenimlerde işveren mantığının başlaması demektir. Hastanelerde de durum doktorun hastayı bir madde gibi ele almasından kaynaklı olacaktır. 21. yüzyılın bu yeni biyopolitik üretimi aşırı-üretim, tüketim modelleri üzerinden hayatımızı analiz eden, rüyalarımıza giren bir toplumsal teşhir modeli ortaya çıkarmaktadır. Bu toplumsal formasyon içinde sendikalar ve sivil toplum örgütlerinin hiçbir esprisi yoktur artık. Sosyal devletin krizi içinde kamu harcamalarının azalışı ve çöküşü sendikaların da geçersizliği haline gelmektedir. Çünkü iktidar ve kapitalizm işçi sınıfını kapitalist yapmak için uğraşmaktadır. Sivil toplum ise devletin ve iktidarın büyük teşvikiyle artık kapitalist bütünleşmenin aracı gibi

38- Deleuze, "Pourparlers", s. 246.

39- Deleuze, "Pourparlers", s. 246.

durmaktadır. Sivil toplum öyle ki, devletle soyut bir sözleşme yapmış, devlet ile toplum arasında denge sağlayan bir arabulucu gibidir. Althusser'in bir zamanlar öğretmenler için söylediği; devletin egemenliğini kişiliklere empoze eden, devam ettiren ve öğrenciyi disipline eden DİA'lar (Devletin İdeolojik Aygıtları)⁴⁰ aygıtlar oldukları söylemi, ilginç bir biçimde bugünde sivil toplum için de ifa edilebilir. Neticede kapitalizm kendine ait bir formasyon oluşturuyor. Dolaşısıyla devlet yapıları dünün muhalif duran sistematiklerini bugün kontrol toplumu dolayımında kurulacak dengeler için kullanabiliyor. Bundan dolayı, transnasyonel sermaye hareketlerinin işlerlik kazandığı, imparatorluğun vücut bulduğu, egemenlik anlayışlarının değiştiği, iletişim ve hizmet sektörünün başat olduğu ve aslında bütün topluma yayıldığı, yeni disiplin hareketlerinden (denetimin olduğu yeni disiplinden) bahsederken uygulamaya geçen bir toplumsal projeden söz edebiliriz. Her şey artık simülasyonların olduğu aşırı üretim alanlarına girmiştir. Ve toplum kendi kendine işleyen bir iletişim sistemi ahlakını sistematikleştirmektedir. Ama bu safhada Deleuze'un de dediği gibi: *"kaygılanmanın ya da umut etmenin yeri yok ama yeni silahlar[armes] aramanın yeridir."*⁴¹ Çünkü *"bir yılının halkaları bir köstebeğin deliklerinden hala, çok daha karışık."*⁴²

Sonuç yerine

Sonuç olarak, iktidar analizi Foucault'da biyopolitika kavramsallaştırması dolaşısıyla, iktidarın "Devlet ve Toplum" okumasından çıktığını, hayatın yeniden düzenlenmesini içeren yeni bir siyasete geçtiğini gösteren analizleri barındırmaktadır. Neticede kavram disipliner toplumdan daha çok hijyenin, sağlığın, doğumun, iyi yaşamının bireyselleştirildiği, insan türünün özneleşmesine geçiş olarak adlandırabileceğimiz biyopolitik yeni bir güvenlik mekanizmasının –küresel ölçekte- etkinliğine işaret etmektedir. Biyopolitika, disipliner etkiler altındaki bireyin bedeninden çok, parçalanmış öznenin tarihi içinde insan yaşamına yönelen bir siyasetin normlarından bahsetmektedir.

Modernliğin içinde modernliğin krizi ile başlayan küresel dünyanın yeni iktidar okuması bizi denetimin gündelik nefes borularımıza dahil olmasını sağlamış-

40- Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Mahmut Özişik, Yusuf Alp, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 17-67.

41- Deleuze, "Pourparlers", s. 242.

42- Deleuze, "Pourparlers", s. 247.

tır. Bu durum son aşamada, bir disiplin toplumundan denetim toplumuna geçişi göstererek ve 20. yüzyılın maddi araçlarındaki değişimi zorunlu kılmış, örneğin savaşın biçimlerinin ve gücün tesisinin yeniden düzenlenmesini sağlamıştır. Öyle ki endüstri ve toprağa bağlı toplumdan enformatiğin ve iletişimin olduğu post-totaliter denetim toplumuna geçtiğimizi belirtirsek abartmış olmayız. Küresel kapitalizmin küresel bilgi ağı ve denetimi yeniden üretim tekniklerini geliştirdiği gibi, merkez ve çevre ilişkilerinin silinip, transnasyonel sermayenin hareket alanlarının genişlediğine şahit olmamızı sağlayan bir dönemi aralamaktadır. Böylelikle, egemenlik ve tahakküm biçimleri, dünyanın alt-üst oluşlarıyla belircek bir noktaya gelmiştir. Biyopolitik üretimle sağlanan bu yeni post-totaliter denge ırkçılığı ve faşizm biçimlerini güdük bir şekilde yeniden düzenleyip toplumsal alana dahil etmektedir. Herkesin arzuları ve özgürlüğü etrafında kurduğu fanus içindeki hayatları yeni panoptikonun güç ilişkilerini gösterirken herkesin potansiyel suçlu görüldüğü, bu robotik ve teknik toplumun siyasal ahlakı, güncel bir oluşumdur. Bundan dolayı, 1980 sonrası toplumsal yapıda her an her şeyin kapitalize olacağı bir sürece girmiş bulunmaktayız. Giderek daha fazla baskı ve sömürü rejimlerinin aşkın boyutta makro biçimde değil içkin ve mikro biçimde nüfuz ettiğini, tüm hayatımızı onun figürleriyle işlediğimizi hissetmekteyiz. Tüketim ilişkilerinden, devasa gösteri rejimlerine kadar, gündelik ve toplumsal hayatımızın habituslarını değiştirmeye yönelik bu post-politik süreç, küresel post-modern dünyada, “İmparatorluk” kavramıyla daha sağlam bir proje haline gelmektedir. İnsan hakları ve demokrasi kavramlarının geçersiz zayıflıklar taşıdığı iktidarların ve devletlerin, kurumların bunu siyasal bir etki mecrası haline getirdiğini, insanı yaşatarak kontrol eden gücün insan haklarını bir söylem düzeyinde işlediğini belirtmekte yarar var, keza bu durum biyopolitikanın öznel formasyonunu çıplaklaştırmıştır. O bakımdan, modernizmin kriziyle 20. yüzyılın sorunu insan haklarıysa, 21. yüzyılın sorunu, radikal demokrasiymiş gibi durmaktadır. Kamusal alanların çözülmesi ve giriftli hale gelişi, kaygının, güvensizliğin, prekaryanın ve korkunun daha çok belirginleştiği megapol toplumunun, “haydutu” bir rahatsızlığı barındırması sistemin denetimi güçlendirmesine olanak sağlamıştır. Keza isyanlar arttıkça denetim çoğalmakta toplum sürekli bir biçimde kendi döngüsü içinde yeniden düzenlenmektedir. İktidarın, tüm hayatı kapsayan biyopolitik konsantrasyonu, risk ilişkilerini sağaltarak, bütün bir demokrasiyi ve hümanist anlayışları, sorunlu kılmıştır. Bu, gündelik hayatın riskinden toplumsal hayatın riskine kadar her şeyin dağınıklığına ilişkindir. Göçmenlerin, devletsiz toplumların, azınlıkların ve yabancı işçilerin hiçbir hakkının olmadığı küresel diaspora içinde yeni siyasal baskı aygıtı olan biyopolitik dene-

timsellik, risk toplumunun aynası içinde yeniden oluşturulmakta, her şey kaçınılmaz olarak “terörize” edilmekte, savaşın küresel tahakkümü birilerinin özgürlüğü adına diğerlerinin özgürlüklerini yok saymakta ve arzularından feragat eden parçalanmış öznelerin ruhu içindeki tekillikler ve herkes “terörist” ve suçlu aygıtlaşmasının içine yerleştirilmektedir.

Bu minvalde bedenlerin yeni kod sistemleri içine yerleşen, “denetim toplumlarında” post-totaliter etkinlik, Arendt’in belirttiği ikili mübadele yöntemiyle ilerleyen (Alman faşizmi ve Stalin Sovyetçiliği) bir okumayı değil ama Deleuze’ün *Müzakereler* kitabında ortaya koyacağı gibi tıkanmış bir sistemin zamansallığı içinde yani yeni bir güç kapıyı çalana kadar uygulanan kontrol pratikleri etrafındaki iktidarın yeni rasyonel egzerzisidir. Daha doğrusu post-totaliter denetim toplumunda toplumsal alanda ihtiyaç duyulan arzu edilen her şey insanlara ve toplumlara verilir, (diyet ve güzellik kremleri salonları gibi) ama diğer yandan bir hastalık ve sağlık kontrol tekniği karşıtlık rejimleri üzerinden devam ettirilir. Düşman olan şey sadece ulusal düşman değil ama kanser yapan yiyeceklerdir de. Lakin çözümler her zaman ihtiyaçlar dahilinde görselleştirilir. Post-totaliter denetim toplumunda iktidarların en çok arzuladığı şey sabıkasız bir vatandaşa, steril bir topluma sahip olmaktır. Bütün biyopolitik toplumların en görkemli rüyası bu sabıkasız toplumsal alanı kurgulayan, kirlilik ve siyahi kabul edilmiş alanlardan arındırılmış bir sistemin, arzuların ihtiyacı üzerinden yaratılmasıdır. Devletler ve onun hukuk sistemleri keza bu proje üzerine kurulmaktadır. Siyasal alanın çerçevesi de bu sabıkasız olmak söyleminin, “temiz toplum” öğretisinin yeni kapitalist okuması olarak da durmaktadır. Etrafı rezidans duvarlarıyla kaplı yaşamın ihtiyacı olan şey *sabıkasız yurttaş* ağıdır. Biyopolitik teknoloji çağında insan nasıl sürekli yeniden üretiliyorsa, post-totaliter denetim toplumunda da insan yaşamının yüceltilmiş paradigması içine terkedilir. Burada Deleuze’ün söylediği üzere biçimler değil iktidarın mikro fiziği olan güç ve güç ilişkileri işlemektedir.⁴³ O halde bedeni bilginin nesnesi haline getiren iktidar makro düzeyde ilerleyen bir ceza, ıslah ve azap yöntemiyle değil, mikro düzeyde işleyen şevk ve arzunun tabi kılındığı yönetimselliği panoptik düzeyde oluşturur. Bu post-totaliter denetim toplumunda panoptik ağla birlikte şiddet sinsi bir şekilde toplumsallaştırılmıştır. Kafesler, hücreler gibi makro aygıt görünür değildir, onun yerine mikro boyutta işleyen bölünmüş toplumsal karşıtlıklar ve laboratuvar etkisi altında hareket eden toplumsal istekler genelleşir.

43- Deleuze, “*Pourparlers*”, s. 112

Kaynakça:

- Ali Akay, *Michel Foucault İktidar ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995
- Antonio Negri, *Le pouvoir constituant, Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, 1997
- Aristoteles, *Politika*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1993
- Augustinus, *İtirafılar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999
- Fârâbî, *İdeal devlet*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları , 1977
- Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2003
- Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris: Editions de Minuit, 2005
- Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris: Edition de Minuit, 2009
- Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham, vol. 4 (Panoptikon, Constitution, Colonies, Codification)* Ed: John Bowring, 1843, The Online Library Of Liberty, PDF
- Jacqueline Stevens, *Devletin Yeniden Üretimi*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999
- Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev: Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel Yayınları, 2013
- Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Mahmut Özışık, Yusuf Alp, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994
- Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001
- Maurizio Lazzarato, *“Luttes de “minorités” et politique du désir”*, in Chimères, sayı: 33, 1998
- Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev: Şeyhsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002
- Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris: Hautes Etudes/Gallimard/Seuil, 2004
- Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Seçme yazılar 1, Çev: Ferda Keskin, Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005
- Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007
- Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2008
- Michel Foucault, *La société punitive*, Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2013
- Platon, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1999
- Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev: Semih Lin, İstanbul: YKY, 1995

Michael Hardt ile söyleşi:*

"Kürt Bölgesindeki Demokratik Özerklik Projesi Biyopolitik Bir Alternatiftir"

Selçuk Oktay & Hamit Kankılıç

Toni Negri ile birlikte kaleme aldığınız İmparatorluk kitabında modern kolonyalizmi İmparatorluğa geçişin ilk sinyali olarak gördüğünüzü belirtiyordunuz. İranlı düşünür Hamid Dabashi, Arap ayaklanmalarını yeni bir postkolonyal dönem olarak değerlendiriyor. Dabashi bu saptamasını “kozmpolit dünyevilik” (cosmopolitan worldliness) teorisi bağlamında geliştiriyor. Kozmpolit dünyevilik, Batı tarafından hükümsüz bırakılan ve kolonyal hegemonya ile geçen yıllar dolayısıyla gizli kalan yerel ve bölgesel deneyimleri temsil ediyor. Dabashi, İran’dan Mısır, Tunus ve Fas’a kadar bu ülkelerde olanların, organik kozmpolit kültürlerin yeniden kazanılması olduğuna inanıyor. Dabashi kozmpolit dünyeviliğin artık bir seçenek olduğunu; çünkü Arap Baharı ile Kuzey Afrika ve Ortadoğu’nun, sömürgeciliğin aşıldığı ve onun yerine geçecek yeni ve organik formülasyonların düşünüldüğü, postkolonyal bir döneme girdiği yönünde sinyaller verdiğini söylüyor. Dabashi’nin Ortadoğu ile ilgili bu konseptini, İmparatorluk teorisi ışığında nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hamid Dabashi’nin Kuzey Afrika ve Ortadoğu’ya ilişkin iyimserliğine kesinlikle katılıyorum. Ben ayaklanmaları, önceki öznelliklerin tamamıyla yeniden yüzeye çıkması olarak değil, yeni sosyal formların ve politik arzuların yeni öznellikler biçiminde icadı olarak görüyorum.

(*) İngilizce’den çeviren Welat Ay.

Her koşulda, Tunus, Mısır ve bölgedeki diğer ülkelerde gördüğümüz gibi ileriye dönük her hareket çizgisel olmayacaktır. Hatta, her ileri iki adımı bir geri adımın takip edeceğini söylemek de oldukça basit olur. Bu hareket süre giden karşı-koyuşlar ve aksamalarla daha çok bir zikzak biçiminde. Devrimler asla düz bir çizgi biçimde ilerlemezler.

Biz *İmparatorluk*'ta modern kolonyal biçimlenmelerin sonuna gelindiğini ve hatta egemen ulus devletlerin iktidarına endekslenmiş modern küresel düzenin noktalandığını tartıştık. Amerika Birleşik Devletleri (ABD) dahil hiçbir ulus-devlet küresel meseleleri dikte ettirme gücüne sahip değildir. Bu kitabı yazdığımız 15 yıldan bu yana, ABD'nin ekonomik, siyasal ve askeri serüveninin başarısızlığı- özellikle Ortadoğu'da- bizim argümanımızı doğruladı. Bu ABD'nin artık güçsüz veya zarar verecek güçte olmadığı anlamına gelmez. Fakat bundan sonra düzeni sağlayamayacağı ve sürdüremeyeceği gerçeği ortadadır. ABD bazen bir zombiymiş gibi görünür. Kolonyal iktidarı ölmüştür ama bu hakikatiyle yüzleşememiştir. Bu yüzden, tahribat yaratan ve dünyada gezinen bir ölümsüz gibidir.

Tabii ki tüm bunlar tahakkümden tamamen kurtulduğumuz anlamına gelmiyor. Bu durum, ulus-devlet hegemonyasına bağlı olmayan (en azından aynı olmayan) yeni bir küresel iktidar yapısının şekillendiği anlamına gelir. İşte bizim *İmparatorluk*'ta tariflemeye çalıştığımız şey ortaya çıkan bu yeni küresel iktidar yapısıdır.

İmparatorluk kitabında jeopolitik olarak İslamcı köktencilüğün postmodernist olduğunu ifade ediyordunuz. İran Devrimi ilk postmodern devrimdi. Arap ayaklanmalarının ardından İslamcı köktencilüğün yeniden yükselişine tanık olduk. Postmodernist teoriyi ve küresel pazarlara uyum stratejisini dikkate aldığınızda Ortadoğu'daki bu yeni durumu nasıl analiz edersiniz?

Çoğu insan İslamcı köktencilüğün (Hristiyan, Hindu ve diğer dinsel köktencilikler yanında) Orta Çağ dünyasına ve hatta “karanlık çağlara” ait olan modern öncesi hareketler olduğunu iddia eder. Köktenciliklerin kendisi sıklıkla halifeliğin inşası projesi gibi modern öncesi iktidar yapılarına atıfta bulunan retorikler kullanır. Buna karşın, bizim argümanımız, birçok çağdaş dinsel köktencilüğün mevcut küreselleşen dünyayı yorumlayan siyasal projeler olduğu ve bu anlamda postmodern olduklarıdır.

Daha önce de söylediğim gibi modernden sonra gelen şey, yeni bir tahakkümün küresel sisteminin yapısını kurmaya başlayan ulus-devlet ve sermaye arasında

yeni bir ilişkidir. Bu köktencilikler küreselleşmenin mevcut tarzını esas alan çoğunlukla da homojen bir biçimde tepkisel bir pozisyonu benimsediler.

Kobani’de Suriyeli Kürtler ile IŞİD arasındaki mücadeleden¹ haberdar olabilirsiniz. Kobani kantonu, Rojava bölgesindeki üç özerk kantondan birisi. Suriyeli Kürtlerin devam eden mücadelesi kapsamında, demokratik özerklik deklare edildi. Bunu takip eden dönemde IŞİD Kobani kantonuna saldırdı. İmparatorluk teorisinde biyo-iktidar kavramının önemli bir yeri bulunuyor. Bu saldırı İmparatorluğun özerk bir bölgeye yönelik biyo-iktidarı olarak okunabilir. Siz bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz? İslamcı köktencilik İmparatorluğun demokratik özerklik isteyen halklara karşı kullandığı bir araç olarak değerlendirilebilir mi?

Aslında dinsel köktencilikler biyo-iktidarın biçimleridirler. Biyo-iktidar kavramının öne çıkan bir niteliği de sınırlandırma üzerinden çokça işlemeyen (bu ister baskı olsun isterse de ölüm olsun) iktidar biçimlerini kapsamasına karşın öncelikle yaşam biçimlerinin üretilmesi ve düzenlenmesi üzerinden işlemesidir. Başka bir deyişle, biyo-iktidar sizin kendinizi ifade etmenizi engellemeksizin kim olduğunuzu kuran özne düzeyinde işler. Bu bağlamda, köktencilikler öznelğin üretildiği geniş ölçekte iş gören makinelerdir. Ve bunu akılda tutarak onların karşısında yer almalıyız.

Buna karşın, sadece dinsel köktenciliklerin biyo-iktidarına saldırmaya değil; aynı zamanda gerçek toplumsal alternatifler yaratmaya ihtiyacımız vardır. Bu açıdan, Kürt bölgesindeki demokratik özerklik inşası projesini bir biyo-politik alternatif olarak görüyorum. Demokratik özerkliğin -ki kendi adıma bunu ifade edebilecek kadar bilgi sahibi değilim- sadece bir hükümet yapısı olmadığı aynı zamanda yeni bir yaşam ve yeni bir öznelğin üretim mekanizması olduğu analiz edilmelidir. Dinsel köktenciliklerin biyo-iktidarı ancak böyle biyo-politik alternatif ve yeni toplumsal biçimlerin üretilmesi ve yaratılabilmesiyle alt edilebilecektir.

Bu mücadele içinde yer alan insanlar Ortadoğu’nun siyasi özneleri olarak değerlendirilebilir mi? Postkolonyalist ve postmodernist dönemde bu özne sizin tanımladığınız anlamda Çokluk ile özdeşleştirilebilir mi?

Çokluk kavramıyla, Toni Negri ile birlikte öncelikle mücadeledeki çeşitlilikleri göstermeyi amaçlıyoruz. Bizim için “halk” kavramı, fazlaca tekilleştirilmiştir.

1- Bu röportaj gerçekleştiğinde Kobani, IŞİD’ten henüz temizlenmemişti.

Bu kavram emek sektörü içindeki, kültürel, toplumsal cinsiyet ve cins farklılıkları ve daha birçok farklılığı içermez. Bununla birlikte çeşitliliği tanımak yeterli değildir. İkinci olarak, bizim için Çokluk, örgütlülüğün siyasal projesini gerektirir. Bizim sıklıkla vurguladığımız gibi, çokluğu oluşturmak zorundasınız. Akıl da tutulması gereken husus, bu tarz örgütlenmelerin ne homojenleştirmeye ne de merkezi kontrole ihtiyaç duymalarıdır. Farklı olanlar, birlikte ortaklaşabilir ve mücadele edebilir. Bu yüzden, çokluk kavramı, yukarıda bahsettiğimiz tüm anlamlarıyla birlikte, örgütlü karşı koyuştur.

Sadece örgütlü mücadele biçimleri değil, farklılıklar arasında işbirliği ve etkililiğe dayanan yeni sosyal ilişkileri nasıl yaratabiliriz?

Son yıllarda PKK'nin gelişimini bu düzlemde yorumluyorum. Öcalan geleneksel ulusal kurtuluş hareketlerini eleştirdi ve PKK amaçlarını egemenlikten farklı bir mecraya doğru yöneltti. Bana göre, egemenlik her zaman kontrolün merkezileştirilmesi ve toplumun tekleştirilmesini dikte ettirmeye çalıştı. Demokratik özerklik toplumu çeşitli sosyal farklılıklara açmak ve kendini örgütlülük biçimi olarak sunmak yerine merkezi kontrol ya da birlik gerektirmeyen bir özerklik biçimi aramaktadır. Bu yüzden, Kürt bölgelerindeki mücadeleler, birçok farklı biçimiyle çokluk kavramı olarak adlandırabileceğimiz, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki diğer mücadelelerle toplumsal ve organizasyonel başkaldırlara denk düşmektedir.

Hiyerarşi, İktidar ve Kadın

A. Öcalan

Yaklaşık yirmi bin yıl önce dördüncü buzul döneminde buzulların çözülmesiyle Toros-Zagros sisteminde en muhteşem biçimiyle oluşan mezolitik (yaklaşık bundan 15 bin-12 bin yıl önceki ara dönem) ve neolitik toplum (M.Ö. 12 bin'den bugüne) klan toplumundan daha gelişkin durumdaydı. Elleriindeki araçlar ve yerleşme düzenleri gelişmişti. Nitekim ilk tarım ve köy devrimi bu süreçte oluştu. Toros-Zagros sistemi başat olmakla birlikte, insan topluluklarının yaşadığı birçok Afro-Avrasya mekânında da benzer toplumsal oluşumlar başlar. Bana göre bu gelişme Toros-Zagros neolitik toplumunun yayılması sonucunda yaşanmıştır. Toplumsal doğa tarihinde muhteşem bir çağdır bu dönem. Simgesel dilin halen kullanılan ana biçimlerinin oluşumundan tarım devrimine (tohumların bilinçlice ekilip biçilmesi, hayvanların evcilleştirilmesi), köylerin oluşumundan ticaretin kökenine, anacıl aileden kabile ve aşiret örgütlenmesine kadar birçok gelişme bu tarihsel aşamaya denk düşer. Şüphesiz bu dönemin Yeni Taş Devri adıyla anılması gelişkin taş araçların varlığına işaret eder. İnsan zekâsının açılımı da muhteşemdir. Bugüne kadar damgasını vuran tüm araç ve gereçlerin kullanımı esasları icat edilmiş gibidir. Tarihin ikinci uzun süreli dönemidir. Zamanın kalan yüzde 2'den biri bu döneme aittir. Toplum yine esasta ahlaki ve politik toplumdur. Henüz hukuk ve devlet yoktur. İktidar tanınmamaktadır. Ana'ya kutsallık atfedilmekte, kadın tanrıça imgesine yükseltilmektedir. Kutsal tapınak ve mezar dönemine geçilmiştir. Ölülerile aynı mekânı paylaşacak kadar tarihsel yaşam söz konusudur. Tapınak ve mezar kalıntıları bu gerçeği âdeta gözümüzün içine sokmaktadır. İlkel değil gerçek, hakiki insanlarla karşı karşıyayız.

Uygarlık tarihine geçilmesiyle birlikte güçlü ve kurnaz adam ve maiyetinin resmileşen iktidar olarak, devletin (ekonomi üzerinde artık-ürün gaspına dayalı ilk tekelleşme) askeri kolu biçiminde kendini kurumlaştırdığı görülmektedir. Sümer toplumunda rahip-krallar döneminin hemen ardından gelen I., II. ve III. Ur Hanedanlıkları bu gerçekleşmeyi yansıtmaktadır. Birçok toplumda benzer gerçeklikler söz konusudur. Gılgamesh Destanı'nda da açıkça krallığın Tanrıça İnanna (tanrıça geleneği-rahibeliliği) geleneğinden nasıl koparıldığını, rahibenin güçsüzleştirilerek nasıl evlere (genel ve özel ev) kapatıldığını adım adım izlemek mümkündür. Kadın etrafında organik olarak sağlanan toplumsal otoritenin avcı toplumun gelenekleri ile hile ve zorbalıkta büyük güç kazanmış erkek tarafından ele geçirilişi hiyerarşik düzenin temelidir. Hiyerarşik düzen toplum yaşamına zorbalık ve hilenin girmesini beraberinde getirir. Hiyerarşi esas olarak hileciliğin temsilcisi rahip, zorbalığın sahibi asker ve toplumsal tecrübenin sahibi yaşlı erkek tarafından temsil edilir. Ana-kadınla aralarında ilk büyük sosyal mücadele dönemi başlar. Proto-uygarlık döneminde otorite büyük oranda erkek hiyerarşisine geçer. Tarihsel bulgular ve güncel gözlemler hiyerarşik ve devletsel düzen bağlantılı iktidar gelişiminde erkeğin öncü rol oynadığını açıkça göstermektedir. Bunun için neolitik toplumun son aşamasına kadar gelişkin olan kadın otoritesinin kırılması, aşılması gerekiyordu. Yine tarihsel bulgular ve güncel gözlemler buna ilişkin biçimi çeşitli ve süresi uzun büyük mücadelelerin verildiğini doğrulamaktadır. Özellikle Sümer mitolojisi bu konuda neredeyse tarihin ve toplumsal doğanın hafızası gibi oldukça aydınlatıcıdır.

Uygarlık tarihi aynı zamanda kadının kaybedişi ve kayboluşunun tarihidir. Bu tarih tanrı ve kullarıyla, hükümdar ve tebaasıyla, ekonomi, bilim ve sanatıyla erkek egemen kişiliğin pekiştiği tarihtir. Dolayısıyla kadının kaybedişi ve kayboluşu toplum adına büyük düşüş ve kaybediştir. Cinsiyetçi toplum bu düşüşün ve kaybedişin sonucudur. Cinsiyetçi erkek kadın üzerinde sosyal hâkimiyetini inşa ettiğinde o kadar iştahlıdır ki, doğal her türlü teması bir egemenlik gösterisi haline getirir. Cinsel ilişki gibi biyolojik bir olguya sürekli iktidar ilişkisi yüklenmiştir. Erkek kadınla kurduğu cinsel temasa zafer kazanma havasıyla yaklaşır. Bu yönlü çok güçlü bir alışkanlık oluşturmuş, bir sürü deyim icat etmiştir: "Becerdim", "İşini bitirdim", 'kancık', "Karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etme!", 'fahişe, orospu', 'kız gibi oğlan', "Kızını serbest bırakırsan ya davulcu ya ya zurnacıya kaçar", 'başını hemen bağlamak' gibi benzer sayısız öykü ve darbimesel anlatılır. Cinsellikle iktidar ilişkisinin toplum içinde nasıl etkili olduğu çok açıktır. Günümüzde bile her erkeğin kadın üzerinde 'öldürme hakkı' dahil,

sayısız hak sahibi olduğu sosyolojik bir gerçektir. Bu 'haklar' her gün uygulanır. İlişkiler ezici çoğunlukla taciz ve tecavüz karakterindedir.

Aile bu toplumsal bağlamda erkeğin küçük devleti olarak inşa edilmiştir. Uygarlık tarihinde aile denilen kurumun mevcut tarzıyla sürekli yetkinleşmesi, iktidar ve devlet aygıtlarına verdiği büyük güç nedeniyledir. Birincisi, erkek etrafında iktidarlaştırılan aile devlet toplumunun hücresi kılınmaktadır. İkincisi, aile ile kadının sınırsız karşılıksız çalışması güvenceye alınmaktadır. Üçüncüsü, çocuk yetiştirip nüfus ihtiyacını karşılamaktadır. Dördüncüsü, rol modeli olarak tüm topluma kölelik ve düşkünlük yaymaktadır. Aile bu içeriğiyle aslında bir ideolojidir. Hanedanlık ideolojisinin işlevselleştiği kurumdur. Her erkek ailede kendisini bir hanlığın sahibi olarak algılar. Ailenin çok önemli bir gerçeklik olarak algılanmasının altındaki bu hanedanlık ideolojisi çok etkindir. Ailenin ne kadar çok kadın ve çocuğu olursa, erkek o denli güvence ve onur kazanır. Aileyi mevcut haliyle bir ideolojik kurum olarak değerlendirmek de önemlidir. Kadın ve aileyi mevcut haliyle uygarlık sisteminin, iktidar ve devletin altından çekip alırsanız, düzen adına geriye çok az şey kalır. Fakat bu tarzın bedeli, kadının düşük yoğunlukta sürekli savaş hali altındaki acılı, yoksul, düşkün ve yenilgili varoluş tarzıdır. Âdeta sermaye tekellerinin uygarlık tarihi boyunca toplum üzerinde sürdürdüklerine benzer paralel ikinci bir tekel zinciri de kadın dünyası üzerindeki 'erkek tekeli'dir. Hem de en eski güçlü tekeli. Kadın varoluşunu en eski sömürge âlemi olarak değerlendirmek daha gerçekçi sonuçlara götürür. Kadınlar için 'millet olmamış en eski sömürge halkı' demek en doğrusudur. Uygarlık toplumlarında kurumlaşan bir özelliğe oldukça dikkat çekmek gerekir. Bu gerçekliğe toplumun iktidara yatkınlık hali de diyebiliriz. Bir nevi kadının karışma geleneği üzerinde yeniden yaratılması gibi, iktidar da toplumu kadının karılaştırılmasına benzer biçimde hazırlamadan varlığını güvence altına aldığından emin olamaz. En eski kölelik olarak karılık, ana-kadının tüm kültüyle birlikte, güçlü adam ve maiyetindekiler tarafından uzun ve kapsamlı mücadeleler sonunda yenilgiye uğratılıp cinsiyetçi toplumun egemen kılınmasıyla kurumlaşmıştır. Bu egemenlik eylemi belki de uygarlık tam gelişmeden toplumda yerini bulmuştur. Bu o denli şiddetli ve yoğun bir mücadeledir ki, sonuçlarıyla birlikte hafızalardan da silinmiştir. Kadın neyi, nerede, nasıl kaybettiğini hatırlamaz. Boyun eğmiş bir kadınlığı doğal hali sayar. Bu nedenle hiçbir kölelik kadın köleliği kadar içselleştirilerek meşrulaştırılmamıştır.

Bu oluşumun toplum üzerinde iki türlü yıkıcı etkisi olmuştur: Birincisi, toplumu köleliğe açması; ikincisi, tüm köleliklerin karılaştırılma temelinde yürütül-

mesidir. Karılaşma sanıldığı gibi salt bir cinsel obje durumuna dūřme değildir. Biyolojik bir özelliği  ağrıştırmaz. Karılaşma özünde sosyal bir özelliktir. Kölelik, boyun eđme, hakareti sindirme, ağlama, yalancılığa alışma, iddiasızlık, kendini sunma gibi özgürlük ahl kının reddetmek durumunda olduğu tüm tutum ve davranışlar karılık mesleğinden sayılır. Bu yönüyle d ş rl m şl ğ n toplumsal zeminidir, köleliğin asli zeminidir; tüm en eski k leliklerin, ahl ksızlıkların üzerinde işlevselleştiği kurumsal zemindir. İşte uygarlık toplumu bu zeminin tüm toplumsal kategorilere yansıtılmasıyla da alakalıdır. Toplumun bir bütün olarak karılaştırılması sistemin yürümesi için gereklidir. İktidar erkeklikle özdeştir. O zaman toplumun karılaştırılması kaçınılmazdır. Çünkü iktidar özgürlük ve eşitlik ilkesini tanımaz. Aksi halde var olamaz. İktidarla cinsiyetçi toplum arasındaki benzerlik özseldir. Cinsiyet iliđe hiyerarşinin ortaya çıkışından beri iktidar ideolojisi olarak anlam yüklenmiştir. Sınıflaşma ve iktidarlaşma ile yakından bağlantılıdır. Bütün arkeolojik, antropolojik ve güncel araştırma ve gözlemler, kadının otorite kaynağı olduğu dönemler bulunduğunu ve bu dönemlerin uzun s reye yayıldığını göstermektedir. Bu otorite artık-ürün üzerine kurulu iktidar otoritesi olmayıp, verimlilik ve doğurganlıktan kaynaklanan ve toplumsal varoluşu güçlendiren bir otoritedir. Kadında etkisi daha fazla olan duygusal zekâ bu varoluşla güçlü bağlara sahiptir. Kadının artık-ürün üzerine kurulu iktidar savaşlarında belirgin şekilde yer almayışı bu konumu ve toplumsal varoluş tarzıyla bağlantılıdır.

Uygarlığın büyük aşamalarından biri sayılan Grek uygarlığında gençler resmen tecrübeli bir erkeğe ‘oğlan’ olarak sunulurdu. Uzun süre bunun nedenini  zemedemiştim. Sokrates gibi bir filozof bile ‘ nemli olan oğlanın sürekli kullanılması değil, efendisinden terbiye görmesidir’ der. Buradaki mantık, gaye gençlerin oğlan olarak sürekli kullanılmasından ziyade karılık özelliklerine alıştırılmasıdır. Daha da açıklayıcı olarak, Grek uygarlığı da karılaşan bir toplum ister. Soylu, asil gençler oldukça bu toplum oluşamaz; bu toplumun oluşması için gençlerin karılaşan davranışları içselleştirmeleri gerekir. Tüm uygarlık toplumlarında benzer eğilimler vardır. Oğlancılık bu toplumda çok yaygındır. Bu  yle bir hal almıştır ki, her efendinin oğlan sahibi olması gelenekselleşmiştir. Oğlancılığı bir bireysel cinsel sapıklıktan, hastalıktan ziyade sınıflı toplumun, iktidar toplumunun yol a ıttığı sosyal bir olgu olarak anlamlandırmak önemlidir. Cinsellik ve iktidar uygar toplumda hem de kanser gibi toplumsal bir hastalıktır. Birbirleri olmaksızın edemedikleri gibi birbirlerini  oğaltırılar: Tıpkı kanser hücrelerinin çoğalması gibi. Kaldı ki, bireysel kanserle toplumsal kanser arasındaki ilişkisi kapitalist modernite-

tede daha net ortaya çıkmıştır. Şuraya gelmek istiyorum: Uygar toplumlarda iktidar zemini binlerce yıldır özenle ve bir karşılaştırma misali hazırlanmıştır. Uygarlık geleneğinin yargısı, kadının 'erkeğin tarlası' olduğudur. Toplumda da benzer gelenek geçerlidir. Erkek kendini iktidara bir kadın gibi sunmalıdır. İsyan eden, kendini sunmayı reddeden savaşlarla hazır hale getirilmeye çalışılır.

İktidarı bir gelenek olarak, en kadim geleneklerden biri olarak düşünmek gerekir. Toplumlar üzerinde günlük olarak doğup hükümünü icra eden eylemler bütünü değildir. İktidarın salt devlet olmadığını ise çok daha iyi anlamak gerekir. Çokça yapıldığı gibi iktidarı devlete ve devlet biçimlerine indirgemek yapılacak yanlışlığın temelidir. Hele hele savaş eylemlerini göze batan diğer iktidar uygulamalarıyla birleştirip sunmak iktidarın en oportünist izahı olacaktır. Bu çalışmada bir imge kavramı olarak 'kurnaz ve güçlü adam' deyimini sıkça kullandım. Hani piyasaları düzenleyen bir 'gizli el'den bahsedilir ya, bu da onun gibi bir şeydir. Ama iktidarın temelini anlamak açısından yüksek öğretici değeri olduğu kanısındayım. Kendini bazen yüze vurup, çoğunlukla toplumun açık yüzeyi altından iktidarı düzenleyen her ilişki ve bu ilişkilerin sahipleri iktidar inşacılarıdır. İktidar en fazla süreklilik ve yoğunlaşma istidadında olan bir toplumsal olgudur. Kadını evcilleştiren erkek belki de bundaki ilk ve en büyük pay sahiplerindendir. Şamanların anlam gücü üzerinde tekel kurmaları, rahipleşerek dinsel hüviyet kazanmaları iktidarın çıplak gücünün kutsallaştırılmasında ve sır niteliğine bürünmesinde çok etkili olmuştur. İktidar mitolojisini ve tüm tanrısallaştırma kavramlarını bu gruba bağlamak mümkündür. Mitolojik ve dinî söylem iktidarın inşa edilmesinde ve meşrulaştırılmasında çok etkilidir. Hiyerarşik ataerkil rejimin rahip + yönetici + komutan üçlüsü, iktidar zeminini en geniş şekilde topluma yayan grup niteliğindedir. İktidarın ilk taht kurma, sembolize etme geleneğinin yaratıcılarıdır. Tanrısallık, taht, yüceliş, tanrı ile insan arasındaki kopukluk, tanrıçanın gözden düşürülmesi, kulluk gibi olgular bu dönemden kalma güçlü iktidar simgeleridir.

Devlet iktidarı hiyerarşi, evcilleştirilmiş kadın zeminleri, kulluk ve kölelik üzerinde vücut bulan daha kalıcı ve somut bir iktidar biçimlenmesidir. Toplumda çok yaygınlaşmış iktidar ilişkilerini düzenlemeyi, belli bir sorumluluğa kavuşturmayı ve daha etkili ve ekonomik kullanmayı ifade eder. İktidar devleti içerir, fakat devletten çok daha fazlasını içerir. Devletler tarihte kendilerini en çok kavramlaştıran, tarihi kendileriyle başlatan tekel niteliğinde kurumlardır. Son tahlilde toplumun artan ekonomik gücünü demokratik siyasetin konusu olmaktan çıkarıp üzerinde iktidar gücü olarak tekel kurmayı, böylelikle artık-ürün ve

değerlere el koymayı ifade ederler. Devletle ilgili diğer her şey -mitoloji, felsefe, din, bilim, savaş ve siyasetler- bu asli amaçla bağlantılıdır. Komünist devlet olunsa dahi bu sonuç değişmez. İktidar devletle toplumda resmiyet kazanır ve meşruiyetini geliştirir. Toplumsal sorunun ilk defa ciddi boyutlarda 'güçlü erkek' etrafında giderek kütleleşen ataerkil topluluklarda boy gösterdiğini söylemek mümkündür. Kadın köleliğinin bu başlangıcı, çocuklardan başlamak üzere erkeğin de köleliğine zemin hazırlar. Kadın ve erkek köleler başta artık-ürün olmak üzere ne denli değer biriktirme tecrübesi kazanırlarsa, o denli kontrol ve hâkimiyet altına alınırlar. İktidar ve otorite giderek önem kazanır. Ayrıcalıklı bir kesim olarak güçlü adam, tecrübeli yaşlı erkek ve şamanın işbirliği, karşı konulması zor bir iktidar odağı oluşturur. Bu odakta kurgusal zekâ, kendi zihnî hâkimiyeti için olağanüstü mitolojik bir anlatım geliştirir. Sümer toplumunda tarihsel olarak da tanıdığımız bu mitolojik dünya, tanrılaştırılan erkek etrafında yeri göğü yaratanlığa kadar yüceltilir. Kadın tanrısallığı ve kutsallığı alabildiğine alçaltılır ve silinirken, erkek egemen mutlak güç sahibi olarak belletilir ve muazzam bir mitolojik efsane ağıyla her şey hükmeden-hükmedilen, yaratan-yaratılan ilişkisine büründürülür. Tüm topluma ezici bir biçimde özümsetilen bu mitolojik dünya temel anlatım değeri kazanıp giderek dinselleşir. Artık sınır tanımayan bir kurgusal ve kurumsallaşmış zihniyet biçimiyle karşı karşıyayız.

Ortaya çıkan bu hiyerarşik ilişki düzeni, ataerkil kökenli mitolojik zekânın ve ondan kaynaklanan zihniyet kalıplarının tam bir meşruiyet kazandırarak gerçekleştirdiği ilk sömürü, baskı ve kurumsal otorite düzenidir. Değişik yoğunluk ve biçimlerde de olsa, çeşitli aşamalarda birçok toplulukta bu gelişmeye tanık oluyoruz. Baskı ve sömürüyü mümkün kılan zekâ duygusal olamaz. Analitik düzeye gelmedikçe ve avcılık kültüründeki tuzak oyunları bütünlüşmedikçe, toplumsal soruna yol açabilecek bir zihniyet düşünülemez. Bu zihniyet esas işlevini gizlemek için sahte efsaneler üretmek zorundadır. Devlet ve iktidarlar aile içindeki baba-erkeği kendi otoritelerinin bir kopyasıyla donatıp rol sahibi kılmışlardır. Böylece aile tekellerin en önemli meşruiyet aracı konumuna itildi. Her zaman egemenlik ve sermaye şebekelerine köle, serf, işçi, emekçi, asker ve diğer tüm hizmetler için kaynak olma rolünü oynadı. Bu nedenle aileye önem verildi, kutsallaştırıldı. Kapitalist şebekeler kârın en önemli kaynağını aile içinde kadın emeği üzerindeki sömürüyle gerçekleştirdikleri halde, bunu örtülü kılarak aileye ek yük olarak bindirmişlerdir. Aile âdeta düzenin sigortası kılınarak en tutucu dönemini yaşamaya mahkûm edilmiştir. Aile eleştirisi önemlidir. Ancak eleştiri temelinde demokratik toplumun ana unsuru olabilir. Sadece kadını değil (femi-

nizmin ele aldığı gibi), iktidarın hücresi olarak aileyi çözümlemeden, demokratik uygarlık ideali ve uygulaması en önemli unsurundan mahrum kalır. Aile aşılacak bir toplumsal kurum değildir, fakat dönüştürülebilir. Hiyerarşiden kalma kadın ve çocuklar üzerindeki mülkiyet iddiası terk edilmeli, eşler arasında sermayenin her türü ve iktidar ilişkileri rol oynamamalıdır. Cinsin sürdürülmesi gibi güdüsel yaklaşım aşılmalıdır. Erkek-kadın birlikteliği için en ideal yaklaşım, ahlaki ve politik topluma bağlı özgürlük felsefesini esas alanıdır. Bu çerçevede dönüşüm yaşayacak aile, demokratik toplumun en sağlam güvencesi ve demokratik uygarlığın temel ilişkilerinden biri olacaktır. Resmi eşlilikten ziyade doğal eşlilik önemlidir. Yalnız yaşama hakkını taraflar her zaman kabul etmeye hazır olmalıdır. İlişkilerde kölece, gözü körce hareket edilemez. Demokratik uygarlık koşullarında ailenin en anlamlı dönüşümü yaşayacağı açıktır. Binlerce yıl saygınlığından çok şey yitiren kadın büyük saygınlık ve güç kazanmadıkça anlamlı aile birlikleri gelişemez. Cehalet üzerine kuru ailenin saygınlığı olamaz. Demokratik uygarlığın yeniden inşasında aileye düşen pay önemlidir.

Cinsiyetçilik tarih boyunca da uygarlık sistemlerinin ahlaki ve politik topluma karşı en çok kullandığı silah olmuştur. Kadının çok amaçlı sömürgeleştirilmesi bunun en çarpıcı örnek anlatımıdır. Kadın zürriyet üretir, ücretsiz işçidir, en kahrılı işlerin sahibidir, en uysal köledir. Cinsel arzusunun süreklileştirilmiş nesnesi durumundadır. Reklâm aracıdır. En değerli metadır, metaların kraliçesidir. Erkeğin sürekli tecavüz aracı olarak iktidarını gerçekleştiren fabrikası görünümündedir. Güzellik, ses-süs nesnesi olarak, erkek egemen toplumun manevi olarak da sürdürücüsüdür. Kadın tüm bu yönleriyle erkek toplum içindeki düşürülmüş konumuna azami olarak ulus-devlet yapısı içinde kavuşur. İlahe olarak ulus-devlet toplumundaki imge kadın (ortak kadın kimliği-tasavvuru), görünüşte bir tapını malzemesidir. Fakat 'ilahe' sıfatı burada en aşağılaştırılmış, genelevlik anlamındadır. İlahe olarak kadın, en çok hakarete uğramış ve alçaltılmış kadındır. Ulus-devlet toplumundaki cinsiyetçilik bir yandan erkeği azami iktidarlaştırırken (Her egemen erkek cinsel ilişkiyi, örtük olarak "Fahişenin işini bitirdim", "becerdim" anlamında beynine işler), kadın şahsında toplumu en dipteki sömürge haline dönüştürür. Bu anlamda kadın ulus-devlette tarihsel-toplumun en geliştirilmiş sömürge ulusu konumundadır! Cinsiyetçi toplumda gelişen erkek egemen kişilikle bu yeni krallık güçlerinin birleşimi, toplumsal doğanın tümüyle yeni iktidar güçleri tarafından fethedilmesi ve sömürgeleştirilmesi demektir. Başta kadın olmak üzere, ahlaki ve politik toplumun tüm kesimleri bu iç sömürgeciliğin kurbanları durumundadır.

Sistem için kadın sömürü ve iktidar çoğaltımında stratejik bir rol oynar. Devletin ailedeki temsilcisi olarak erkek, kadın üzerinde hem sömürü hem de iktidarın geliştirilmesinden kendini sorumlu ve yetki sahibi olarak değerlendirir. Kadın üzerindeki geleneksel baskıyı yaygınlaştırarak, her erkeği iktidarın bir parçasına dönüştürür. Toplum bu yolla azami iktidarlaşma sendromuna girer. Kadının statüsü erkek egemen topluma sınırsız iktidar duygusu ve düşüncesi verir. Öte yandan tavizci işçiliğin oluşumundan işsizliğe, ücretsiz işçilikten asgari ücretliye kadar her olumsuzlukta bedel ödetilenler kadın emekçilerdir; kadının kendisidir. Liberalizmin eklektik cinsiyetçi ideolojisi bu durumu saptırıp farklı göstermekle kalmaz; bir de kadınlar için özenle geliştirdiği ideolojik yarıyetelere dönüştürür. Kendi köleliğini kendi eliyle benimsetmek gibi bir şey. Denilebilir ki, sistem ideolojik ve maddi olarak kadını istismar etmekle sadece en ağır krizlerini aşmıyor, kendi varoluşunu da sağlıyor ve güvence altına alıyor. Kadın genelde uygarlık tarihinin, özelde kapitalist modernitenin en eski ve en yeni sömürge ulusu konumundadır. Eğer her bakımdan sürdürülemez bir kriz durumu yaşanabiliyorsa, bunda kadının sömürgeleşmesinin payı başta gelmektedir. Hiçbir ahlaki ve politik kaygı taşımayan sözde modern vatandaş, söylenenin aksine, tüm dönemlerin en zayıf bireyini temsil eder. Bu bireyin toplumla bağı, üzerinde imparatorluk yetkisi uyguladığı 'karı'sıyla sınırlıdır. Söz konusu birey firavun dönemindekiyle kıyaslanamayacak denli iktidar ve devletin otoritesi içinde erimiş kişiliksiz bir varlıktır. Daha doğrusu fiziki ve ideolojik hegemonyayla, bunların bilişim ve teknik uygulamalarıyla vatandaş sadece tekeli düzene teslim olmamış, bu düzenin kayıtsız şartsız, gönüllü bir faşist üyesi haline gelmiştir. Kişilik krizi dediğim olay budur. Toplumsal doğa bu tür kişiliklerden oluşamaz. Çünkü esas dokusu ahlaki ve politik niteliktedir. Bu nitelikleri ise mumla arasanız bu kişilikte bulamazsınız. Devletler bu kişiliklerle yürüyebilirler. Ama hiçbir toplum bu kişilikle sürdürülemez. Daha doğrusu, bu kişilik toplumun yadsınmasını ifade eder.

Erkeğin cinselliğe bakışı daha çarpık ve sorumsuzcadır. Bunda cehalet ve iktidarın körleştirmesi birinci derecede rol oynar. Ayrıca hiyerarşik dönemde ve hanedanlık devletinde çok çocuklu olmak erkek için vazgeçilmez bir güç olma anlamına gelir. Çok çocukluluk sadece soyun sürmesini değil, iktidar ve devlet olarak kalmanın da garantisini oluşturur. Bir nevi mülk tekeli anlamına gelen devletin elden gitmemesi hanedanlığın büyüklüğüne bağlıdır. Kadın böylelikle hem biyolojik varoluş, hem de iktidar ve devletsel varoluş için çok çocuk doğurma aracına dönüştürülür. Kadın için korkunç sömürgeleşmenin birinci ve ikinci doğayla bağlantılı temeli böyle hazırlanmış olur. Kadının çöküşünü bu iki doğay-

la bağlantılı olarak çözümlemek büyük önem taşır. Fazla açmaya gerek yok ki, bu ikili doğa statüsü altında kadının ruhen ve bedenen uzun süreli dinç ve yıpranmamış olarak ayakta kalması mümkün değildir. Fiziksel ve ruhsal çöküş iç içe erken gelişir ve kadını başkalarının yaşamını sürdürme ve sağlama alma karşılığında acılı, kısalmış ve kahırlı bir yaşamla sonlandırmaya götürür. Uygarlık ve modernitenin tarihini bu gerçeklik temelinde çözümlemek ve okumak büyük önem taşır.

Ekonomi ve Kadın İlişkisi

Ekonomi baştan beri kadının asal rol oynadığı bir toplumsal faaliyet biçimidir. Çocukların beslenme sorunu kadının sırtında olduğu için, ekonomi kadın için hayati anlam ifade eder. Kaldı ki, ekonomi Yunanca'da "Ev yasası, evi geçindirme kuralları" demektir. Bunun da kadının temel işi olduğu açıktır. Ekonominin kadının elinden alınıp tefeci, tüccar, sermayedar, iktidar-devlet ve ağa gibi davranan yetkililerin eline verilmesi ekonomik yaşama en büyük darbe olmuştur. Ekonomi-karşıtı güçlerin eline verilen ekonomi, hızla iktidar ve militarizmin temel hedefi haline getirilerek, tüm uygarlık ve modernite tarihi boyunca sınırsız savaş, çatışma, bunalım ve kavgaların baş etkenine dönüştürülmüştür. Günümüzde ekonomi, ekonomiyle ilgisi olmayanların, kâğıt parçalarıyla oynayarak kumardan beter yöntemlerle sınırsız toplumsal değer gasp ettikleri bir oyun alanı haline getirilmiştir. Kadının kutsal mesleği kendisinin tamamen dışlandığı, savaş makineleri, çevreyi yaşanmaz hale getiren trafik araçları ve temel insan ihtiyaçlarıyla pek fazla alakası olmayan kâr getiren fuzuli ürünler üreten imalat-hanelere devredildiği, borsalarda fiyat ve faiz oyunlarının çevrildiği bir alana dönüştürülmüştür.

Ekonomik sorun esas olarak kadının ekonomiden dışlanmasıyla başlar. Ekonominin kendisi ise beslenme konusu olan her şeydir. Ekonomi-politiğe (K. Marx'ın *Kapital*'i dahil) göre ise piyasalara göre üretim üzerinden sağlanan kâr, rant, faiz ve ücretler ekonominin temel konusunu teşkil etmektedir. Bilim değil, tamamen burjuvazinin kâr üzerine kurulu yaşamına göre bir disiplin söz konusudur. Kâr esas alınarak düzenlenen ekonomik yaşam toplumun en dibindeki sorundur. İnsan yaşamını kâra göre düzenlemek en vahşi iktidar anlamına gelir. Biyo-iktidar kavramı biraz da bu gerçeği ifade eder. Kadının ekonominin merkezinde rol oynaması anlaşılır bir husustur. Çünkü çocuk yapmakta ve beslemektedir. Ekonomiden kadın anlamayacak da kim anlayacaktır! Genelde uygarlık

tarihinde, özelde kapitalist modernitede kadın dışlanınca, koca koca erkeklerin üzerinde en çok oynadıkları ekonomi bu nedenle sorunlar yumağına dönüşmüştür. Ekonomiyle organik ilgisi olmayan, sadece aşırı kâr ve güç hırsıyla başta kadın olmak üzere tüm ekonomik güçleri denetimleri altına almak için girişilen bu oyun sonuçta her tür hiyerarşinin, iktidar ve devlet güçlerinin toplum üzerinde bir ur gibi büyümesine yol açarak sürdürülemez ve oynanamaz bir aşamaya dayanmıştır. Kadından sonra başta çiftçiler olmak üzere gerçek ekonomiyle ilgilenen çobanlar, zanaatkârlar ve küçük tüccarlar da iktidar ve sermaye tekel aygıtları tarafından adım adım ekonomiden dışlanarak tam bir ganimet ortamı yaratılmıştır. En çok aydınlatılması gereken bir konuyla karşı karşıyayız. Bir anlamda ekonomik yaşam alanları ve nesnelerinin talanı olan uygarlık süreçleri nasıl oldu da meşrulaştırılıp günümüze kadar taşındı? Ekonomiye tasfiye eden güçler nasıl temel ekonomik faktörler olarak sunuldu? Sümer toplumunda tanrılar inşa edilirken bundan daha gerçekçiydiler dersek yanlışmış olmayız.

Ortadoğu Hiyerarşik Yapısında Kadın

Kadının gittikçe derinleşen köleliğiyle tanrı-kralın hastalık haline gelen iktidarsal çıkışı arasındaki çelişki uygarlığın ilk büyük diyalektik çelişkisidir. Köle efendi çelişkisi de bu temel çelişkiden kaynaklanacaktır. Bu öykü günümüzün işçileri, işsizleri ve yoksullaştırılan her soydan kölelerinde derinleşerek ve yaygınlaşarak devam edecektir. İktidarlı toplumlar erkek egemen toplumlardır. Yönetilenlere ilişkin kutsal kitaplarda da çokça geçen 'çoban-sürü' ilişkisi geçerlidir. Bu ilişkinin günümüze doğru gelişimi çevre ve emekçilerde genel karşılaşma eğiliminin gelişmesi biçimindedir. Bunu iktidarın erkeklik karakteri sağlar. Neolitik toplumda kadın ağırlıklı yönetimler esas olarak üretim, güvenlik ve üreme amaçlıyken, uygarlık toplumlarında iktidar yönetimleri içte ve dışta sömürü ve savaş amaçlıdır. Dolayısıyla savaş ve iktidar teknolojisine birincil sırada önem verilir. Ayrıca çevreyi sürekli fethedilecek bir sömürü alanı olarak görürler.

Ortadoğu toplumu evrensel tarihte sınıf, hiyerarşi ve iktidar sorunlarıyla en erken tanışan toplumdur. İktidar öncesinin ilk hiyerarşi düzeneğinin gençler ve kadın üzerine kurulduğunu bilmekteyiz. Zorba ve kurnaz erkek + şaman ve rahip + tecrübeli yaşlı adamlar ittifakı, tüm hiyerarşilerin ve sonradan gelişecek iktidar ve devletlerin prototipidir. Tüm toplumsal sorunların rahmidir. Aşağı Mezopotamya'da Uruk kent hegemonyasından önce El Ubeyd hiyerarşik dönemine (M.Ö. 5.000-3.500) tanık olmaktadır. Tüm Mezopotamya'ya yayılmış bir

hiyerarşi söz konusudur. Büyük ev ve aile etrafında örülü bir sistemdir. Hanedanlık sisteminin başlangıcıdır. Kadının, gençlerin ve üst hiyerarşik tabaka dışındakilerin sistemik bir köleleşmeye tabi tutuldukları, dolayısıyla toplumsal sorunun ilk defa temellendiği bir dünya imgesi ve pratiği oluşturmaktadır. Mezopotamya bir de bu sistemin küresel önderi olma gerçeğine sahiptir. Hanedan ve ailecilik ideolojisinin de kökeninde yer almaktadır. Ortadoğu'da her iki kurumun halen çok güçlü olması bu tarihsel nedenle de yakından bağlantılıdır. Toplumun erkek önderlikli bu en eski kurumları tarih boyunca sürekli gelişim göstermişlerdir. Hanedanlık temel iktidar odağı ve devlet biçimine dönüşürken, ailecilik tümünden toplumların resmi ana hücrelerine dönüşmüştür. Hanedanlar ve ailelerin kuruluş ve yıkılışları için tarih boyunca yürütülen iktidar savaşlarının haddi hesabı yoktur. Toplumlar bu savaşlarla sadece sorun kaynağına dönüştürülmemekte, âdeta içten içe tüketilmektedir.

Hanedanlık sistemi ideoloji ve yapılanmanın iç içe geçtiği bir bütünlük olarak anlaşılacak durumundadır. Kabile sisteminin içinden gelişmekle birlikte bu sistemin inkârıdır ve üst tabaka yönetici aile çekirdeği olarak kendini oluşturur. Çok katı bir hiyerarşisi vardır. Ön hâkim sınıftır. İktidar ve devletin prototipidir. Erkek ve erkek evlat esasına dayalıdır. Çok sayıda erkeğe sahip olmak iktidarı için önemlidir. Bu husus çok kadınla evlenme, harem hayatı ve cariye sistemine yol açmıştır. Bazı erkeklerin onlarca kadına ve yüzlerce çocuğa sahip olması hanedanlık ideolojisiyle bağlantılıdır. İktidar ve devlet öncelikle hanedan içinde üretilir. En önemlisi de hanedan başta kendi kabilesi ve aşireti olmak üzere, diğer kabile sistemlerini ilk sınıflaşmaya, köleliğe alıştıran kurumdur. Ortadoğu uygarlığında hanedansız iktidar ve devlete rastlamak neredeyse mümkün değildir. Hanedan gerçekliğinin köklülüğü ve iktidar-devlet için hazırlık okulu konumunu teşkil etmesinden ötürü böyledir.

Hanedanlığın resmi ideolojiye dönüşmesi aile yapısına da damgasını vurmuş, 'ailecilik' biçiminde bir alt ideolojiye yol açmıştır. Aileden aileye fark vardır. Tarih boyunca ve tarih öncesinde kadın-erkek beraberliğinin çok farklı biçimleri mevcut olmuştur. Özellikle kadın ağırlıklı klan aile tipi çok yaygındı. Bu aile tipinde erkek-koca pek tanınmaz. Dayı ve çocuklar daha çok önemlidir. Diğer bir aile tipi erkek-kadın ikiliğinin denk olduğu tiptir. Sanıldığıının aksine, bu tip de tarihte yaygın yaşanmıştır. Erkeğin aile reisliğindeki sistem çok sonraları ve hanedanlık-iktidar-devlet üçlüsünün izdüşümü olarak geliştirilmiştir. Esas hedefi kadınlarını ve çocuklarını üst tabakaların hanedan, iktidar ve devlet çıkarları için yetiştirmek, bağımlı uydu kişilikler yaratmaktır. Hiç de gerekmediği ve çok

ağır toplumsal sorunlara yol açtığı halde, çok karılı ve çocuklu ailenin temelinde bu iktidar ve devlet çıkarı vardır. Hanedan gibi her aile reisi de ona öykünerek, çok karılı ve çok çocuklu olmayı bir güç ve yaşam garantisi olarak görür. Toplumda hâkim zihniyet bu yönü sürekli teşvik eder. Hâlbuki bununla çözümden ziyade tüm toplumsal sorunlara kapı aralanmış olur. Bu durumun resmi ideolojinin gereği olduğunu ve dince de desteklenerek pekiştirilmek istendiğini bilmek, toplumsal sorunları kavramak için önemlidir. Günümüz Ortadoğu toplumunda halen güçlü olan hanedancılık ve ailecilik kültürü yol açtığı aşırı nüfus, iktidar ve devletten pay alma hırsı nedeniyle sorunların ana kaynaklarındandır. Kadının aşağılanması, eşitsizliği, çocukların eğitimsizliği, aile kavgaları, namus sorununu hep ailecilikle bağlantılıdır. İktidar ve devlet içi sorunların küçük bir marketi âdeta aile içinde kurulmuş gibidir. Aileyi çözmek iktidar-devlet-sınıf ve toplumu çözmek için şarttır.

Eğer iktidar merkezli kurulmuşlarsa, aile ve hanedanın toplumda iktidarcılık ve devletçilik ideolojisi ve pratiğinin en gözde konuları olmaları anlaşılırdır. Ortadoğu’da sürekli iktidar ve devlet sorunlarının yaşanması, üzerinde yükseldikleri toplumun ailecilik ve hanedancılıkla kaplanmış olmasındandır. Bunlar karşılıklı birbirini besleyen sorunlardır. Bu konuda sorunların ideolojik yönünü kavramak çok önemlidir. Sorun çözme aracı olarak düşünülen iktidar ve devlet gücünün tersine sonuçlar doğurduğu, iktidar ve devletin güçsüz, yaratıcılıktan yoksun ve kölelikle dolu bir yaşam ürettiği Ortadoğu toplumunun zihniyetinde halen anlaşılmış olmaktan uzaktır. Bu ilişkiler yumağını sorunların ana kaynağı olarak yorumlamamız bu nedenledir ve çok önemlidir. Çok erkenden fark ettiğim bu durum nedeniyle demokratik ideoloji ve örgütlenmelere, tartışma ve eylemlere büyük ilgi gösterdim. Yaşam bana toplumsal sorunların çözüm yolunun buradan geçtiğini her geçen gün daha fazla öğretiyordu.

Kapitalist Modernite ve Kadın

Geleneksel hiyerarşinin kadın üzerinde geliştirdiği erkek egemenliği uygarlık tarihi boyunca hep yetkinleştirilmiştir. Ulus-devlet formunda azamileşen iktidar bu gücünü büyük oranda yaydığı ve yoğunlaştırdığı cinsiyetçilikten alır. Cinsiyetçilik normal bir biyolojik işlev değil, en az milliyetçilik kadar iktidar ve ulus-devlet üreten bir ideolojidir. Erkek egemen için kadın cinsiyeti, üzerinde her tür ihtirasını gerçekleştirdiği bir obje, bir nesnedir. Kutsal Kitaplardaki “Kadın tarlanızdır, istediğiniz gibi sürebilirsiniz” deyimiyle, modernitenin “Kadın bir saz gi-

bidir, dilediğiniz gibi çalabilirsiniz” deyimi bu gerçekliği dile getirir. Ayrıca “Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyin” deyişi egemenliğin faşist karakterini yansıtır. Toplumsal cinsiyetçilik en az kapitalizm kadar tehlikeli bir toplumsal canavardır. Ne yazık ki, amansız ve kurnaz erkek egemenliği bu olgunun hakikatinin açığa çıkmasını engellemek için gözü kara bir tutum içindedir. Kapitalizm kadar araştırmayı gerektirdiği halde, en karanlıkta bırakılan toplumsal alandır. Tüm iktidar ve devlet ideolojileri ilk kaynağını cinsiyetçi tutum ve davranışlardan alırlar. En derin, örtbas edilmiş ve üzerinde her tür kölelik, baskı ve sömürünün gerçekleştiği toplumsal alan kadın köleliğidir. Tüm iktidar ve devlet biçimlerinin üzerinde denendiği, kaynak bulduğu toplumsal nesnedir.

Kadın köleliğinin bu özelliklerinin derin bilinciyle hareket eden kapitalizm ve ulus-devlet, kadını en geliştirilmiş sermaye ve iktidar aracı olarak kullanmaya büyük özen gösterir. Çok iyi bilmek gerekir ki, kadın köleliği olmadan hiçbir kölelik biçimi gelişme ve yaşama şansına sahip değildir. Kapitalizm ve ulus-devlet en kurumsallaşmış egemen erkeği ifade eder. Daha açık söylemek gerekirse, kapitalizm ve ulus-devlet zorba ve sömürgeci erkek tekelciliğidir. Bu tekelciliği parçalamak belki de atomu parçalamaktan daha zordur. Artan işsizlik ve yoksulluk karşısında, uygarlık toplumunda gelenekselleşen aile kurumunun maddi koşulları büyük oranda ortadan kalkar. Ailenin toplumsal anlamı kalmaz. Birey toplumdan kopartılırken bu konuda kadına düşen pay, çok zalimane bir biçimde doğasına hiç istemediği aykırı koşullar dayatan egemen erkeğe teslim olma ve sokağa atılmadır. Kadın köleliği aşılmamış, reklamının yapıldığı gibi, bu çağda kadın özgürlük kazanmamıştır. Kapitalizmdeki kadın köleliği metalaştırılmadık tek bir hücresi bırakılmayacak denli derinleştirilmiş bir piyasa köleliğidir. Endüstriyalizm çağında yaşanan krizlerin en önemli bir unsuru aile ve kadın üzerinde yaşanmaktadır. Sadece yoğun boşanmalar ve sokak çocuklarındaki artış değil, toplumsal cinsiyetçiliğin sınır tanımaz iktidarcılığı ve sömürücülüğü de bu krizin ve çöküşün derinliğini yansıtmaktadır. Toplumun aile ve kadın sorunu ve çözümü, özgür yaşamın en temel unsurları olarak, teorik ve pratik düzeyde büyük çabalara ihtiyaç göstermektedir.

Ortadoğu kültürü insanlığa cennet ve cehennem ütopyasını armağan etmiş, ilk yazılı destan olan Gılgameş Destanı'yla binlerce yıl öncesinden beri ölümsüzlük otunu hep aramış bir kültürdür. Anlıyorum ki, özgür kadınla gerçekleşebilecek yaşamı iktidar hastalığıyla kaybetmiş olan Gılgameş nesli, hep peşinde olduğu bu yaşamı sadece ölümsüzlük biçiminde değil, gerçek yaşam süreci içinde de bulamayacaktır. Bir şey ancak kaybedildiği yerde bulunabilir. İnsan türünde

büyük yaşam volkanı Toros-Zagros eteklerinde, Dicle-Fırat vadilerinde patladı. Büyüleyici yaşam burada doğdu; Kürdistan'da Jin û Jiyan (kadın ve yaşam) olarak gerçekleşti. Bin yıllar içinde yaşam bu sefer hiyerarşi ve devlet iktidarlarında Jin û Jiyan somutunda aynı mekânlarda kaybedildi. Bütün destanların Gılgamış Destanı'nın kopyaları oldukları kanıtlanmıştır. Cennet ve cehennemler hep bu yaşanmış ve kaybedilmiş yaşamlarla ilgilidir. İktidar hastalığı gerçekten yaşamı öldürür. Bunu çok iyi bilerek, Demokratik Ortadoğu Çağı'nın projesi aynı zamanda yaşamın iktidar hastalığıyla kaybedildiği yerde, iktidar olmayan özgür kadın yaşamının ekolojik ve ekonomik toplumlu olarak keşfedildiği, bulunduğu gerçekliğin projesidir. Her proje aynı zamanda gelecek ütopyasıdır. Demokratik toplum ve Demokratik Modernite geleceğin gerçekleşmiş –farklılıklar içinde eşitlik ve özgürlük- ütopyasıdır.

Sorulması gereken temel soru, erkeğin neden kadın konusunda bu kadar kısıkanç, tahakkümcü ve canı kesildiği, günün yirmi dört saati boyunca tecavüzcü bir konumda yaşamaktan vazgeçemediğidir. Şüphesiz tecavüz ve tahakküm toplumsal istismar kavramlarıdır. Olup bitenin toplumsal niteliğini ifade etmekte, daha çok da hiyerarşiyi, ataerkilliği ve iktidarı çağrıştırmaktadır. Daha derinlikte yatan bir anlamı ise yaşama ihaneti ifade etmesidir. Kadının yaşamla çok yönlü bağlılığı erkeğin toplumsal cinsiyetçi tutumunu açıklığa kavuşturabilir. Toplumsal cinsiyetçilik, cinsiyetçiliğin köreltici ve tüketici etkisi altında yaşam zenginliğinin yitimini, bunun doğurduğu öfke, tecavüz ve hâkimiyetçi tutumu ifade eder. Cinsiyet güdüsünün yaşamın devamlılığıyla ilişkisi açıktır. Fakat hiçbir canlının yirmi dört saat sürekli cinsellik açlığı içinde bir zihniyete sahip olduğu gözlemlenememektedir. Yaşamın cinsellikten ibaret olmadığı açıktır. Balakis cinsel birleşmenin bir nevi ölüm anı olduğu, daha doğrusu ölüme karşı yaşamın ölümcül bir hamlesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ne kadar çok cinsel eylem o kadar yaşam kaybı anlamına da gelir.

Ortadoğu toplumsal kültüründe güçlü yaşandığı çeşitli kanıtlarla desteklenen anaerkil düzenden sonra gerçekleştirilen ataerkil düzen (M.Ö. 5.000'li yıllardan beri yükselişe geçtiği gözlemlenmektedir), ilk toplumsal baskı ve istismarın denendiği sistemi ifade eder. Çocukların ve malların egemenliğinin erkeğe, babalık kurumuna geçtiği köklü kadın karşıtı bir devrimdir. Tutucu, baskıcı ve istismarcı düzene yol açmasından ötürü daha çok bir karşı-devrimdir. Çok çocuk sahibi olmak ilk mal düzeni olsa gerek. Çocuklar ne kadar çoğalırsa güç ve mal, mülkiyet sahibi olmak o kadar artar. Ataerkillik ve hanedanlık ile mülkiyet arasındaki ilişki açıktır. Hanedanlık klandan daha büyük, bilincine varılmış ve mülkiye-

ti tanımış ilk geniş aile kurumudur. Ataerkilliğin ilk biçimidir. Kadının çocuklar ve mallar üzerindeki sahipliğinin gerilemesi, düşüşüyle el ele gider. Ana tanrıça kültürü yerini erkek tanrı-krallar kültürüne bırakır. Sümer kültüründe bu gelişmeler çarpıcı gözlemlenmektedir. Evlilik, aile kurumu uygarlık tarihi boyunca hanedanlık modelinin etkisi altında gelişir. Erkek ile kadın arasındaki güç dengesine dayalı evlilik daha sınırlı yaşanır. Hanedanlık bir erkek egemen ideoloji ve iktidar tekeli olarak kabul gördüğünden veya kabul ettirildiğinden, baskın çıkan evlilikler baba otoritesini tanımak zorundadır. Kısacası doğal değil inşa edilmiş, otoriter ve istismarcı mikro düzenlerdir.

Kapitalist modernite bu düzeni daha da geliştirmiştir. Hukuk alanında kadın lehine yapılan düzenlemeler fiili eşitliği sağlamaktan uzaktır. Evliliği uygarlığın damgası altında geliştirilmiş erkek egemenliğinin, toplumsal cinsiyetçiliğin meşrulaştırıldığı bir kurum olarak tanımlamak mümkündür. Hiyerarşi, iktidar ve devlet tekelinin en yaygın ve toplumun hücresi niteliğindeki birimine yansımış halidir. Özüyle görünüşü ve meşrulaştırılması arasında örtük bir çelişki vardır. Kadın şahsında toplumun genel köleliğini en iyi kamufle eden kurum niteliğindedir. Kadının karılaştırılmasıyla (düşürülme, alçaltılma, erkeğin uzantısı haline getirilme) başlayan süreç esas alınarak, toplum da adım adım karılaştırılır. Erkek köleliği kadının karılaştırılmasından sonra ve onunla hep iç içe yürütülmüştür. Kadında uygulanan ve sonuç alman kölelik, karılık daha sonra erkeklere ve ezilen sınıflara benimsetilecektir. Uygarlıkla gelişen bu süreç kapitalist modernite ile zirve yapar. Faşizm toplumun karılaştırılma sürecinde özel bir anlama sahiptir. Teslim alınmış toplumu ifade eder. Modernite iğdiş edilmiş, savunma yeteneğini yitirmiş, herkesin birbirinin karısı ve kocası kılındığı genel karı toplumunu ifade eder. Süreklileşen sermaye birikimi başka türlü topluma fırsat tanımayacak kadar saldırganlığı, barbarlığı gerektirir. Köleliğin ve tecavüzün namus adı altında hem meşrulaştırıldığı hem de derinliğine uygulandığı alandır. Hem erkeği iktidar hastası yapmak, hem de kadını tecavüz duygusu altında tutmak cinsiyetçi ideolojinin etkili işlevidir.

Modernitenin maskesini düşüren kurum yine ailenin iflas etmesi durumudur. Batı uygarlığında ailenin iflası sadece toplumsal bağların zayıflığını göstermez; toplumla olan çelişkisinin, krizin ve kaotik durumun derinliğini de gösterir. Nasıl ki kadın köleliği toplumsal köleliğin düzeyini belirliyorsa, kadın-erkek ilişkilerindeki kaotik durum da günümüz kapitalist modernitesinin çelişkisini ve kaotik durumunu yansıtır. Toplumsal cinsiyetçilik kadın-erkek ilişkilerindeki iktidarla sınırlı bir kavram değildir. Toplumun her düzeyine yayılmış bir iktidarcı-

lığı ifade eder. Moderniteyle azamileşmiş devlet iktidarını gösterir. Hiçbir nesne kadın kadar tahrik ettirme ve iktidara konu arz etme durumunda değildir. Kadının nesneleştirilmiş bir varlık olarak iktidarı azami kılma özelliklerine sahiptir. Sürekli tahrik ettirme ve iktidarı çoğaltma konumunda tutulur. Kadının iktidarla ilişkisini bu kapsam üzerinde çözümlemek, hakikatini açığa çıkartmak açısından önemlidir. Her erkek iktidar hırsını kadında gerçekleştirme zihniyetine fazlasıyla sahiptir. Aynı zihniyet kadın cinsinin birbirleri ve çocuklar üzerindeki iktidar hırsı olarak daha da çoğalır ve uygulanır. Bu sefer kadın kadının kurdu olur. Zincirleme reaksiyon denilen olay budur. Kadının kapitalist sömürü sistemindeki rolü çok daha açık ve elverişli durumdadır. Sistem için ücretsiz çocuk doğurma ve büyütmeyle yetinmez, en az ücretle her işe koşturulur. İşsizler ordusunun baskı ve ücret sistemini sürekli düşürme pozisyonunda tutulur. Ne acıdır ki, en kahırlı emeğin sahibi olduğu halde, Marksistler de dâhil, hiçbir öğreti kadının haklarından ve emeğinden bahsetme gereği duymaz. Bunun için gerekli çözümülemeyi yapmaz ve politik tutumu geliştirmez. Erkek egemenliğinin, toplumsal cinsiyetçiliğin yaygınlığını kanıtlayan bir gösterge de kadın emeğiyle ilgilidir.

Sonuç

Tüm özgürlük ve eşitlik mücadelelerinin, demokratik, ahlaki, politik ve sınıfsal mücadelelerin başarı veya başarısızlıklarında yaşanan ütopya, program ve ilkelere hayata geçirilemeyişiyle oluşan hayal kırıklıkları, kadın ile erkek arasındaki kırılmayan egemen (iktidarlı) ilişki biçiminin izlerini taşır. Tüm eşitsizlikleri, kölelikleri, despotlukları, faşizmi ve militarizmi besleyen ilişkiler ana kaynağını bu ilişki biçiminden alır. Eşitlik, özgürlük, demokrasi, sosyalizm gibi adı çokça geçen sözcüklere hayal kırıklığı yaratmayacak geçerlilikler yüklemek istiyorsak, kadın etrafında örülen ve toplum-doğa ilişkisi kadar eski olan ilişkiler ağını çözmek ve parçalamak zorundayız. Bunun dışında gerçek özgürlüğe, eşitliğe (farklılıklara uygun), demokrasiye ve ikiye bölünmüş olmayan bir ahlâka gidecek başka bir yol yoktur. Şüphesiz kadınla yaşamın eşit ve özgürce paylaşımı, toplumsal hakikatin mutlaka doğru seyreden karşılıklı bilgeliğini gerektirir. Gerçek aşk ancak karşılıklı olarak toplumsal hakikatin güç dengesinde yaşanabilir. Köleliğe, tecavüze ve iktidara bulanmış kişiliklerde aşk asla gerçekleşmez. Yoğun ve sürekli yaşanan başarısız deneyimler ve aile iflasları bu gerçeği doğrulamaktadır. En az erkek kadar kadının da toplumsal güce ve bilgeliğe sahip olması durumunda sevginin ve güzelliğin iktidarsız, barış içinde eşitçe ve özgürce üretilerek ve paylaştırılarak ya-

şanması sağlanabilir. Günümüz 21. yüzyıl kadın devrimine öncelik vermeyi şart kılıyor. “Ya yaşam ya barbarlık” sloganı bu devrimi dayatıyor.

İktidarın Uzun Yürüyüşü ve Kürt Devrimci Hareketi Üzerine Düşünceler

Ferit Yılmaz

*“İnsanın iktidara karşı mücadelesi,
hafızanın unutuşa karşı mücadelesidir.”*

Milan Kundera

Giriş

Tarih yazımı ya da siyasal tarih bir anlamda iktidar tarihidir. Bu tarih öylesine basit olaylar, olgular üzerine inşa edilerek yazılı hale getirilmemiştir. Yazılı metinler haline getirilen, esasında egemenliğin kalıcılaştırılarak süreklileşmesini sağlamaya dönük yasalardır.

İnsan emeğinin ilk gasp edilişi artı ürün birikmesi ile başlar. Büyücünün doğa olaylarına dayalı bilgi birikimi, artı ürünle birlikte iktidar birikimine dönüşecektir. İktidar birikimi beraberinde büyücülerin rahibe dönüşmesini de getirmiştir. Bu bir anlamda kastlaşmanın ortaya çıkışı anlamına da gelmektedir. Bu kastlaşma sisteminin ilk sınıfsal ve cinsiyetçi yaklaşımı da doğayı ve kadını denetim altına almayla ortaya çıkar. Çünkü doğayla toplumsal yaşamın içiçeliği kadınla özdeş bir anlama sahiptir. Bu kadının cins olarak doğurgan olmasıyla sınırlı bir durum değil, insan yaşamının düzenlenmesi, süreklileşmesi ve güvenceye alınması, kadının doğa-yaşam ilişkisini bitkilerin keşfiyle ortaya çıkarmasına da dayanmaktadır. Anaerkil kavramı da buradan türemiştir. Bu ilişkide insan topluluklarının kendi aralarındaki eşitlikçi, doğal ilişki biçiminin aynısının doğayla kadının kurmuş olması, kadını doğayla özdeş ele alan bereket tanımlamasını da getirmiştir. Jin-jiyan (Kadın-yaşam) kavramsallığının Mezopotamya’da ortaya çıkmasının anlamı da bu ilişkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla ilk kastlaşma

sistemiyle birlikte doğa-kadının denetim altına alınması, baskılanması, toplumsal yaşam içerisinde silikleştirilmesi, mülkiyet ilişkisi içerisinde kadının alınması, sınıfsal-cinsiyetçi iktidarın temellerini bununla atma girişimi, eşitlikçi toplumsal ilişkilerin dağıtılması anlamına gelmekteydi.

Yerleşik hayat- kent devletlerinin doğuşu, erkeklerin avcılık sürecinde kazandığı savaşı deneyimleri devlet-iktidar eksenine taşımalarını sağladı. Bu geçiş, aynı zamanda totemcilikten daha donanımlı, organize edilmiş tanrılara, tanrısal krallıklara, eşitlikçi toplumsal ilişkilerden, “hizmetçi” ilişkilere geçiş yapmış olmak demektir. Bu, elbette çok kolay, tepkisiz bir geçiş değildi.¹ Birçok mücadele, çatışma yaşanıyordu. Gılgameş Destanı'nda, Kışlar vb. toplulukların bu kent devlet iktidarına karşı mücadelesi dile getirilmektedir. Gılgameş-İnana çatışmasında, “İnana Uruk kent devletin yıkılması için Kışlarla işbirliği yaptı” söylencesi eşitlikçi topluluklarla, kent devlet-iktidar kıskacına alınmış insanların-kadınların direnişlerini göstermektedir. Bu eşitlikçi toplumsal ilişkilerin yaşandığı neolitik dönemin de sona ermesine işaret eder.

Bu anlamda, “Tarih Sümerlerde başlar” deyişi ya da söylemi, tarih yazımının egemenliğin kutsanması olduğunu gösterir açıkça. İlk mitoloji metinlerinin Sümerlerde yazılmış olması, ilk iktidar erkinin Sümerlerde temellenmesiyle ilişkilidir. Gılgameş destanı okunduğunda bu gerçeklik hemen göze çarpar. Gılgameş destanı aynı zamanda, iktidar-sömürgecilik ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığını da anlatmaktadır. Daha sonraları Homeros tarafından yazılan İlyada ve Odyssea destanlarının da benzer içeriklere sahip olduğu görülmektedir. Çünkü mitolojiler sadece dini, tarihi değil; felsefeyi ve siyaseti, hatta tasarlanan toplum sosyolojisini de içerir.

Ziguratların, tapınakların ve sarayların oluşum biçimine ve yaratılan simgelelere bakıldığında, da bu rahatlıkla görülebilir. Bunların karşısında insanın varlığı cüce durumuna düşürülmektedir. İnsanın cüce pozisyonu ve iktidarın tanrısal gücü böylece pekişmiş olur.

Tanrısal güç-iktidar; insanın silikleştirilmesi, insanın çamurdan yaratılan hizmetçi olarak tasavvur edilmesiyle gelişir. Bu, iktidarın kutsanması ve sürekliliğin tanımlanmasıdır. İnsanın sürekli boyun eğdirilerek yönetilmesi tanrısal bir buyruk haline getirilir. İlk insan topluluklarının bütün eşitlikçi yönleri böyle dağıtılır. Bu dağıtma, parçalama, küçük atomlara bölüştürme, tanrısal iktidarın çekirdek yönetim biçimine dek içselleştirilmesidir. Sümerlerde ve daha sonra gelen Antik Yunan'da tanrısal güç, cinsiyetçi temelde belirginlik kazanır. İnsan bir bü-

tün olarak görülmez. Kadının varlığına hiç rastlanmaz. Tanrıça, tanrıdan aldığı güç oranında etkilidir. Ve iktidar yarı tanrısal-yarı insan görünümüne bürünmeye başlayınca, Gilgameş-İştar çatışmasında ortaya çıktığı gibi, kadın kötülüğün temsili haline getirilmeye başlanır.

Devlet-iktidar belirleyici bir karaktere böyle ulaşır. “Çamurdan yaratılan hizmetçi” kavramı, tarihsel olarak insanı her zaman bu tanımlanma ekseninde ele alınmasını getirmiştir. İnsan “çamurdan yaratılan hizmetçi” olarak tasavvur edilse de, iktidar için her zaman tehlikeli bir varlık olarak görüldüğü için, denetim altında tutulmanın araçları güçlendirmeye çalışılmıştır. Dinsel gücün yanı sıra, büyük askeri güçlerle baskı altına alarak sindirmeye çalışılır. Tarihin ilk büyük soykırımı, Sümer mitosunda ve tek tanrılı dinlerde işlenen biçimine bakıldığında tufandır. “İnsanlar yoldan çıkmıştı, tanrılar onları cezalandırdı” söylencesi, daha sonraları, “devletin kutsallığına karşı çıktılar, cezalandırıldılar” a dönüşecektir.

Kent devlet-iktidar ilişkileri büyük egemenlik-iktidar ilişkilerine evirildikçe, tanrıların iktidar gücü, tanrısal iktidara dönüşür. Rab-Efendi, Baba-Tanrı-oğul peygamber, zilullah-Allah’ın gölgesi gibi kavramlarla tanrısal iktidar kendisini gölge ya da tanrının hükümlerlikler yüzü olarak Ziguratlardan kilise ve saraylara yansıtır. “Hizmetçi” de “kul” a evrilmektedir.

Bu iktidar gücünün tarihsel arka planına dönük çalışmaların nasıl ele alınıp sorgulanması gerektiğini ortaya koyan Abdullah Öcalan olmuştur. Öcalan, Sümer Rahip Devletinden Demokratik Cumhuriyete kitabında iktidarın süreklileşen bu tarihsel karakterinin arka planına dikkat çekiyor. Bu kitap, iktidarın dinsel boyutlarıyla toplumu nasıl etki altına aldığının yanı sıra, ziguratlardan saraylara yansıyan mimari boyutlarını da içeriyor.

* * *

Bu tarihsel arka plana bakıldığında, iktidarın topluma yabancılaşmanın bir yansıması olduğu kadar, toplumun bilinçaltına kadar işlediği de görülür. Bir madalyonun iki yüzü kavramı da böylesi bir çelişkinin dışavurumu olarak ortaya çıkıyor. Kavramlar anlamsız olarak ortaya çıkmamıştır. İlk insanın ortaya çıkarmış olduğu ve kendi yaşamını eşitlikçi olarak sürdürmeye çalıştığı ilksel topluluklardan tatalım, daha sonra egemenlik ile birlikte topluma hakim kılınan ve bütün tarihçi, felsefeci, kısaca “sosyal bilimcinin” siyasal alana taşıdığı kavramlar sorgulanmadan, insanın doğasına yabancı olarak ortaya çıkan, ama içselleşen iktidarı doğru sorgulamak ve ele almak mümkün görülüyor.

İktidarın sosyolojisini doğru anlamak, onun toplumsallaştırdığı kavramları ve bu kavramlar üzerinde inşa ettiği bütün olgular üzerinden yeniden düşünmek, sorgulamak gerekiyor. Kavramları Marx'ın "Hegel'in felsefesini ayakları üzerine oturtmak" mantığı ekseninde ele almamak gerekiyor. Bu kapsamda iktidar erkinin, toplumsal "gelişim" çizelgesi üzerinden yeniden düşünmenin gereği ortaya çıkıyor.

Kent devletlerinden, büyük imparatorluklara, imparatorluklardan ulus-devlet eksenine geçişin doğurmuş olduğu ideolojik, siyasal ve toplumsal yapıyı doğru ele almadan iktidar karşıtlığı, iktidar restorasyonu ile sonuçlanır. Bakunin "En 'ben demokratım' diyen insanın 24 saat içinde nasıl diktatörlüğe girmesi mümkün" söylemi bu yabancı ve içselleşmiş iktidar gücünün gerçekliğini yansıtır.

İktidarın Tarihsel Arka Planı ve Modern Dönemin Devrim-İktidar Piramidi

İktidarın tarihsel arka planı Sümerlerin tanrısal gücüne dayanıyor. Kent devletlerin oluşum hikayesine bakıldığında bu çok rahat görülebilir. Çünkü, iktidar-toplum ilişkisinin ortaya çıkışı, bu kent devletlerin hikayesinde gizlidir. Ziguratlar sadece tanrıların varlığını yansıtmayla sınırlı değildir. Aynı zamanda toplumun denetlenmesi, yönetilmesinin ideolojik, siyaset felsefesinin çok ince işlendiği ve ortaya çıkardığı kanun-yasaların da yansıması olan Sümer mitolojisini de yaratmıştır. Toplumsal mimarinin temelleri bu mitosun içinde atılmıştır. Toplumun bir bütün olarak devletin hizmetine koşturma hikayesi bu mitosta varlık bulan tanrısal güç olmuştur.

Tanrıların insanı cezalandırma biçimi olarak işlenen tufan hikayesini, kadının "şeytanlaştırma" kodlaması olarak Uruk kent devletinde Gılgames-İştar (İnana) çatışmasının bir figürü olarak yansıtılan Kırmızı Boğa'nın yıkıcı rolünü, toplum mühendisliğinin ilk iktidarı olarak göremezsek, süreklileşen devlet-iktidar hikayesinin bugün ulaştığı olduğu düzeyi doğru ele almamız mümkün olmaz.

Devlet-iktidarın bu uzun yürüyüşünün başlangıç noktası Sümer rahip devletidir. Öcalan'ın "Biz tarihin başlangıcında, tarih günümüzde gizlidir" belirlemesi, tam da bu gerçekliği ifade ediyor. Tarihin yazılım hikayesini bir anlamda iktidar yürüyüşünün başlangıcı olarak okuyabiliriz. Tarih-toplum-iktidar ilişkisi öylesine

iç içe işlenmiştir ki mitolojide, canlıların en zeki varlığı olarak tasvir edilen insan dahi bunu anlamakta zorlanıyor ve yaşadıklarını bir kader olarak görerek, kabul etmek zorunda kalıyor. Ya da çözdüğünü düşünüyor ve onun farklı bir parçası olduğunun farkına varmıyor.

İktidarın hep tanrısal bir yansıma olarak sunulması ya da dile getirilmesinin arka planında bu ilk kent devletlerinin tanrısal krallıklar olarak inşası vardır. Gelişmiş ve yayılmayı hedefleyen Kral Gilgameş'ten, modern zamanların devlet biçimi olarak tasvir edilen ulus-devlet-iktidar biçimi, Hegel'de ifadesini bulan 'Napolyon şahsında iktidarın aldığı ulus – devlet biçimine uzanan bir hat söz konusudur. Bu hatta ulus devlet biçimi siyasi tarihin sonu olarak anlamlandırmaya çalışılmıştır. Tanrının ulus – devlet olarak Napolyon kimliğinde yeryüzüne indiğini, böylelikle hem insanlaştığını veya insandan ibaret olduğunu, hem de öldüğünü (insanlaşarak) kapalı ifadelerle anlatmak istemiştir.¹ İktidar-devletin tanrısal gücünün, ulus – devlet modelinin siyasi felsefesinin oluşum hikayesinin olduğu kadar, bu felsefenin tarihin ilk siyasal, dinsel – felsefi yapısı üzerindeki yükselişini de dile getiriyor. (İktidarın tarihsel gelişiminin zirvesi olan modern devlet biçimi olarak kutsanan ulus – devlet, bütün iktidar birikimini kendisinde topladığı gibi, aynı zamanda tükenişinin ön ayağı haline de gelmiş oluyor. Çünkü tarihin hiçbir döneminde toplumsal kutuplaşma, çelişki ve çatışma bu denli derinleşmemiştir. Ve her şey bu kadar iktidarın sürdürülebilirliği noktasında araçsallaşmamıştı. İnsanın ait olduğu bütün toplumsal değerler iktidar aracı haline getirilerek, kutuplaştırma, çatışma içinden çıkılmaz boyutlara bu kadar taşırılmamıştır.

Toplumsala ait olan her şey, iktidarın temel araçları haline getirilmiştir. Özgürlük, eşitlik ve adalet istenci iktidara yürüyüşün araçsalı haline getirilmiş, iktidar süreci tamamlanınca daha acımasız baskı araçlarıyla bu istençler etkisizleştirilmeye çalışılmıştır. Geçmiş tarihsel süreçlerde, iktidar alanlarının genişletilmesi, büyütülmesi ve yayılmasının araçları olan dinlerarası savaş, modern devrimler olarak adlandırılan ulus-devlet, iktidar döneminde yeni bir evreye giriliyordu. Milliyetçilik, ırkçılık ekseninde sömürgeci yönelimler içerisine girerek daha kanlı savaşların yaratıcısı oldular.

Modern devrimlerin, siyasal iktidarların ilham kaynağı olan Fransız devrim lideri Robespierre yeni döneme döl yataklığı yapacak olan süreçte, Fransa özgülünde

1- Abdullah Öcalan, *Kürdistan Devrim Manifestosu-Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü*, İstanbul: Ararat Yayınevi, 2012

“Paris kanla temizlenecek” söylemiyle, sadece aristokrasiyle bir savaş yürütmedi. Hem iktidar arkadaşlarıyla, hem özgürlük, eşitlik ve adalet isteyen emekçi halkla, hem de aristokrasiyle adı “Sınıf savaşımı” denilen bir savaş yürütmeye çalıştı.

Modern devrim piramitinin gelişim temeli her ne kadar Fransız Devrimi’nde somut bir iktidar gücü olarak ortaya çıksa da, esasında beslendiği kaynak Machiavelli’nin Prens kitabında ortaya koymuş olduğu düşünce yapısıdır. Robespierre bu gerçekliği inkar etmez. “Fransız Devrimi’nin bütün planı Machiavelli’nin kitabında yazılıdır” ifadesi, iktidar erkinin oluşum mantığının “her yol meşrudur” ilkesine dayanması demektir. Fransız Devrimi’nin esas aldığı bu plan da toplumsal bir değişim değil, iktidarın köklü bir restorasyonu olur. Bu restorasyonda özlenen Roma İmparatorluğu’nun iktidar gücüdür. Ulus-devlet eksenli gelişen bu devrim iktidarı, sadece Fransa’yla sınırlı bir model olarak kalmıyor, özlenen Roma İmparatorluğu’nun dayandığı yayılmacı karakterine uygun şekilde dünyayı bir ahtapot gibi saran bir varlık halini alıyor.

Burjuva devrimi olarak gelişen Fransız Devrimi, Avrupa düşün dünyasını sarsar ve hızlı bir şekilde ulus-devlet eksenli iktidarın gelişimine kapıları aralamaya başlar. Fransız Devrimi’nin yarattığı etkileşimi en çarpıcı biçimde dile getiren kuşkusuz ki, Hegel olmuştur: “Napolyon kimliğinde Tanrı yeryüzüne indi, insanlaştı.” Bu ulus-devlet eksenli iktidarın kutsanması oluyordu. Hegel’in gerek felsefik, gerekse devlet-iktidar yaklaşımı dönemin birçok aydını üzerinde etkide bulunsa da, en çok Marx ve Engels’i etkilemiştir. “Sol Hegelci” eğilimin temsilcilerinden olan Marx ve Engels, her ne kadar diyalektik boyutuyla eleştiriler geliştirse de, Hegel’in modern devlet tanımlanması olan ulus-devlet iktidar biçimini benimsemişlerdi. “Almanya’nın birliğini” savunma da bu etkinin yansımasıdır.

Yine Marx’ın, Napolyon’un Rusya ve İspanya saldırılarını desteklemesi de bu yaklaşımın sonucu olarak geliyordu. Bu yaklaşımının arkasında imparatorlukları gerici, ulus-devleti modern toplumun yaratımı olarak görmesi yatıyordu. Bu düşünce yapısı sosyalizm teorisinin gelişimi sürecinde geliştirdiği eleştirilere rağmen, kapitalist modernitenin devlet ve toplumsal model noktasında, teorinin sorunsal hale gelmesine yol açacaktı. Özellikle, sosyalizmi “gelişmiş, modern toplum” üzerinde inşa etme düşüncesi, kapitalist modernitenin “modern-gelişim” olarak adlandırdığı sanayileşme ile sermaye birikiminin dayandığı toplumdur. Bunun eleştirileri üzerine ortaya çıkarılan sosyalizm teorisinin, kapitalizmin ortaya çıkarmış olduğu toplumsal gerçekliği sosyalizmin gelişimi için kaçınılmaz gören bir teorik yaklaşımın, daha baştan sorunsalı kendi içinde barın-

dırması kaçınılmazdır. Çünkü, “Sermaye birikiminin sanayi teknolojisi sayesinde ve tüm bir iktidar aygıtının yerleşmesi sayesinde oluştuğu” ve bunun da “iktidar ilişkilerinin sosyalist toplumlara dolayimsız aktarılması”² olacağı açıktır. Zaten bu problemli yaklaşımın temelinde, Marx ve Engels’in kendi bilimsel sosyalizmlerinin kaynaklarını Alman felsefesi, İngiliz ekonomi-politiği ve Fransız sosyalizmi³ olarak açıklamaları yatar. Egemenlik sisteminin tarihsel birikiminin bir yansıması olarak ortaya çıkan “Alman felsefesi, İngiliz ekonomi-politiği ve Fransız sosyalizmi” esasında kapitalist modernitenin kendi doğasındaki hâkimiyet tanımına da yansımakta, gerçekçi bir tanıma karşı direnmekte, kendini ele vermemektedir. Sanki nötr ama vazgeçilemezmiş ve tanrısal bir olguymuş gibi kendini genelleştirip mutlaklaştırmaktadır.⁴ Marx ve Engels, kapitalist modernitenin bu tarihsel birikiminin yaratmış olduğu içselleştirmeyi doğru çözümlemeden, kaba bir eleştirisi ile bilimsel sosyalizmi geliştirebileceğini düşündüler. Ve yaratmayı düşledikleri sistemin, kapitalizmin farklı bir versiyonu haline gelmesinin teorik alt yapısını oluşturdular: “Burjuva diktatörlüğüne karşı, proletarya diktatörlüğü” Bu teorik yaklaşım, Lenin’de daha da çerçevelenecekti.

Marx ve Engels’in devlet-iktidar teorisinin problemi, Paris Komünü’nün yenilgisinden sonra, benzer merkezi bir iktidar eksenine kayışın hızlanmasıdır. Merkeziyetçiliğin katı savunuculuğu, güçlü bir “proletarya diktatörlüğüne” götürür. Anarşistlerin federalizm veya konfederal yaklaşımlarını reddeder. “Proletarya devlet iktidarını ele geçirir ve ilk adım olarak üretim araçlarını devlet mülkiyetine dönüştürür.”

Burjuvazinin yaptığı ilk iş feodal aristokrasinin mülkiyetine el koyma ve devlet iktidarını güçlendirme olmuştur. Bu teorik yaklaşım, bir iktidarın ters-yüz edilmesi dışında bir yaklaşımı ifade etmiyor. Devleti ortadan kaldırma değil, güçlendirilmiş, katı merkeziyetçiliğin hakim olduğu iktidarın, “Kendisini sınıfların sonlandırmasıyla birlikte sonlandırma”nın gerçekçi olmadığı açık.

Rus devriminin gelişim dinamiklerine bakıldığında, bütün ezilen toplumsal kesimlerin kendilerini “sovyetler” biçiminde örgütlediklerini görürüz. Ama Lenin, Marx ve Engels’in “proletarya diktatörlüğü” teorisini bütün “sovyetleri” dağıtarak parti diktatörlüğü biçiminde bir iktidara dönüştürerek, daha da dar bir çer-

2- Michel Foucault, İktidarın Gözü, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2012, s.100

3- Öcalan, “Kürdistan Devrim...”, s. 47

4- Öcalan, “Kürdistan Devrim...”, s. 31

çeve içersine sıkıştırdığını söylemek gerekiyor. Bu konuda, daha devrim etkilerinin çok canlı olduğu dönemde en ciddi eleştirileri geliştiren ise kuşkusuz Rosa Luxemburg olmuştur:

*“Lenin, burjuva devletinin işçi sınıfı üzerinde baskı aracı, sosyalist devleti-
se burjuvazi üzerinde baskı aracı olduğunu söyler. Sosyalist devlet, bir bakı-
ma baş aşağı çevrilmiş bir kapitalist devlet gibi de düşünülebilir. Ancak bu
basitleştirilmiş tanım özü unutturuyor.⁵ Ne kadar kalabalık olursa olsun yal-
nızca hükümet partizanlarına, yalnızca bir partinin üyelerine özgü özgür-
lük, özgürlük değildir. Özgürlük, başka türlü düşünenin özgürlüğü demek-
tir daima. Fanatik adalet (eşit hak) açısından değil, politik özgürlük, eğitici,
kurtarıcı, arıttıcı olduğu için ve özgürlük bir ayrıcalık olduğunda bütün etki-
sini yitirdiği için böyledir.⁶ Kautsky’de olduğu gibi Lenin ve Trotsky’nin kura-
mındaki temel yanlış, diktatoryayı demokrasinin karşıtı olarak görmeleridir.
Kautsky’de olduğu gibi Bolşeviklerde de sorun ya demokrasi ya diktatorya şek-
linde ele alınmaktadır. Kautsky demokraside karar kılar ve tabii bu da burju-
va demokrasisidir; çünkü o, demokrasiyi, sosyalist karışıklığın alternatifi ola-
rak görür. Bunun tersine, Lenin ve Trotsky, demokrasinin karşıtı olan dikta-
toryada karar kılarlar ve tabii bu da bir avuç insanın diktatoryasıdır. Yani
burjuva modeli bir diktatoryadır.”⁷*

Rus devriminde, gerçekleşen bütün toplumsal kesimlerin sovyetlerinin ortadan kaldırılması ve iktidarın merkezileştirilmesi beraberinde toplumsal demokrasinin dinamiklerinin yok edilmesini getirmiştir. Kapitalist modernite gibi, hızlı bir sanayileşmeyle, güçlenen ekonomiyle toplumsal var olmanın güvenceye alınacağı dillendirilerek, sendikalar, kadın örgütlenmesi, köylü örgütlenmeleri yasaklanarak ortadan kaldırılır. İktidar parti ile özdeş hale getirilerek, bütün kararlar bir avuç politbüro üyesi tarafından alınır duruma getirilir. Merkezi temsiliyet Sovyet meclisine seçilen ve ölüme kadar milletvekili temsiliyetine sahip partililerden oluşur. Toplumsal demokrasiyi devre dışı bırakan bu iktidar biçimi, Fransa Devrimi sürecinde olduğu gibi, “Kendi çocuklarını yiyen bir devrime” dönüşür. “Yönetim olgusuna iktidarcı diktatörlük yaklaşımı Sovyet deneyiminin iflasında belirleyici rol oynamıştır. Başarısız devrimlerin temelinde de aynı olgu gizlidir.”⁸

5- Rosa Luxemburg, *1917 Ekim Devrimi*, Çev: Ferit Muzaffer, İstanbul: BDS Yayınevi, 1989 s. 38

6- Luxemburg, “1917 Ekim...” s. 39

7- Luxemburg, “1917 Ekim...” s. 44

8- Öcalan, “*Kürdistan devrim...*” s.46

Kürdistan Devrimci Hareketi ve İktidar

Yetmişli yıllar, dünyada büyük sarsıntıların, “devrimlerin”, devrimci çıkışların ve karşı-devrimlerin yaşandığı yıllardır. 1848’den sonra gelişen en büyük devrimci çıkış kuşkusuz 1968 devrimci dalgasıydı. Dünyayı sarsarak etkileyen bu devrimci çıkış, kuşkusuz ki en çok ezilen-sömürgeleştirilen halkların gençliğini etkileyecekti. Her ne kadar 68 devrim dalgası anti-kapitalist modernite özelliğini taşısa da, aslında “Doğu Bloğu” olarak adlandırılan reel sosyalizmin yanlışlarına karşı da bir çıkış oluyordu. Bu devrimci dalga ezilen, sömürgeleştirilen halkların mücadelesine ilham kaynağı olsa da, bu mücadelelere damgasını vuran ulus-devlet-iktidar eksenli sosyalizm bloğu oluyordu. Dünya iki kutuplu bir dünya gerçekliğine dayanıyordu. Biri kapitalist-emperyalizmin dayandığı sömürgecilik bloğu, diğeri sosyalizm bloğu oluyordu. Ve her iki blok da devlet olma dışında bir seçenek bırakmıyordu. Yani devlet-iktidar dışında yaşama şansı yoktu. Bundan dolayı, her baş kaldıran ezilen halkın, ulus-devlet dışında yaşama güvencesi görülüyordu.

Afrika’daki “bağımsızlık” mücadeleleri ve Vietnam ulusal kurtuluş mücadelesinin etkileri Ortadoğu’ya yansırken, en çok etkileyeceği halk kuşkusuz Kürtler olacaktı. Çünkü sömürge statüsüne bile sahip olmayan bu yoksul halkın gençleri Türkiye metropollerinde okurken tanıştıkları sosyalizm düşüncesinin devletçi-iktidarcı yönünün etkisine girmemeleri mümkün değildi. Dönem ulusal kurtuluş ve devlet kurma dönemi değildi. Sosyalizm ancak devlet-iktidar eksenli şekilde yaşam bulabilir düşüncesi hakimdi.

Sınıfsal çelişkiler, sınıf karakterli iktidarla çözülebilir düşüncesi ana akımdı. Lenin’in “Çağımız ulusal kurtuluş ve proletarya devrimler çağıdır” söylemi, sosyalist ideolojiyi benimseyen, bu uğurda mücadele geliştirmeye çalışan her halkın içinden çıkan partilerin amentüsü oluyordu. Devlet ve iktidar olmayı düşünmeyen bir ulusal veya sınıfsal hareket ciddiye de alınmazdı.

Kürdistan devrimci hareketi de kuşkusuz dünyada gelişen ulusal kurtuluş mücadeleleri gibi, kendi toplumsal gerçekliğini ele alıp, sınıf karakterli bir hareketin özne-nesnel koşullarını yaratmaya çalışacaktı. Öcalan o dönemin koşullarını şu şekilde açıklayacaktı: “PKK’nin inşası için maddi zemin arıyor, materyalist yorum yapmaya çalışıyordum. Bu arayış olmazsa olmaz türünden bir ilke değerin deydi. Kürtlerde, Kürdistan’da işçi sınıfına benzer olgular vardı. Burjuvalaşma hissediliyordu. Reel boyut için bu olgular yeterli görülüyordu. Ama tam emin olduğumuzu söylemek doğru olmaz. İlke gereği bir kabullenişti bu.”

Kürdistan toplumsal yapısı irdelenirken, en çok hareketin dayanacağı sınıfsal kimliğin, yani proletaryayı bulması, açığa çıkarılması gerekiyordu. Ama Kürdistan toplumsal gerçekliğinin diğer ülkelerdeki ulusal kurtuluşçu halklara benzermediği de açıktı. Bu toplumsal gerçeklik hareketin sınıfsal karakterli olmasının dezavantajı olmadığını, kısa da olsa, tarihsel ve toplumsal yapının çok iyi irdelenerek hazırladığı “Manifesto-Kürdistan Devriminin Yolu” çalışmasında ortaya konulacaktı.

Bu çalışmada, Kürdistan toplumunun sosyolojik yapısı öylesine derinden irdelenmiştir ki, hiçbir ulusal kurtuluşçu harekette bulunmayan bir mücadele tarzının ortaya çıkmasını sağlamıştı. Kürdistan tarihinde ilk defa bey, ağa ve şeyh liderliğinde değil de, kimsenin insan yerine koymadığı, dikkate almadığı, horladığı, aşiret ilişkiler içerisinde boğduğu, parçaladığı, ama emeğinin de en ucuzundan çalınıp, sesini çıkarmayan kul-köle haline getirilen yoksul-emekçi halkın içinden çıkan bir devrimci hareket oluyordu.

Yaşanan bütün ayaklanmaların neden başarılı olmadığını, neden Kürt halkının atomlarına kadar bir parçalanma ve bir sömürge statüsüne bile sahip olmadığını, Kürt egemen sınıflarının içinde bulundukları tarihi işbirlikçi karakteri ortaya koyuyordu. Güney’de Barzani KDP’sinin yaşadığı yenilginin de nedeni bu işbirlikçi karakter oluyordu. Sömürgeci sistemin Kürdistan’daki temel dayanağı da bu ajanlaşmış feodal komprador sınıf oluyordu.

İşte, Kürdistan devrimci hareketinin diğer ulusal kurtuluş mücadelelerinden ve var olan parti modellerinden farklı ve özgün yönü bu toplumsal gerçekliğin içinden çıkmış olmasıydı. Bilinen klasik ulus ve sınıf tanımından etkilenmiş de olsa, bu tanımlar Kürdistan toplumsal gerçekliğinden çok farklı olduğunu yukarıda dile getirdiklerimiz ışığında ortaya koymaktadır. Sosyalizm ideolojisini benimsemiş olması, onun bir doğma olarak uygulanması anlamına gelmiyordu. PKK’nin ismindeki karker⁹ Kürtçe’de birebir klasik işçi tanımına uymuyor, bütün çalışan, emekçi kesimi kapsayan bir kavram olarak öne çıkıyor.

Bu noktada tekrar Öcalan’ın ifadelerine dönelim: “PKK’nin inşasına giderken Marksizm’in bilimsel sosyalizm çizgisine sadık kalmaya büyük özen gösterdim, gösterdik. Reel sosyalizm olmasaydı belki de PKK türü bir örgüt oluşmayacaktı. Fakat bu gerçeklik PKK’nin doğuş döneminde tam bir reel sosyalist oluşum

olduğunu göstermez. Ondan büyük oranda etkilense de, PKK'nin tüm gerçeği reel sosyalizmle izah edilemez. Burada daha doğru bir yoruma varmak için görelilik ve farklılık kavramına başvurmak gerekir.”

“Görelilik ve farklılık” toplumsal gerçekliğin doğru kavranması ve dar bir sınıfsal kimliğin içerisinde kendisini boğmaması anlamına geliyor. Bu gerçeklik hem Kürdistan'ın içinde bulunduğu parçalanmışlık durumunu, hem de dayandığı bölge gerçekliğini ve halklarla ilişkilerini kapsıyordu. Kürdistan devrimcilerinin doğuşunun iki halkın gençlerinin birlikte hareket ederek gerçekleşmesi, aynı zamanda enternasyonalizmin dar ulusal sınırların içinden çıkarılarak, gerçek kimliğiyle buluşması da oluyordu. PKK'nin oluşumundaki temel sorun, ulus devletçi ideoloji konusunda muğlak kalmasıdır. Bu muğlaklığın nedeni, hareketin oluşum karakteri ve reel sosyalizmin ulus-devlet-iktidar biçiminin sosyalizme yüklemiş anlam arasındaki çelişkilerden kaynaklanıyordu.

Ulus-devlet-iktidar, ulus inşa etme, tek kültür, tek dilde ifadesini bulan ortak ruhu şekillenmeye dayanıyordu. Devrim bu karakterle özdeş ele alınıyordu. Ama Kürdistan devrimcilerinin oluşum karakteri böylesi bir devrimin dışında bir karaktere dayanıyordu. Haki Karer ve Kemal Pir'in “Kürdistan devriminde Türkiye'nin kurtuluşunu görüyoruz” söylemleri de bu gerçekliğin yansımasıydı. Hareketin daha başlangıcında milliyetçiliği reddedişi de bu gerçekliği ortaya koyuyor.

Mazlum Doğan'ın, “Ortadoğu bugün kapitalizm ile sosyalizm arasındaki çekişmenin odağını oluşturuyor. Ortadoğu'da Kürdistan çok stratejik bir yerde yer alır. Kürdistan'm jeopolitik önemini iyi kavramak gerekir. Eğer Ortadoğu'da emperyalizm kovulmak isteniyorsa Ortadoğu emperyalist-kapitalist bloktan koparılacak isteniyorsa, mutlaka Ortadoğu gericiliğinin yoğunlaştığı merkez olan Kürdistan'da devrim yapmak gerekiyor. Bu da Kürdistan devriminin önderliğini burjuvaziye, burjuva milliyetçiliğine bırakmamak, proletarya önderliğindeki bir devrim ile mümkün olabilir” diyerek milliyet üstü bir noktaya işaret etmekteydi.¹⁰

Kürdistan Devrimci Hareketinin Gelişim ve Dönüşüm Sürecinde İktidar Yaklaşımı

Kürdistan devrimci hareketinin ortaya çıkışı ve gelişim döneminde merkezîyetçilik, devletçi-iktidarcı yaklaşımın hakim olduğunu söylemek gerek. Fakat hareketin gelişim sürecinde yapmış olduğu toplumsal tespit, sömürgeci egemen sisteme yönelmekten önce, işbirlikçi egemen sınıf iktidarına yönelmesi, hareketin hangi toplumsal gerçekliğin içinden çıktığını, gelişmeye çalıştığını da ortaya koyuyordu. Bu, sadece dar anlamda yürütülen bir sınıf mücadelesi değildi. Aynı zamanda toplumun en küçük hücrelerine kadar hakim olan, şekillendiren bireyle de bir mücadeleyi de içeriyordu. Çünkü hareket nihayetinde bu toplumun içinden çıkan insanlardan oluşuyordu. Öcalan'ın "En büyük savaşımı devletle değil, içte yürüttüm" sözleri de bu toplumsal gerçekliğin ortaya çıkarmış olduğu "beylikler" olmasıydı.

Hareketin gelişim ve toplumsallaşma süreciyle birlikte içte iktidar eğilimleri de ortaya çıkmaya başlar. "Botan beyliği," vb. iktidar biçimleri, devletçi-iktidarcı yaklaşımının Kürt egemenlerinin küçük iktidarcı yaklaşımlarının ortaya çıkmasına zemin oluyordu. Gerilla alanlarında böylesi bir iktidar eğilimi ortaya çıkarırken, şehirlerde toplum üzerinde bir elit iktidar anlayışının gelişmesine neden oluyordu. "Erken iktidar hastalığı" tespiti ve eleştirisi bunun sonucu geliştirilmişti.

Bu aslında Kürtlerin geri, kaybettiren özellikleri ile hareketin sosyalist ideolojisinin devletçi-iktidarcı yaklaşımının bir sentezleşmesi oluyordu. Bu hareketin kendi iç çelişki, çatışma, ayrışma-kopma biçimine de yansiyordu. Çelişki, çatışma-kopmalar ideolojik-siyasi boyut içermiyor, daha çok Kürtlerin geri, geleksel ve bölge devlet yapılarının iktidarcı yaşam tarzının dayatılması biçiminde ortaya çıkıyordu. Öcalan'ın "keşke bizde ideolojik-siyasi temelde bir fikir ayrılığı biçiminde ortaya çıksalar, bir hizip olsalar, bu bizde de bir gelişmeye yol açardı" beklenti ve dileği, aslında "görelilik ve farklılığın" felsefik boyutta içte yaratmış olduğu sancıların yansımasıydı. Bu sancılar, giderek hareketin devlet-iktidar yaklaşımına çok ciddi eleştirilerin geliştirilmesine ve ondan kopuşun gelişmesine doğru evrilmesine dönüşecekti:

"Erkeği öldürmek, aslında sosyalizmin temel ilkesi. O da iktidarı öldürmektir, o tek taraflı hakimiyeti, eşitsizliği öldürmektir. Hoşgörüsüzlüğü öldürmektir. Hatta giderek faşizmi, diktatörlüğü, despotizmi öldürmektir. Bu kav-

ram bu kadar genişletilebilir.¹¹ O erki ele geçirme; beşikten, bilmem neye kadar düzen okullarında, düzen yaşamında geçmişse, kesinlikle onun içine sı-zacak güç pek sosyalist de olmayacaktır. Nitekim Sovyet deneyimi bunu açık biçimde ortaya koydu. İktidar tehlikesinden kendini korumak diyorum; hatta iktidar gücüyle her şeye sahip olmak bana çok ahlaksızca geliyor.¹² Yüzyılların egemen sınıfının iktidar hırsı kesinlikle önemli oranda mevcuttur bizim sosyalist kişiliğimizde. Ve hızla iktidarlaşmayla birlikte, bir de 'sosyalizm daha sonra gelir' filan diye kendini kandırma ile birlikte eskisinden daha tehlikeli... Çünkü bir de sosyalist etkiyle iktidarın sağlam gelişmesi var.¹³

İdeolojik boyuta devlet-iktidarın sorgulanması, kavramsal anlamda “erkeği öldürmede” anlam bulması oluyor. Çünkü iktidarın bütün birikimsel halinin yansıması oluyor erkek. Bu erkeğin fiziksel anlamıyla alakalı bir durum değil, onda iktidarın kültürel şekillenmesinin siyasal, toplumsal alanda yaşama geçirilmesinden söz ediyoruz. Bu öylesine basit bir iktidar biçimi değil, Sümerlerden başlayan, kapitalizm ve kapitalizmin bir başka versiyonu olarak ortaya çıkan reel sosyalizme dek uzanagelen bir iktidar birikiminin ortaya çıkarmış olduğu toplumsal gerçeklik var. Bu toplumun atomlarına kadar nasıl bir iktidar birimlerine dönüştürülmesini de ortaya koyuyor.

“İktidar ilişkileri bir kadın ile bir erkek arasında, bilen ile bilmeyen arasında, ana baba ile çocuklar arasında, ailede vardır. Toplumda binlerce, binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalar, bir anlamda mikro-mücadeleler vardır... Her bireyin etrafında, onu ebeveynlerine, işverenine, öğretmenine-bilene, kafasına falanca fikri sokana-bağlayan tüm iktidar ilişkileri demeti yoksa, devlet iktidarı olabilir mi, örneğin devlet iktidarı askerlik görevini dayatabilir mi?”¹⁴

İktidarın piramidi böyle inşa edilerek, en tepesine de erkek yerleştirilir. İktidar merkezi erkek eksenli genişirken, diğerleri onun işleyişinin temel araçları haline getirilir. İktidarın vazgeçilmezliği ve sürekliliği böylece sağlanmış, güvenceye alınmış oluyordu. Kadın bu iktidarın toplumsal yaşamın basit bir figürü olarak görülür ve öyle ele alınır.

11- Mahir Sayın, *Abdullah Öcalan Ne Diyor?: Erkeği Öldürmek*, Basel: Toprak Yayınevi, 1997, s. 58

12- Sayın, “*Abdullah Öcalan...*” s. 298-99

13- Sayın, “*Abdullah Öcalan...*” s. 312

14- Foucault, “İktidarın Gözü...” s. 176

Öcalan'ın "Erkeği öldürme" kavramsallığı, bu piramidin temelinde dinamit yerleştirmek gibidir. Kürt devrimci hareketinde kadının etkin hale gelmesi, böylesi bir felsefik yaklaşımın pratik politikaya taşırılması olduğu kadar, iktidar piramidinin yerle bir edilme girişimi de oluyor. Bu girişim öylesine basit değil, kadının boğuntuya getirildiği, karanlığa gömüldüğü Mezopotamya'da (Sümer) kadının sterk (yıldız) yüzünün yeniden açığa çıkarılması, toplumsal yaşamda etkin hale getirilmesi, toplumsal özgürlüğe dayalı eşitlikçiliğin temellerinin atılması anlamına geliyor. Bu geleneksel sosyalist düşün dünyasının dar, kadını sadece katılım düzeyiyle ele alan "kadınsız devrim olmaz" yaklaşımının, kadını devrimin ve özgürlüğün temel dinamik gücü yaklaşımına dönüşmesi oluyordu.

İdeolojik boyutta aşılmaya çalışılan devlet-iktidar yaklaşımı kadın boyutunda böylesi bir köklü değişim biçimde ortaya koyarken, bunun toplumsal sorunların çözümüne yansması ise, Kürt sorunun çözüm biçimi oluyordu. Demokratik ulus yaklaşımı, dar, etnik kimlikli, ulus-devlet-iktidar eksenli ulusal yaklaşımdan kopuşu ortaya koyuyordu. Bu yaklaşım ve çözüm biçimi, kuşkusuz ki geliştirilen yeni ideolojik yaklaşımlarla bağlantılıdır. Demokratik modernite düşüncesi, demokratik ekolojik toplum modeline dayalı gelişen bir düşünce ya da ideoloji oluyor. Bu aslında sosyalizmin devleti-iktidarcı yaklaşımından arındırılması ve demokratik karakterinin ortaya çıkarılmasıdır. Kapitalist modernite ve onun cinsiyetçi, toplumu ve doğayı tahrip eden iktidarcı yaklaşımının yansımalarını bulduğu sosyalist düşün dünyasından arındırılması oluyor:

"Bilimsel sosyalizm kendisi için çatı olarak merkezi ulus devleti aldı. Her ülkenin proleter sınıfı öncelikle hem bu çatının gelişmesi için çaba harcamalı, hem de bu çatı altında kendi sınıf örgütlenmesini yaratmalıydı. Enternasyonalizmin yolu milli sınıf devletinden geçecekti. Bilimsel sosyalizm realize oldukça kendini reel sosyalizm olarak ifade etmeye başladı; Sovyetler Birliği'nin inşasıyla kendini resmen reel sosyalist sistem olarak ilan etti. Reel sosyalizmin devleti de proleter öncülüklü ulus devletti.¹⁵ Bu düşün dünyasından kopuş, öylesine kolay olmuyor. İdeolojik-siyasetin ortaya çıkarmış olduğu zihniyette karşı çok büyük bir mücadele gerektiriyor. İlkelerin dogmatizme götürme tehlikesi her zaman vardır. Dogmatizm bizde de uzun süre etkili olmuştu, etkisi hala küçümsenemez. Fakat sınırlı da olsa göreceliğe açık olmamız, dogmatizmin tehlikelerine karşı en önemli savunma silahımız olacaktır."¹⁶

15- Öcalan, "Kürdistan devrim...", s. 366

16- Öcalan, "Kürdistan devrim..."

Devletçi iktidar ekseninden toplumsal demokratik yöne geçiş, zihniyet boyutunda ciddi bir değişimi gerekli kılıyor. Yılların getirmiş olduğu iktidarcı boyutla sınırlı bir durum da değil bu gerçeklik. Tarihsel arka planı ile bağlantılı ele alındığında bu gerçeklik daha iyi anlaşılır. Bütün toplumsal dokulara işleyen, hafızanın bütününe sarmalayan iktidarcı anlayışın, değişim karşısında direnç göstermemesi mümkün değildir. Kürt devrimci hareketi de, bu toplumsal ve dünya gerçekliği içerisinde çıkmıştır. “Ezilenlerin, bilinç altında olan egemen gibi güçlü olma” durumu, demokratik kültürün zayıflığıyla da beslenince, karşısında mücadele ettiği egemenin iktidar biçimine benzemekten kendisini kurtaramıyor. En basit bir yetkinin, nasıl bir iktidar gücüne dönüştüğü biliniyor. Babadan oğula, aileden kabileye, kabileden aşirete, aşiretten topluma ve bütün bu şekillenmeyi yaratan devletçi iktidara dek uzanıp gidiyor. Bu aynı zamanda çok büyük bir iktidar birikimini de ortaya koyuyor.

Değişimin bu kadar sancılı ve sıkıntılı olmasının nedeni bu. Öcalan “En büyük savaşımı içte verdim” derken, bu toplumsal gerçekliğin mücadele alanlarına yansımalarına dikkat çekiyordu. İdeolojik boyutta kendisini aşma, yenilenme, geçmişin dar, tutucu dogmatik yönlerinden kurtarma çabaları var ve bu anlamda sorun yaşamıyor, ama bunu pratik-politikaya uyarlamada sıkıntılar yaşadığı açık. Bunda savaşın etkisi olsa da, esasında iktidarın yeniyi kendisine uyarlama gücünden kaynağını alıyor. Bu da doğasında ideoloji ile pratik-politika arasında sorunlara yol açıyor. Bu sorunların yaşanması, kendisini demokratik dönüşüme ve demokratik sistemin gelişmemesi boyutunda yansıtıyor. İdeoloji ve savaş alandaki etkinlik, karşıt sistemi dönüşüme uğratmadaki başarı, kendi demokratik sistemini geliştirmede gösterememesi tıkanmalara yol açıyor.

Öcalan’daki ideoloji ve demokratik toplum geliştirmedeki projeler sadece bölgesel ve yerel boyutlu değil, dünyada yeni bir demokratik sistemi hedefliyor. Demokratik modernite ve onun toplumsal modeli olarak geliştirilen demokratik konfederalizm, kapitalist moderniteye karşıtı olarak geliştirilirken, aynı zamanda devlet iktidarının dönüştürülmesi ve toplumun devlete karşı güçlendirilmesi projesi oluyor. , “Demokrasi geniş anlamda devlet ve iktidarı tanımamış toplumların kendilerini yönetmesi olarak tanımlanabilir.”¹⁷

Artık mücadele “iktidar ve devlet” için değil; tersine ne kadar az devlet – iktidar o kadar çok toplum ve demokrasi için olacaktır. Doğrudan demokrasinin, köy,



ilçe, kent, mahallelerde zihniyet ve kurumlarıyla inşa edilmesi, yerelden – tabandan gelen iradenin belirleyici olması, yöneticilerin bu meclisler ve halkın denetiminde sadece onun kararlarını yerine getiren, hesap veren, şeffaf, denetlenen bir konumda olması, akademileriyle demokratik yurttaşlığın, zihniyet ve kültürün geliştirilmesi, her türden iktidar duruş, üslup, ilişki, yaşam tarzına karşı eleştirel ve dikkatli olunması, iktidar olgusunun, ruhta, duyguda, düşüncede, kişilikte, davranışta, ailede, toplumda, yönetimde, ilişkilerde, kısacası sindiği, sızdığı her alanda silinmesi, temizlenmesi halinde özgür, eşit, çevreci, kadının, çocuğun baskısız – iktidarsız ortamda, özgürce gelişimi, doğal toplumun yeniden gerçek temellerine kavuşması, özgürlüğü ve yaratıcılığı önündeki engellerin kalkmasıyla demokratik siyaset ve öz yönetimin hayat bulması, ahlaki ve politik toplumun yeniden kendi öz işlevine kavuşması olacaktır.

Türkiye'nin Asimetrik "Denge"leri

Yetvart Danzikyan

Konumuz Türkiye'de kurucu unsuru (bundan en çok Kemalist dönem ve onun yerleştirdiği, hala çok bozulmayan paradigmayı anlıyoruz) oluşturan iktidar odakları ve bu odakların bilhassa Türk ve Müslüman olmayanlara ilişkin üretimleri söylem, argüman. İşimiz hem zor, hem kolay. Ama önce gelin bu iktidar odakları nelerdir şöyle kabaca bir tasnif edelim.

Birkaç ayaktan oluşur ve hepsi de birbirini tamamlar. A) Devlet. Nedir? Genelkurmay yani TSK'sı, MGK'sı, Milli Güvenlik Siyaset Belgesi, MİT'i, Tarih Kurumu, Tapu'su, kadastro, nüfus memurluğu, arşivi vs. gider öyle. B) Hükümet. Kim varsa, o sırada. Merkez sol da olabilir, bir devrime imza attığını öne süren muhafazakar demokratlar da. Sonuçta kurucu otoritenin kimi revizyonlarla devamıdır. C) Siyaset. Merkez sağ, muhafazakar, merkez solu, ortanın solu ile müesses nizam partileri. Bunlar da kurucu otoritenin çizdiği çerçevenin içinde kalırlar, çıkmaya niyetli imiş gibi görünenler -çok fazla- dışına çıkmazlar. D) Medya. İlk olarak basın. Eski ve yeni merkeziyle, muhafazakarıyla, İslamcısıyla, ülkücüsüyle. Ve televizyon. İlave olarak son yıllarda hızla artan ama özünde aynı yayını yapan haber kanalları. E) Akademya. Basitçe üniversiteler ve bu üniversitelerde oluşan fikir, argüman. Bunlar da kurucu otoritenin çizdiği ve peşine gelen hükümetlerce revize edilen çerçevenin dışına -çok fazla- çıkamazlar. Medya-ya kıyasla burada daha bir çıkma istidadı vardır ama çıkarlarsa başlarına mutlaka bir iş gelir.

Dolayısıyla Türkiye'de kurucu otoritenin oluşturduğu iktidar odakları, beş ayak-
tan oluşur diyebiliriz. Sırasıyla bu odakları teker teker incelemeyeceğiz. Bu bir
parça Türkiye'nin tarihini yeniden yazmak gibi bir şey olur. Daha çok bu beş ik-

tidar odağının nasıl bir işbölümü yaptığı, herhangi bir vakada üzerine düşen görevi nasıl da neredeyse hiç düşünmeden yerine getirdiğine bakmaya çalışacağız. Ve elbette bunu yaparken üzerine basacağımız zemin Türkiye'nin asli olarak Türk ve Müslüman olmayanlara karşı kurulduğu tezi olacak. Öyledir çünkü.

Neden öyledir? İki büyük tabu üzerine kurulmuş bir ülkeden bahsetmekteyiz zira. Ermeni Soykırımı ve peşine gelen mülk transferi. Ve Kürt nüfusun yok sayılmak, asimile edilmek istenmesi. Bu iki tabu/mesele önemlidir çünkü ikisi de Türkiye Cumhuriyeti'nin kendine seçtiği kuruluş felsefesini berhava edecek niteliktedir.

Ermeni Soykırımı. Şu, elbette bir soru işaretidir. İttihat Terakki kliğinin icra ettiği bu soykırım neden Cumhuriyet yönetimince sahiplenilmiştir? Üstelik Mustafa Kemal İttihatçılardan bu derece hazzetmezken, hatta kuruluşun hemen sonrasında bir İttihatçı temizliğine girişmişken. Bu açıkçası net bir hüküm vermenin zor olduğu hayli tartışmaya açık bir konu. Ancak elimizde iki net sonuç var. Emval-i Metruke¹ kanunlarıyla mülk transferleri meşrulaştırıldı, kanunlaştırıldı ve Mustafa Kemal'in "Ermenilerin bu ülke üzerinde hiçbir hakları yoktur" demesiyle Cumhuriyet'in izleyeceği istikamet netleşti. Beri yandan Cumhuriyet'i kuran kadronun (liderler her ne kadar yurtdışına kaçtı ise de) İttihat Terakki ve Soykırım meselesine bir yerinden bulaştığını, bir kısmının Malta'ya kapatıldığını hatırlamak gerek.² Malta yargılamaları üzerine yapılacak bir okuma, bu kadroların sonrasında nasıl da Cumhuriyet rejimine vali, bakan, vekil olarak hizmet ettiğini gösterir. Yani şunu söylemek sanıyorum mümkün. İnsan kaynağı, kadrolar açısından İttihat Terakki yönetimi ile Cumhuriyet kadroları arasında nite-lik farkı olmadığı gibi, bu kadrolar bir oranda aynı insanlardan oluşmaktaydı.³ Dolayısıyla Cumhuriyet rejiminin Ermeni meselesinde yeni bir yol izlemesi neredeyse mümkün değildi. Bir oranda suç ortağı idiler.

Kürt meselesine gelirsek. Aslına bakılırsa kuruluş döneminde, sonrasına kıyas-

1- Bu konuda bilhassa şu kitaba bakılabilir: Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu/Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, İstanbul: İletişim Yayınları, Kasım 2012

2- Şu kitapta kapsamlı bilgilere ulaşılabilir: Vartkes Yeghiayan, *Malta Belgeleri/İngiltere Dışişleri Bakanlığı 'Türkiye Savaş Suçları' Dosyası*, Çev: Jülide Değirmenciler, Belge Yayınları, Ağustos 2007

3- Bu konuda Fatma Müge Göçek ile yeni kitabı (Fatma Müge Göçek, *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence against the Armenians, 1789-2009*, Oxford University Press, 2014) vesilesiyle yapılan söyleşiye bakılabilir: "Hrant Dink Cinayeti 1789'dan bu yana yaşanan sürecin sonucudur", Agos Gazetesi, 10 Ekim 2014, Link: <http://www.agos.com.tr/haber.php?seo=hrant-dink-cinayeti-1789dan-bu-yana-yasanan-surecin-sonucudur&haberid=834>

la makul denebilecek seviyede ilerleyen merkezi otorite-Kürt muhalefeti ilişkileri bilindiği üzere Şeyh Sait isyanı ile birlikte –ki kopuş aslında daha önce başlamıştı denilebilir- tamamen kopmuş ve rejim peşine gelen isyanların da etkisiyle Kürt varlığını reddetme, aşiretleri yeniden iskan etme, bölgeye Türk ve göçmen boylarını yerleştirme, uzun vadede Kürtleri bir şekilde asimile etme yoluna gitmiştir.⁴ Bu muhtemeldir ki yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş felsefesi ne de daha uygun bulunmuştu. Zira yeni felsefe Osmanlı’nın yerine Türk’ü koymaya ve tüm yurttaşlarını bu “Türk” kimliğini paylaşmaya davet etmekte, daha doğrusu zorlamaktaydı.

Bu Türk kimliği nedir? Esasen bir kafa karışıklığı döneminden sonra “kan bağı” aramayı bırakmış bir kimliktir. İstenen “zihinsel” ve davranışsal manada Türk olmak ve ait olunan kimliği terketmektir. Yani Kürt, Çerkes, Arap, Laz, Süryani, Ermeni olabilirsiniz. Kendini “Türk” hissetmeyen, daha çok Müslüman olarak tanımlayan bir Türk de olabilirsiniz. Sizden istenen kurucu otoritenin size yaptıklarını, ettiklerini unutmanız, hatta bir vakitler hakkınızı aradığınız için kendinizi büyük oranda suçlu hissetmeniz, bunları hak ettiğinizi düşünmeniz, kimliğinizi cebinizin derinliklerinde bir yere tıkıştırmanız, bu kimlikle varolmamanız ve bilhassa kamusal alanda bir Türk gibi, daha doğrusu Türk “olarak” davranmanızdır. (Örnek: Kimi Ermenilerin iş hayatında gerçek isimlerini andıran Türk isimleriyle varolmaları bu faşizan politikanın kusursuz bir özeti ve sonucudur.)⁵

Şimdi dönüp bakıldığında kurucu otorite aslına bakılırsa hayli zor bir işi neredeyse başarıyormuş. 1970’lere kadar bu sistem neredeyse yürüdü. Çoğunluk, yani Kürt ve Ermeni meselesinden bihaber olanlar, bir problem olduğunu ancak ASALA eylemleri, peşine gelen ABD senato tasarıları ve PKK eylemleriyle sezebildi. Ancak bu “anlama” manasına gelmedi. Sadece “sezebilme” ve kurucu otoritenin tezlerini, argümanlarını yeniden keşfetme sonucunu doğurdu. Buradan şiddet yöntemlerini savunduğum sonucu çıkmasın. Sadece Türkiye’deki kamusal hayatın böylesi hayati meselelerde nasıl da bir buz devri içinde yaşadığını an-

4- Kürt meselesinin oluşumu ve sonrası hakkında derli toplu bir kaynak: Kemal Kirişçi ve Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu/Kökeni ve Gelişimi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, Ekim 2002. Bilhassa Cumhuriyet’in kuruluş döneminde yaşanan yakınlaşma ve 1925 sonrasındaki dönem için bkz: sayfa 69 ve devamı.

5- Kürtler’in asimilasyonu ve deportasyonuna ilişkin bir anekdotu zikredebiliriz burada. Dr. Nuri Dersimi’nin Tunceli Valisi General Abdullah Alpdoğan’a söylediği şu sözler gayet açıklayıcı: “Bir yandan ‘Biz Türküz’ dediğimiz zaman ‘hayır siz Türk değilsiniz, Kürtsünüz’ deniliyor. Diğer yandan biz Dersim halkı, Kürdüz, dediğimiz zaman başımıza vurup ‘hayır siz Kürt değilsiniz, Kürt yoktur’ diyorlar.” (Aktaran, Kirişçi-Winrow, age, s. 111)

latmaya çalışıyorum. Bu buz devrinin sadece -maalesef- şiddet eylemleriyle kırılabilmesi Türkiye'deki rejimin ne oranda taşlaştığını ve kamusal hayatı ne oranda belirlediğini de gösteriyor. Neredeyse başarıyormuş dedğim, budur.

Bu durum, işte bu yukarıda saydığım beş ayağın mükemmel bir uyum içinde çalışmasıyla meydana gelmiştir. Bu beş ayak arasındaki işbirliğini şöyle tarif edebiliriz: Diyelim kurucu otoritenin hassas olduğu bir konuda bir gelişme yaşandı ki bunlar genel olarak Kürt ya da Ermeni meselelerinde olur. Çok yakın zamana kadar mekanizma şöyle işlerdi: Genelkurmay suçlayıcı ve katı bir açıklama yapar, medya bunu "Askerden sert açıklama", "Paşalardan sert çıkış" kalıbıyla manşetten görür, Hükümet ve siyaset de bu çekirdeğin etrafını örerd. Peki akademya? Onun görevi daha çok kuruluşa ait meselelerde ortaya çıkar. Diyelim Ermeni Soykırımı ile ilgili, yine kurucu otoritenin hazzetmediği bir gelişme yaşandı. Bir bakarız ki sırayla -neredeyse- bütün üniversite senatoları bu gelişmeyi kınayan bildiriler yayınlamışlar. Bu aslında çok açıklayıcıdır. Hem ülkedeki akademyanın düzeyi, hem de resmi görüşün nasıl oluşturulduğu konusunda önemli ipuçları sunar. Ve bir nevi akademinin, bilimin inkarıdır bu konularda üniversitelerin takındığı tavır. Hele ki soykırım gibi bir konudan bahsediyorsak. (Yakın zamana kadar böyleydi dedik. Yeni dönemde ise üniversitelerin görevi bu yukarıda saydığımı kapsamakla birlikte biraz daha aşağı çekildi. Geçtiğimiz yıllarda Göktürk-2 uydusunun fırlatılmasını izlemek üzere kampüse gelen Başbakan Erdoğan'ın protesto ile karşılanması ve polisin sert müdahalesi sonrasında birçok üniversite senatosunun aklına gelen, bu protesto eylemlerini protesto etmek olmuştur.)

Pekala. Bu beşli mekanizmanın nasıl işlediğini örneklerle anlatmaya sanıyorum pek de gerek yoktur. Burada belki asli olarak eskisi ve yenisiyle kurucu otoritenin söylem ve hiyerarşi düzeyinde egemenliğini nasıl kurduğuna bakmak gerekebilir.

Ermeniler örneğine bakacak olursak. Eskisiyle, yenisiyle kurucu otoritenin Patrikhane gibi temsili kurumları bir şekilde iktidar ile ters düşmemeye zorladığı bilinir. Doğrusu Patrikler de genel olarak böyle davranmaya gayret ederler. Öylesine eşitsiz bir denklem kurulmuştur ki, eski devlet zamanında Patriklik çoğu kez Ermenilerin zor şartlar altında yaşadığını ortaya koyan herhangi bir gelişme yaşandığında sık sık "Bu topraklarda huzur içinde yaşamaktayız" açıklaması yapmak durumunda hissetmiştir kendini. Bu, elbette ikili bir mekanizma halinde işler. Yurtdışında Türkler ya da Müslümanlar aleyhinde cereyan eden ve

Ermeniler'in de içinde olduğu bir gelişme karşısında da yine Patrikhane'nin görevi bu gelişmeleri kınamaktır.

Bu, Ermeni cemaatine özgü bir durum değil. Yahudi Cemaati de Filistin meselesi nedeniyle sık sık kendini bu durumda bulmuştur. Geçtiğimiz aylarda İsrail'in Gazze operasyonu nedeniyle Türkiye'deki Yahudi Cemaati'nin düştüğü durum hatırlarda olmalıdır. "Çoğunluk" ve otorite her zaman böyle durumlarda Yahudi Cemaati'ni temsil eden kurumların bu gelişmeleri kınamasını ister. Ve buna daima Yahudiler'e yönelik bir nefret söylemi eşlik eder. Bir anlamda, bir şantajdır bu. "Kınamazsanız dozu artırırız" der gibidir devlet ve ülkenin bir kısmı. Ancak bu sefer, yani yeni devlet zamanında bu kez el artırıldı ve bu söyleme bir de Hitler övgüsü eşlik etti. Kimi zaman alttan alta, kimi zaman da açıkça şu denmekteydi: "İyi olmuş..."⁶

Bu şartlar altında varolmaya ve söz söylemeye çalışır, Türk ve Müslüman olmayan temsili kurumlar.

Ne diyorduk? Kurucu otoritenin söylem ve hiyerarşi düzeyinde egemenliğini nasıl kurduğuna bakmak... Burada da belki eski devlet-yeni devlet ayrımı yapmak mümkün ve faydalı. Çok üzerinde durulmuş bir konu olmakla birlikte eski devlet ve kurucu otoritenin söylemine bakalım öncelikle. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi uzunca bir süre hükmünü korumuş, kimi açılardan başarılı bile sayılabilecek bir sistem oluşturmuştur, kurucu otorite. Görünürde "Türklük"ün terkedildiği ama aslında tersten gitmek suretiyle "Türklük"ün altının iyice çizildiği milliyetçi bir yapı. Der ki, çok kabaca, Türk sayılmak için Türk olmaya gerek yoktur. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı herkes Türk olabilir. Buradaki mantıklı çıkmazı ve her yolun bir şekilde Türk olmaya çıkmasını şimdilik bir kenara bırakalım. Burada açık biçimde yapılan Kürt ve diğer azınlıkların kamusal alanda kendileri olarak varolmayışını bir "teori"ye bağlamaktır.

Zira bir aşamada her Kürt, Ermeni ya da Alevi, kendi temsilini aradığı kamusal alanlarda (devlet memuriyetinden, Diyanet İşleri'nden pay almaya ve anadilde eğitime kadar giden geniş bir yelpazedir) şu soruyu kendi kendine sorar: "Biz niye yokuz?". Evet kuruluş yıllarında bu iş, "tedip" ve "tenkil" yoluyla çözülmüştür ancak buna bir gerekçe bulmak gerekir. İşte bu yukarıda saydığım formül burada devreye girer. Ve eklenir: Denir ki, Türk'ten Türk'ü anlamayın. Türk, bir

6- Bu konuya Agos gazetesinde değinmiştim: "Filistin ve Türk sağının Hitler'le flörtü", *Agos*, 25 Temmuz 2014.

ulusun, “bu” ulusun ismidir. Çok güzel fakat bu ulusun ismi neden “çoğunluğu” oluşturan milletin ismidir, bunun yanıtı yoktur. Ve filen yani yaşanan hayatta neden Türk ve Müslüman olmayanlar dezavantajlıdır? Bunun da yanıtı yoktur. Daha doğrusu vardır. Yazının başında da bahsettiğim gibi, dezavantajlı olunmak istenmiyorsa kişinin, bütün o Türk ve Müslüman olmayan özelliklerini bırakması gerekmektedir. Ancak öyle olursa, yani “Türk” olursa kamusal alanda varolabilecektir. (Tabii devletin arşivlerindeki ırk-soy kodlarının muhafaza edilmesi kaydıyla)

Doğaldır ki bu formül ikna edici değildir. Daha doğrusu şöyle değildir. O çoğunluk azınlık dengesi ve hiyerarşisi içinde kimileri bunu kabul eder gibi görünür ve hayatını bir sorun yokmuşçasına sürdürür. Ancak kimileri de sunulan bu formülü kabul etmez ve Türk nasıl Türk gibi yaşayabiliyor, Müslüman nasıl Müslüman gibi yaşayabiliyor ve “kamu” imkanlarından faydalanabiliyorsa, diğer unsurlar da böyle faydalanabilmelidir der. Ve bunun için harekete geçer.

Bu durumda otorite yasal bir zırh oluşturmuştu(r) kendine. Mesela bu örnekte, bölücülük. Yargısal ve cezai hukuk düzeyinde bu eşitsiz denklemi kabul etmeyenler “bölücülük” ya da mezhepçilik ile suçlanırken ve yargılanırken, söylem ve teori düzeyinde yeni ve “aydınlanmacı” bir argüman imdada yetişir(di). Mesela bu ülkede Kürt olmak serbesttir. Ama “Kürtçülük” olmaz. Bu kerameti kendinden menkul teori uzunca bir süre iş görmüştür ve aslında eski devlet ile yeni devlet arasındaki en sağlam geçişi, devamlılığı sağlar. İki devlet de söylem düzeyinde gücünü bu tuhaf formülden alır.

Derler ki (artık bu çağda bu kadarını dememek mümkün değildir zaten) Kürt veya Ermeni olabilirsin, biz sana bir şey demiyoruz. (burada elbette buna izin verilmesi de çok hoştur) ancak bir adım sonrasına geçtiğinde Kürtçü olursun. Eski -aynı zamanda aydınlanmacı- devletin “sol” izahatı açısından bakarsak ne demektir bu? “İşte mezhep ve milliyetçilik işleri geride kaldı, uluslaşma çağına geçildi. Artık çağdaş dünya uluslar esasına göre işlemektedir. Sen ise bu şekilde ortaya çıkarak oyunu bozuyorsun ve bir anlamda gericilik yapıyorsun.” Bu tip hak arama hareketlerinin seküler ve modern fikriyattan beslendiği düşünüldüğünde zaman zaman işe yarayan bir formüldür de bu. Hak arayan gruplar bir an kendilerine bakıp “acaba gerçekten arkaik bir fikrin peşinde miyiz?” diye sorabilirler. Ve genel olarak kendilerine dayatılanın neredeyse sömürgeci, efendilik taslayan/üreten bir argümana vardığını farkedip hak taleplerine devam ederler. İşin ilginç tarafı bu saydığım aydınlanmacı formülün/dayatmanın kendile-

rini “sol”da gören yazarlar tarafından da ifade edilmesidir. Zaten formülün sihiri de, zehri de budur.

Eski devlet zamanında tablo böyleydi. Doğrusunu isterseniz yeni devlet zamanında da bunun değişik bir versiyonu gündemdedir. Kürt meselesi örneğinde bu kez formül bir “İslam kardeşliği” ekseninde kurulmaya çalışılmıştır bir süre. Kürtler de Müslüman olduklarına göre ve İslam “kavmiyetçiliğe” hoş gözle bakmadığına göre şu ortamda, hele ki bazı reformlar yapılmışken kalkıp da kavimcilik yapmanın bir gereği yoktur. Bu da bir nevi -öyle denmez elbette ama- gericiliktir. Bu formül de aslına bakılırsa hakim milletin “hakim”liğini ve hak talep eden grupların nereye kadar hak arayacaklarına karar verme imtiyazını gizleyen sihirli bir formüldür.

Gerçi bu formül eskisi kadar uzun süreli olmadı. Gerek Ortadoğu’daki gelişmeler çerçevesinde Kürt muhalefetine İslamcı örgütler tarafından baskı altına alınması, gerekse çözüm sürecinde yaşanan aksamalar vesilesiyle AKP’nin “söylem kurma” gücünün yavaş yavaş aşınması ve siyasal Kürt hareketi’ne “seküler” bir kitle ve zihniyetin yön vermesi, bu söylemin kısa sürede gündemden çekilmesini getirdi.

Ancak kurucu otorite, yine de kendisi gibi olmayanın ne olduğunu belirlemeye devam etmekten vazgeçmedi. Evet, Aleviler konusuna geliyoruz. Kürt meselesini eski devletin yaratması ve sorun haline gelmesi nedeniyle elini daha rahat hissedilen yeni devlet, yani yeni merkez/otoritenin zayıf olduğu ve çok sayıda açık verdiği alan, Alevilik. Asıl enerjisini ve gücünü taşradaki muhafazakar Sünni kitleden alan bu yeni merkez/otorite, tabanının da takıntı haline getirdiği Alevilik konusunda hem ciddi adımlar atamıyor hem de Suriye krizinde Esad rejimine karşı yürüttüğü sert muhalefet, bu topraklardaki Alevi nüfusu hayli huzursuz ediyor. Bunlar günlük siyaset düzeyinde olup bitenler. Ancak söylem düzeyine gelecek olursak mesela Erdoğan’ın söylediği “Ali’yi sevmek Alevilikse biz de Aleviyiz” sözü, yine eski devletin andıran bir “kapsayıcılık”, totaliterlik örneği. Burada birkaç şey birden var: Öncelikle bu inancı aslında küçümsüyor. “Yani, bütün mesele buysa...” tavrı bu topraklarda yüzyıllardır köklü bir inanç ve kültür meydana getiren Aleviler’i hayli incitecek bir söylem. Üstelik bunu Sünni, yani ortodoksiyi temsil etme iddiasındaki birinin söylemesi, dini açıdan da konuya pek de yardımcı olacak bir adım değil. Ve elbette en önemlisi iktidarın “heterodoks” bir akımı aslında o kadar da farklı olmadıklarını söyleyerek o büyük denize, çoğunluk denizine -“ulus?”- katma çabasının bir ürünü. Tarihleri boyunca

ca çoğunluk/merkez tarafından ya inkara daha doğrusu inandıklarından vazgeçmeye zorlanan ya da katliama uğrayan bir inancın bu sözleri normal karşılaması mümkün mü?

Yeni devlete ilişkin yine Ermenilerden bir örnekle devam edelim. Hatırlanacağı üzere 23 Nisan 2014'te, yani Ermenilerin soykırım kurbanlarını andıkları 24 Nisan'dan tam bir gün önce dönemin Başbakanı Erdoğan bir taziye mesajı yayınladı. Türkiye'nin siyasi tarihinde hayli önemli bir gelişme olan taziye, temsili kurumlar tarafından olumlu karşılanırken, yine bir kesim bu adımı olumlu bulmakla beraber kullanılan dildeki bazı sorunlu ifadelere dikkat çektiler. Bilhassa da Ermenilerin savaş şartlarında sanki kendi kendilerine ölmüş gibi tarif edilmesine dikkat çektiler. Bir kesim de bu metni "inkarı" normalleştirdiği ve gizlediği gerekçesiyle tarihsel önemde bulmadı.⁷

İkinci ve üçüncü grubun iktidarın canını sıktığını anlayabiliyoruz. Üçüncü grubun bilhassa yurtdışındaki Ermenilerden oluşması da belli ki yeni devletin eski devletten devraldığı "Türkiye'deki iyi Ermeniler- yurtdışındaki kötü Ermeniler" kalıbına oturmaktaydı. Fakat burada belli ki asıl can sıkıcı ikinci grup, yani Türkiye'de yaşayan ve birinci gruptakiler kadar minnettar kalmayan gruptu. Erdoğan müteakip günlerde şöyle bir cümle kurdu:

"Açıklamamızdan sonra samimi olan Ermeni vatandaşlarımızdan tebrikler aldık. Bizimle yaşayanlar bu işin farkında ama bizimle yaşamayıp da diasporanın kontrolü altında olanlar hala dünyayı dünyayı karıştırıyorlar."

Buradaki kelime seçimi çok açıklayıcıdır: "bizimle yaşayanlar...", "samimi olan Ermeni vatandaşlar...", "bizimle yaşamayıp da diasporanın kontrolünde olanlar..." Çok açık ki yeni devlet de Türkiye'de yaşayan Ermenileri bir "başka" gözle görmekte. Onlar devletin yaptıklarını beğenen iyi Ermenilerdir. Samimidirler. Diğer Ermeniler ise "samimi" değillerdi. Ve dünyayı karıştırmaktadırlar.

Şu açıdan bakınca atılan tüm olumlu adımlara rağmen denklemin değişmediğini söylemek mümkün. Kurucu otorite için "merkezde" olmak ve hakim olmayanların yani Türk ve Müslüman olmayanların neyi, nereye kadar söyleyeceklerini belirlemek önemli. Süreçleri, başlatan ve bitiren taraf olmak da.

Son olarak tam da bu nokta üzerinde belki biraz durmak gerekir. Yani süreç

7- Agos'un başyazarı için: <http://www.agos.com.tr/haber.php?seo=agosun-sozu-taziye-son-degil-baslangic-olsun&haberid=7114>

başlatmak, bitirmek. İki meseledeki asimetri, “merkez”i ve merkez dışındakilerin durumunu, burada varolan ve yeniden üretilenin hiyerarşiyi çok iyi gösterir. Kürt meselesindeki çözüm süreçleri ve Ermeni meselesindeki diyalog süreçleri.

Kürt meselesindeki sürecin detaylarına girmeden derinde yatan “asimetri”ye bakalım. İster mevcut çözüm süreci bahsinde olsun, ister bundan önceki girişimlerde olsun, şu durum her zaman kendini dayatır. “Süreci” başlatacak olan “merkez”dir ve merkez süreci başlatmaya karar verdiğinde, bunun için diyalog zemini aradığında, merkez dışında kalanların bu çağrıya uymaktan başka çaresi yoktur. Çok temel düzlemde bunu şöyle okumak mümkündür elbette. Diyalog diye bir şey var, bunu kim elinin tersiyle itebilir? Öyledir elbette. Ancak bir yandan da süreci başlatanın elinde daima bir de “süreci bitirme” silahı/kartı da vardır. Ve merkez kendini burada öyle bir yerde görür ki süreci başlatmak bile onun için bazen “tenezzül” edilecek bir iştir. Ve merkez dışında kalan, merkezin reddettiği, ittiği taraf için de sürece başlamak bile çok büyük ve önemli bir adımdır. Burada dramatik olan şudur: Bu süreçler hep on binlerce insanın ölmesinden sonra başlar. Ya da milyonlarca insanın katledilmesinden sonra.

Dolayısıyla bir tarafta failin sürece başlamaya, masaya oturmaya tenezzül etmesi söz konusudur. Bir tarafta ise on binlerce can verenin faili masaya oturmaya ikna etmesi. Ve böyle başlayan süreçler maalesef “asimetrik” ilerlemekte, merkez daima “karşı taraf” olarak gördüklerini masadan kalkmakla tehdit etmektedir. “Denge” böyle kurulduğu içindir ki “karşı taraf” için de masadan kalkmaktan başka çare kalmaz, bıçak kemiğe dayandığında. Asimetri de burada kendini bir daha gösterir. Merkez, canı sıkıldığında masadan kalkabilir ve bunun sonucunu telafi edebilir durumda görür kendini. “Karşı taraf” için ise masadan kalkmak, yine büyük oranda kendi canını tehlikeye atmak ya da eski kör denklemin içinde yaşamaya devam etmek demektir.

O yüzden fail ya da devlet ne zaman adım atarsa, mağdur ya da kurban da adım atmak zorunda hisseder kendini. Çünkü tarihe karşı, can verenlere karşı kendini sorumlu hisseder ve bu sorumluluğun gereklerini yerine getirmeye çalışır. Ancak merkez için, devlet için, böyle bir sorumluluk yoktur. Büyük oranda o gün için gerekli bir politikayı yerine getirmektedir, o politikanın işi bittiğinde masadan kalkabilir. Masaya oturmanın da masadan kalkmanın da meşruiyetini, ideolojik aygıtlarını kurmuştur zira. Onu zorlayan ahlaksal, etik bir mecburiyet yoktur, politika vardır. Ve (Türkiye için konuşuyoruz elbette) masaya oturduğunda da oy kaybetmez, masadan kalktığında da.

Burada temel birçok meselemiz var ama belki de başlıcası şu: Neden böyledir? Neden devlet ya da merkez, masaya oturduğunda da masadan kalktığına da oy kaybetmez?⁸ Daha doğrusu o şekilsiz “çoğunluk” neden her iki seçeneği de aynı mesafeyle karşılar?

Bunu bilmek zor. Ancak tahmin yürütebiliriz. Belki de şu: Bir yandan mağdurun aslında haklı olduğunu, tarih boyunca ezildiğini içten içe bilmektedir. O yüzden masaya oturmak onu çok rahatsız etmez. Oy verme kıstaslarını başka öncelikler belirlemektedir. Ama bir yandan da “imtiyazlı” konumundan da memnundur. Masadan kalkmak bu imtiyazlı konumun sürmesi anlamına gelecektir.

Dediğim gibi, bilmek zor. Ancak şunu söylemek herhalde mümkün: Bu merkez böylesi “süreç”lerde temel bir eşitlik ve adalet duygusuyla değil de, politik ihtiyaçların sürüklemesiyle hareket ettikçe bu asimetri sürecektir, diyebiliriz. Daha çok işimiz var, özetle...

8- AKP’nin Habur meselesi de dahil “çözüm süreci” başladıktan sonra kayda değer bir oy kaybı yaşamamasını, en kayda değer oy kayıplarının (2009 ve 2014 yerel seçimleri) ekonomik kriz ve yolsuzluk dosyalarının sonrasına denk geldiğini not edelim.

John Holloway ile Söyleşi:*

“Devrim Başladı Bile”

Fırat Aydınkaya & Selçuk Oktay

“İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek” kitabınızın Türkçe basımı için özel olarak kaleme aldığınız önsözünde Porto Alegre’yi selamlıyordunuz. Kitabın yayınlanmasından bu yana, Arap Baharı ve Occupy hareketleri olmak üzere bölgesel ve ulusal düzeydeki isyanlara tanık olduk. Sizce devrimin ek-seni küresel düzeyden bölgesel/ulusal düzeye mi kayıyor? Bölgesel devrimle-rin etkinliğini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Sanırım devrim her yerde tekrar tekrar peyda oluyor. Sermaye denen saldırgan dinamiğe karşı insanlar her zaman başkaldırır. Bir sonraki kitabım *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*’ta, küçük ya da büyük çaplı, türlü türlü yolla sermaye mantığını daimi biçimde kesintiye uğratan ya da çatlatan unsurlar olduğunu ve devrim olarak anlayabildiğim tek yolun bu çatlakların tanınması, yaratımı, yayılması, çoğalması ve birleşmesi olduğunu iddia ediyorum. Anti-kapitalist öfkenin patlamaları giderek sıklaşıyor ve diğer yerlerde hissedilen öfke ile uyumlulaşarak yaygınlaşıyorlar. İstanbul, Ankara ve diğer kentlerdeki patlamalar tüm dünyada hissedildi. Bu patlamaları bölgesel ya da ulusal olarak tanımlayabilir misiniz? Belki belirli yerlerde gerçekleşmeleri anlamında, belki de öfkeyi ateşe veren belirli bir Gezi Parkı olması anlamında. Ancak dünyadaki her şehir kendi Gezi Parkı’na sahiptir; her şehir sermayenin hakimiyetine karşı yükselen bir öfke duygusu üzerine inşa edilmektedir.

(*) İngilizce’den çeviren Çiğdem Şimşek (Boğaziçi Üniversitesi)

Kitabınızda “Tehlike gün geçtikçe daha az insanın Kapital’i okuyacak ve Marx’ın eserinin donanımını gerektirecek tartışmaları kavrayamayacak olmasında” ifadesini kullanıyorsunuz. 2008’deki küresel finansal krizden sonra Marx’a bir geri dönüş yaşandı, Kapital çok satan kitapların arasına girdi. Kuramsal ve sosyolojik olarak bu geri dönüşün sağlam bir zemine oturduğunu ifade etmek mümkün mü? Marx’ı okumak bugün ezilenler için ne ifade ediyor?

Elbette hepimiz Marx okumalıyız. Neden mi? Çünkü Marx başka bir dünya umudumuza sağlam bir zemin sunmak için uğraştı. Tahakküme karşı mücadele tahakkümün kendisine içkindir, ancak bazen hiç umut yokmuş ve bu sonu gelmez bir mücadelemiş gibi görünür. Marx kazanabileceğimize dair bir umudun olduğunu, bu umudun sermayenin çekirdeğindeki yapısal çelişkiden doğacağını öne sürüyordu. Bu çelişki yalnızca egemenlerin yönetilenlere dayanması ile ilgili değildir (bu, tahakküm sistemlerinin herhangi biri için geçerlidir) ama sermayenin insan etkinliği üzerindeki tahakkümünün yetersizliği ile ilerlemesi ve bunun da onu yinelenen krizlere sürüklemesi ile ilgilidir. En azından onun değer ve kar oranının düşme eğilimi analizinden benim anladığım şey bu. Sermaye devasa gücü ve kibrine rağmen yeniden üretimini garantilemek için bize hükmetmeye yeterince ehil değil. Bu bizim umudumuzun somut temeli, ancak elbette tehlikeli bir zemin. Ve elbette Marx’ı tam da sermayenin krizlerinin teorisi yeni olduğu için okumalıyız.

Devleti ele geçirmeye çalışmanın uygun olmadığını ifade ediyorsunuz. Fakat devlet, her gün insanların emeklerini sömüren, özgürlükleri tırpanlayan, ağaçları, sürdürülebilir kaynakları kurutan düzenlemelere imza atıyor. Tüm bunlara dur demek için devleti ele geçirmek meşru değil midir? Devletin acilen durdurulması gereken tasarrufları için nasıl bir önlem alınmalıdır?

Devrim üzerine düşünmek için, bugün işe yanıtları, kapitalizmi nasıl alaşağı edeceğimizi ve insanlığa yakışan bir toplumu nasıl yaratacağımızı bilmediğimizi söyleyerek başlamalıyız. 20. yüzyılın devrimlerinin başarısızlığının gösterdiği şey, toplumun radikal dönüşümünün devletle başarılamayacağı idi. Devlet, gelenekleri nedeniyle ve kendi geliri için sermaye birikimine dayalı olduğundan sermayenin yeniden üretimine sıkı sıkıya bağlı bir örgütlenme biçimidir. Mücadelenin belli anlarında devleti kullanmak ya da devleti kullanmaya çalışan insanlarla işbirliği yapmak anlamlı olabilir, ancak genel olarak en etkili stratejiler kendi gü-

cümüze dayalı olanlardır ve bu devletten bağımsız ve devleti yeniden üretmeyen özgür biçimleri geliştirme anlamını taşır.

“Devrimin aciliyeti ile yüzleştiren (...) kişisel onur arayışıdır. Onur kişisel bir mesele değildir” ifadenizden hareketle devrim ve onur arayışı arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bu konudaki somut örnekler nelerdir? Bu bağlamda Türkiye’deki Gezi ayaklanması için kimileri ‘haysiyet ayaklanması’ dedi. Önceleri ekmek, özgürlük ve eşitlik için devrim akla gelirdi. Şimdilerde haysiyet, onur gibi kavramlar için devrim akla geliyor. Sizce değişen nedir?

Sanırım artık devrim, dünyaya karşı sorumluluğumuzu yüklenme meselesidir. Biliyoruz ki verili toplumsal örgütlenme sistemimizi ortadan kaldırmada başarılı olmazsak, insan yaşamının yıkıma uğraması epey muhtemel. Bu, bir başkasına havale edilemeyecek bir sorumluluk. Sorumluluğumuzu, dünyanın kontrolünü ele alarak yüklenmeye ihtiyacımız var. Bu, şu anlama geliyor: Sermayenin, paranın ve insanın özerkliği önündeki tüm diğer engellerin ortadan kaldırılması. Benim saygınlıktan, haysiyetten anladığım bu – bu gezegendeki hayatın yıkımını durdurma insani sorumluluğumuzun teslim edilmesi. Gezi hareketi de açıkça bunun bir parçası. Birlikte şunu söyleyebiliriz : “Sizler, sermaye ve köleleri, tam olarak yeryüzünü yıkıma uğratıyorsunuz. Yolumuzdan çekilin. Daha iyi bir hayat yaratmanın kolektif kapasitesine sahibiz biz.”

“Kolektif hareket deneyiminin ve kendi parçalanmasına karşı muhalefetin ortak bir biçimde biraraya getirilmesi”ni vurguluyorsunuz. Negri bu durum için “Çokluk” kavramına dikkatimizi çekmekte. Burada muhalefetin biraraya getirilmesinden kastınız nedir? Muhalefetin biraraya gelmesi, Foucault’da kuvvetler çeşitliliği olarak tarif edilen iktidar karşısındaki direnişi tek bir merkeze indirgeme, çeşitliliğini sınırlandırma riski taşıyor mu?

İnsan olmak anti-kapitalist olmaktır, olgusundan hareket ediyorum (sermayenin insanlığa karşı daimi bir saldırı olduğunu düşündüğümüzde, net olan bir şeydir bu). Bu açıdan paylaştığımız temel bir şey var. Sermayeyi reddedişimizi ifade etmenin ve yaratabileceğimiz toplumu tahayyül etmenin birçok farklı yolu vardır. Çoğunlukla (ama her zaman değil) bu reddedişler ya da hareketler ortak bir itkiye sahip olduklarını teslim eder: aralarında bir örtüşme vardır. Kanımca bu farkındalık süreçlerini ve örtüşmeyi güçlendirme yolunda gayret sarf etmeliyiz, ama bu, genellikle alakasız olan kurumsal bir birliği hedeflemek anlamına gelmez. Gezi hareketi ve yakınındaki aktif volkanın (Popocaetpetl) kenarında kurulacak

olan gaz, petrol boru hattına karşı Puebla'daki (Meksika) güçlü hareket arasında açık bir benzerlik var. Her iki durumda da "kâr mantığının dünyamızı yıkıma uğrattığını ve bunu artık kabul etmediğimizi" söylüyoruz.

Kitabınızın sonunda, "artık devrimin de ne demek olduğunu bilmiyoruz. (...) Bizler kesinliği bütünüyle kaybetmiş durumdayız, fakat belirsizliğin önü açıklığı devrimin merkezidir" ifadesini kullanıyorsunuz. Bu biraz post-modern bir yorum gibi duruyor. Biz hala devrimin ne demek olduğunu bilmiyor muyuz? Devrimin merkezi dediğiniz belirsizlik genişliyor mu, yoksa çerçevesi daralıyor mu? İktidar olmadan dünyayı değiştirme argümanınızı ileri sürdüğünüzden bu yana devrimin algılanışı ne düzeyde değişti?

Sanırım "devrim gerekli, ancak onu nasıl gerçekleştireceğimizi bilmiyoruz" sözünü daha da güvenle sarf edebilecek durumdayız. Bu bana çok önemli geliyor. Yalnızca doğru olduğundan değil, ayrıca Zapatistlerin "soruları yola koyulmuşken sormak" biçiminde ortaya koyduğu yeni bir devrimci politikaya alan açtığı için. Yanıtlara sahip değil ama sormalıyız. Eski sol monolog geleneğini kırıyoruz ve hepimizin değerine saygıya dayanan bir diyalog başlatıyoruz. Bu anlamda devrimci süreç şimdiden devrimcidir ve şimdiden kapitalist toplumsal ilişkileri bozuyoruz. Devrim başladı bile.

Sovyetlerin yıkılışıyla birlikte, "devlet-devrim" kavramları çok boyutlu tartışmalara, farklı arayışlar biçiminde gündemleşmelere yol açtı. Bu tartışmaları nasıl ele almak gerekiyor? Bu modeli sosyalizmde yeni bir arayış olarak mı, yoksa kapitalizmin restorasyonu olarak mı görmek gerekiyor?

Kanımca bu devrimci düşüncenin ve Marx'ın özgürleşmesidir. Yıllar geçtikçe bu daha açık hale geliyor.

Yukarıdaki soruyla bağlantılı olarak soracak olursak "iktidar olmadan dünyayı değiştirmek" fikri günümüz dünyasında nasıl karşılık bulacak, ya da insanlar hangi araçlarla bunu gerçekleştirmeye çalışacak? Klasik örgütlenme biçimleri iktidar eksensiz olduğu için eleştirisi yapılıyor. Dünyayı değiştirmek için bir güce ihtiyacımız olduğu açık değil mi?

Biz devrimci özneyiz. Kim miyiz? Biz bir soruyuz. Sermayenin karşısında ve ötesindeki milyonlarca itici gücün arasındaki uyumuz.

"Hiç değilse Sovyet geleneğinin temsil ettiği pozitivist Marksizm'den kurtulmuş olmamız ve Marksizmi muhalif düşünce olarak sivrilme şansımızın

bulunması sahip olduğumuz bir özgürlüktür” diyorsunuz. Marksizmi pozitivist kılan neydi?

Her şeyden önce anti-kapitalist hareketin gelişimiydi Marksizm. *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*'ta temel problemin, soyut emeğe karşı mücadele üzerine bir teori yerine, soyut emek temelinde bir hareket ve teori inşa edilmesi olduğunu öne sürüyorum. Başka bir deyişle ücretli emek hareketin temeli olarak anlaşıldı; bir başka türden etkinlik tipi için ücretli emeğe *karşı* mücadele olarak değil. Marx'ın *Kapital*'in başlangıcında emeğin ikili doğasının her şeyin anahtarı olduğunu söylerken yaptığı gibi, emek kategorisini açmazsak, diğer düşünce kategorilerini de açamayacağız ve fetişleşmiş, kapalı bir dünyada kapana sıkışmış olarak kalacağız.

“İktidar olmadan dünyayı değiştirmek” olgusundan yola çıkarak Rojava’da yaşayan Kürtlerin kurmuş olduğu kantonları iktidar olmadan devrim-demokrasi gelişiminin bir modeli olarak görmek mümkün mü?

Kürt hareketi konusunda yeterli bilgim yok, ancak duyduğum her şeyden yola çıkarak dünya üzerinde devrimci düşünce ve pratik açısından bana çok önemli görüldüğünü söyleyebilirim. Duyduklarım çok heyecan verici bir gelişme olduğunu gösteriyor.

Bilgi ve İktidar

Alev Erkilet

R.H. Tawney iktidarı “bireyin ya da bir grup bireyin diğer birey ya da grupların davranışlarını kendi istekleri doğrultusunda değiştirmesi ve kendi değiştirmedeği davranışlarının değiştirilmesini önlemesi”¹ diye tanımlar. Allison ise kavrama “insanlara ya da şeylere, aksi takdirde [iktidarın etkisi olmasa] yapmayacakları şeyleri yaptırma yetisi”² anlamını vermektedir. İster yukarıda zikredilen iktidar tanımlarını kabul edelim, istersek onu “tasarlanmış sonuçların üretimi”, kolektif olduğu iddia edilen hedefler uğruna “itaatin garanti altına alınması” ya da benzeri şekillerde tanımlayalım, iktidarın iki boyutu olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Bunlar Dockwood’un da belirttiği gibi, kişinin kendi hedeflerini yerine getirmeye muhalefeti önleme kapasitesidir.³ İktidarların, hedeflerini yerine getirmek üzere harekete geçirdikleri araçlar arasında “meşru şiddet” kadar bilgiyi ve bilginin güdümlenmesini de sayabiliriz. Batıda çatışma ve devrimlerin patlak vermesinin engellenmesi ya da özellikle siyasal ve ekonomik çıkarların realizasyonu bağlamında çaba harcama geleneği oldukça eskiye dayanmaktadır. Sosyal düşünce geleneğinin ve sosyal bilimlerin önemli bir damarını oluşturu-

-
- 1- akt. Piven, Francis Fox& Richard A. Cloward (2010) “Kural Koyma, Kurallara Karşı Gelme ve İktidar,” *Siyaset Sosyolojisi: Devletler, Sivil Toplumlar ve Küreselleşme* adlı kitabın içinde, der. T. Janoski, R. Allford, A. Hicks& M.A. Schwartz, bölümü çeviren Sibel Dinçel, Ankara: Phoenix Yayınları, s. 19-22-45.
 - 2- Allison, Lincoln (2003) “Power,” *Oxford Concise Dictionary of Politics*, ed. by Iain McLean&Alistair Mc-Millan, 2nd. Ed., New York: Oxford UniversityPress, p. 431-434.
 - 3- akt. Marshall, Gordon (1999) “İktidar Maddesi”, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü, Ankara. Bilim ve Sanat Yayınları, sf. 329-330.

ran ve düzen merkezli diye ifade edebileceğimiz bu düşünsel çabalar ve bilimsel müdahaleler üzerine düşünmek, bir sosyal bilimci olarak konumlanmamız bakımından oldukça ufuk açıcı olabilir.

Bilginin, özellikle de modern bilimlerin hakikat söyleminin parçası haline getirilerek bir iktidar aracına nasıl dönüştürüldüğü hususu Foucault'nun ciddi katkılarda bulunduğu alanlardandır. Cuff, Sharrock& Francis'in⁴ de belirttiği gibi o, "insanların toplumda nasıl ve hangi şekillerde marjinalleştirildiğiyle, otorite ilişkilerinin söylem biçimlerini nasıl şekillendirdiğiyle ve egemen ideolojilerdeki değişimlerle" yakından ilgilenmiş ve beşeri bilimlerin iktidarın birer hizmetkârı olarak nasıl geliştiklerine dikkat çekmeye çalışmıştır:

*"Foucault'nun vurguladığı iktidar/bilgi bağlantısı, bilimsel bilginin insanları yeni, rafine ve sofistike biçimlerde kontrol altında tutmak için idari organizasyonlarla (çoğu kez kendine özgü bir tarzda) nasıl bir araya getirildiğini ve işbirliği içinde olduklarını gösterir... Disipline edici güç toplum içinde dağılmış olmasına, devletin elinde toplanmamasına rağmen, yine de odak noktası devlettir"*⁵

Chomsky ile adalet üzerine gerçekleştirdikleri müzakerede Foucault, siyasi iktidarın devletin şiddet tekeli üzerinden dayatıldığı tezini sorgulayarak, siyasal iktidarla hiç alakası yokmuş gibi görünen aile, üniversite gibi kurumlar aracılığıyla uygulandığı düşüncesini temellendirmeye çalışır.⁶ Kendisi ağırlıklı olarak tıp, psikiyatri gibi alanların denetleyici etkisi üzerinde durmasına karşılık, konuyu diğer siyasal ve sosyal bilimlerden tartışmak da pekâlâ mümkündür.

19. yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında yaşamış olan Gustave Le Bon sosyoloji, antropoloji ve sosyal psikoloji alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Devrimlerden ve sosyalizan kitle hareketlerinden nefret eden Le Bon batılı sosyal bilimlerin karşı-devrimci girişimlerinin ilk örneklerinden birini *Kitleler Psikolojisi* kitabıyla ortaya koymuştur. *Kitleler Psikolojisinin* giriş bölümünde, yükselmekte olan kitle hareketlerini "yıkıcı kuvvete sahip", "iptidai komünizme doğru şimdiki cemiyeti sürüklemek ve yıkmak isteyen", "düşünmeye ve muhakeme etmeye pek az kabiliyetli", "zayıf düşmüş vücutların çürümesini hızlandıran mik-

4- Cuff, Sharrock& Francis 2013: 295

5- Cuff, Sharrock& Francis 2013: 299-300).

6- Foucault, Michel&Noam Chomsky (2005) *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet* Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor 1971, Çev. Tuncay Birkân, İstanbul: bgst Yayınları. s. 44

roplar” gibi olumsuz nitelemelerle betimledikten sonra, bir bilim olarak kitleler psikolojisinin devlet adamlarına kitleler tarafından yönetilmekten kurtulma konusunda yardımcı olacağını söyler:

*“Talleyrand Napolyon’a yazdığı mektupta kendisini İspanyolların bir kurtarıcı diye kabul edeceklerini söylüyordu. Hâlbuki İspanya onları vahşi hayvanlar gibi karşıladı. Bir ırkın irsi insiyaklarını bilen bir psikolog bu halin böyle olacağını önceden kestirebilirdi”*⁷

LeBon bir diğer eseri olan *Devrimin Psikolojisi*’nde de genel olarak devrimci hareketlerdeki psikolojik öğeleri, husus ende Fransız Devrimini incelemiştir. Ona göre,

*“kör kalabalıkların seçilmişlere karşı mücadelesi tarihin değişmeyen olgularından biridir; dengeleyici unsurlardan yoksun halk egemenliğinin zaferi birden fazla uygarlığın sonunu getirmiştir. Seçilmişler yaratır, avam tabakası yıkar... Büyük uygarlıklar ancak içlerindeki bayağı öğelere hükmederek gelişmişlerdir”*⁸

Gustave le Bon gibi, kolektif davranışları psikolojik temelli olarak açıklamaya çalışan ve kolektif hareketlere katılanların topluma tam manasıyla uyum sağlamamış kişiler olduğu savına yaslanan pek çok kuramcıda söz edebiliriz. Örneğin, Kornhauser *The Politics of Mass Society* adlı kitabında, kitlesel hareketlerin çekiciliğine kimlerin, kimlere nazaran daha fazla kapıldığını analiz etmeye çalışmıştır. Ona göre, alt katmanlar üst katmanlara göre, tüm katmanlar içinde de toplumsal bağları en zayıf olanlar kitlesel hareketlerin çekiciliğine en fazla kapılırlar. Bunun gibi, serbest çalışan aydınlar, kurumlara bağlı aydınlara göre; yeni iş adamları eski iş adamlarına göre; küçük işletme sahipleri büyük işletme sahiplerine göre; vasıfsız işçiler vasıflı işçilere göre; maden ve deniz işçileri diğer endüstri sektörlerindeki işçilere göre; yoksul çiftçiler ve tarım işçileri zengin çiftçilere göre; gençler yetişkinlere göre; siyasal duyumsamazlar siyasete katılanlara göre; işsizler de işçilere göre kitlesel hareketlerin çekiciliğine daha fazla kapılma eğilimindedirler.⁹ Durkheim’ın intihar eğiliminin en fazla hangi toplumsal ke-

7- Le Bon, Gustave (2014) *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Hasan Can. Ankara: Tutku Yayınevi. s.17

8- Le Bon, Gustave (2011) *Devrimin Psikolojisi: Kitle Zihni Üzerine Tarihin Gözden Geçirilmesi*. Çev. Ayten Gündoğdu. İstanbul: Scala Yayıncılık. S. 323-324).

9- akt. Runciman, W.G. (1986) *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*. Çev. Erol Mutlu. Ankara: Teori Yayınları. s.76

simlerde ve neden görüldüğünü açıklamayı hedefleyen çalışmasındaki bulguları hatırlatan bu genellemeler, tersinden okunduğunda, toplumsal hareketlere katılımın nasıl engellenebileceğine dair ipuçlarını da içinde barındırmaktadır.

Batıda konu ile ilgili çalışmalar sadece yukarıda sayılanlarla ya da birkaç alana sınırlı değil şüphesiz. Sosyal psikoloji, iletişim bilimleri, siyaset sosyolojisi ve psikolojisi gibi alanlarda yapılan çalışmaların, ağırlıklı olarak siyasetin ve sermayenin dönemsel ihtiyaçlarını karşılamak üzere yapılandırıldığı, dönemsel koşulların değişmesine paralel olarak konu ve uygulama alanı değiştirdiği ama özsel niteliğinden yani araçsallığından bir şey kaybetmediği söylenebilir. Örneğin, sosyal psikoloji alanında faaliyet gösteren bilim adamlarının hemen tamamının II. Dünya Savaşı öncesinde, sırasında ve sonrasında Amerikan devletinin çeşitli organlarına, istihbarat teşkilatlarına ve sermayeye çalıştıklarına dair değerlendirmeler mevcuttur. Bunun en tipik ve ilginç örneklerinden biri de Hadley Cantril'in çalışmalarıdır. Cantril, Marslıların dünyayı işgal etmesi hikâyesine dayanan ve sinema diline de aktarılmış bulunan H. G. Wells'in *Dünyalar Savaşı*¹⁰ kitabının bir uyarlamasını,³⁰ Ekim 1938'de ünlü sinemacı Orson Welles'in radyo tiyatrosu olarak duygulu ve vurgulu biçimde sunması üzerine Amerikan kentlerinde yaşanan paniği inceleyen bir çalışma yapmıştır. Marslıların New Jersey'in merkezine indiklerinin anons edilmesi üzerine en az bir milyon kişi korkuya kapılmış, binlercesi arabalarına binerek kaçmaya ya da nasıl kurtulabilecekleri sorusuyla emniyet güçlerine başvurmaya çalışmışlardır.¹¹

Cantril, radyonun yaratabileceği etkilere dair en uç örneklerden biri olan Welles örnek olayından hareketle, aralarında mülakatların da bulunduğu çeşitli teknikler kullanarak, kitle iletişiminde insanları bu denli etkileyen şeyin ne olduğunu ve etkilenmeyenlerin de hangi özellikleri (yargılama kapasitesi, eğitim düzeyi, psikolojik kişisel özellikler, inançlar vs. gibi) nedeniyle yayından aynı oranda etkilenmediklerini tespit etmişti. 1940'da yayınlanmasından bu yana bir klasik haline gelen çalışmanın bir özelliği de, yapay bir şekilde yaratılmış olan deney koşullarının dışında -gerçek bir,¹² deneyim üzerinden- kitle iletişiminin etkilerini incelemiş olmasıydı. *Radyonun Psikolojisi Toplumsal Hareketlerin Psiko-*

10- Wells, H. G. (2001) *Dünyalar Savaşı*. Çev. İclal Başkan Erturan. İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

11- Cantril, Hadley & Albert H. Cantril (2005) *The Invasion from Mars: A Study in the Psychology of Panic*. New Jersey: Transaction Publishers.

12- Cantril, Hadley & Gordon Allport (1935) *The Psychology of Radio*. Manhattan: Harper and Brothers (orijinal birinci baskının sesli okumayı da içeren dijital versiyonu için bkz. <https://archive.org/details/psychologyofradio00hadl>).

lojisi (1963)¹³, *İnsan Doğası ve Siyasal Sistemler* (1961) gibi kitapların da yazarı olan Cantril ve diğer pek çok akademisyen çalışmalarını, donanma, CIA gibi devlet kuruluşlarının ya da Ford Vakfı, Rockefeller Vakfı gibi sermaye kuruluşlarının desteğiyle sürdürüyordu...¹⁴

Bu bağlamda zikredilebilecek diğer bir örnek de, bugün iletişim, sosyoloji ve siyaset bilim alanlarında sıkça kullanılmakta olan içerik çözümlemesi yönteminin, savaş döneminde gazete, dergi, radyo içeriklerinin ve kişisel mektupların istihbarat toplama amacıyla incelenmesiyle başlamış olduğu yönündeki değerlendirmelerdir.¹⁵

Bu yöntemi ilk uygulayan kişinin *Sosyal ve Kültürel Dinamikler* adlı kitabında yaptığı kültürel ürünlere dair çözümlemelerle P.A. Sorokin olduğu yönündeki değerlendirmelere daha çok katılmakla beraber, yöntemi siyaset sosyolojisine ve istihbarat faaliyetlerine uygulayan ismin Harold Lasswell olduğunu söyleyebiliriz.

Dönemin önemli bir diğer faaliyet alanı, yukarıda da belirtildiği üzere “etkileyici iletişimin” ilkelerini bulmaktır:

“Yani bir kaynaktan, bir hedefe yöneltilen ve tutum ve davranışı değiştirme amacını taşıyan tek yönlü haberleşme. Etkileyici iletişim propagandadan daha geniş bir kavramdır ve her türlü etki amacını içerir... Propagandayı kişi ya da grupların fikir, tutum ya da davranışlarını etkileme amacına yönelik iletişim, yani tek yönlü haberleşme olarak tanımlayabiliriz”¹⁶

Bu dönemde yapılan çalışmalar Kağıtçıbaşı'nın¹⁷ deyişiyle üç hedefi gözetiyordu; muhatabında yeni bir tutum geliştirmek, var olan tutumun şiddetini artırmak ya da var olan tutumunu değiştirmek. Etkili iletişim ister ticari, ister siyasi amaçlara hizmet etsin temelde aynı ilkelere dayanıyor, Amerikan sosyal bilimcileri bu il-

-
- 13- Cantril, Hadley & Albert H. Cantril (2002) *The Psychology of Social Movements*. New Jersey: Transaction Publishers.
- 14- Cantril, Hadley (1961) *Human Nature and Political Systems*. New Jersey: Rutgers University Press. Gendzier, Boas ve diğerleri 2000; *Üniversiteler ve Amerikan İmparatorluğu*. Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Kızılirma Yayınları. Erdoğan <http://www.irfanerdogan.com/makaleler4/ciavekontrol.pdf>.
- 15- (Erdoğan <http://www.irfanerdogan.com/makaleler4/ciavekontrol.pdf>).
- 16- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (2012) *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. Ayşe Üskül'ün katkılarıyla 13.b.. İstanbul: Evrim Yayınevi. S.191-192
- 17- Kağıtçıbaşı "Günümüzde İnsan...", s.197

keleri Nazilere, Japonlara, Vietnamlılara, Korelilere ve elbette, ikna edilmesi gereken kendi kamuoylarına yönelik olarak sistematik biçimde kullanıyordu. CIA 1964'te Şili'de seçimle işbaşına gelmiş sosyalist lider Salvador Allende'yi devirmek için altı milyon dolara yakın para harcamış; bilim adamlarından ve medya mensuplarından yararlanarak temalar üretmiş ve bu temaların özellikle medyada sistematik olarak işlenmesini sağlamıştır.¹⁸

1971'de Philip Zimbardo'nun Stanford Üniversitesinde gerçekleştirdiği ve Amerikan Deniz Kuvvetleri tarafından finanse edilen hapishane deneyi ile 1974'te Milgram'ın Yale Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği elektrik deneyleri de "otorite baskısının gücünü" ya da kısaca "üniforma etkisini"¹⁹ ölçmek üzere yapılmış çalışmalar ve itaat sorunsalı üzerine bugüne kadar yapılan pek çok kurumsal ve eleştirel tartışmaya ilham kaynağı oldular. Bilginin güdümleyici gücüne ve devletler ya da sermaye tarafından bu amaçla kullanılmasına dair tartışmalar, algı yönetimi, toplum mühendisliği, siyaset mühendisliği, zihin kontrolü, propaganda, ikna, imaj yönetimi hatta kamu diplomasisi bağlamlarında devam etmekte ve denetim ve yönlendirme aracı olarak bilginin güdümlenmesi post-modern denilen toplumun da en az modern toplum kadar temel sorunsallarından biri olmaya devam etmektedir. Berktaş, Arendt'in *The Human Condition* metninden yaptığı bir alıntıda yakın dönem politika teorisinin "insan malzemesi" metaforunun zararsız olduğunu gösteren örneklerle dolu olduğunu ve aynı şeyin "insanı herhangi bir malzemeymişçesine ele alan ve değiştirmeye çalışan sosyal mühendislik, biyo-kimya, beyin cerrahisi vb. alanlardaki bir dizi bilimsel deney için de geçerli olduğunu"²⁰ vurgular.

Ancak bütün bu değerlendirmelerin bizi götürdüğü yer, bilginin güdümlenmesinin bir kader olduğu değil elbette. Çünkü "bilgi", sorgulanabilir, eleştirilebilir, sökülebilir ve baştan dokunabilir, yeniden ve yeniden inşa edilebilirse; iktidarın ya da sermayenin değil onlar karşısında giderek edilgenleşen bireyin ve toplumun tarafında konumlanabilirse özgürleşmenin araçlarından biri de olabilir. Kitle toplumunun ve kitle medyasının temel özelliklerinden biri olan tek kaynaktan(vericiden) alıcıya doğru yöneltilen, "uzmanlar" tarafından üretilmiş

18- Yılmaz, Sait (2014) "Psikolojik Savaş Anlayışı ve İstihbarat Savaşları," *Algı Yönetimi* adlı kitabın içinde, der. Bilal Karabulut, İstanbul: Alfa Yayıncılık, sf. 65-95).

19- Cialdini, Robert B. (2011) *İknanın Psikolojisi*, Çev. Yasemin Fletcher, İstanbul: MediaCat Yayınları.s.262, 279-281

20- Berktaş, Fatmagül (2012) *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul: Metis Yayıncılık. S.167

bir hakikat söylemini aktarma işlevi gören manipülatif iletişimin sorgulanması da bu sürecin bir parçası olmak durumundadır. Burada söz konusu edilen, dikey değil yatay ekseninde gelişen, itaat üreten değil özgürleştiren kolektif bir bilgi üretme ve paylaşma pratiğidir. Bu pratik, “sosyal ve siyasal bilimler alanında ...alışageldiğimiz “münazara” yani bilgiççe tartışma ve “hasmı” mat etme usulüne karşı neyi, niçin savunduğumuzun önemli olduğu, birbirimizi dinlediğimiz, ikna etmek kadar ikna olmaya açık olduğumuz” ve dinlerken iki tarafın da süreç içinde değiştiği diyalogun ve “birlikte düşünmenin”²¹ önemine gönderme yapar. Bilgi-iktidar ilişkilerini tersyüz etme imkânlarını içinde barındırır. Bu açıdan da değiştirici ve dönüştürücüdür.

21- Berktaş, "Dünyayı Bugünde...", s.187

İktidar kavramı üzerine¹

Nicos Poulantzas

I. Sorun

İktidar sorunu öylesine önemli ki, Marx, Engels, Lenin ve Gramsci kuramsal olarak bir iktidar kavramı üretmediler. Öte yandan bu iktidar kavramı politika kuramında bugün için en çok tartışılan kavramlardan biri.

İşe bu kavramın sınırlarını belirleyerek başlayabiliriz. Bunun için toplumsal bir formasyonun yapısal düzeyiyle sınıf mücadelesi -pratiğinin- düzeyinin ayrışmasına kısacası yapılarla toplumsal ilişkiler arasındaki ayrıma ilişkin önceden yapılan analizlere başvurmak gerekecek. İktidar kavramı *sınıf pratiği alanında oluşan* bir kavramdır. Zaten Marx ya da Engels de, hem iktidar ya da otorite, hem de egemenlik, vb. gibi birbirine yakın kavramları her kullanışlarında bunları sınıf ilişkileri alanına yerleştirmişlerdir. Bu durum “toplumsal güçlerin eylem” alanını “güç ilişkileri” ile ya da *iktidar ilişkileri* alanını sınıf mücadelesi alanıyla sınırlandıran Lenin’de daha net görülür.

Böylece iktidarla toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler sorununa yönelik şimdiden bazı sonuçlar çıkarabiliriz. *Sınıf ilişkileri, iktidar ilişkileridir*. Sınıf ve iktidar kavramları da toplumsal ilişkilerle sınırlı alanda oluşması ölçüsünde birbirine yakın kavramlardır. Ancak bu iki kavramın yakınlığı, bir kavramın diğerinin temeli olması gibi bir ilişkiden değil, alanın homojenliğinden kaynaklanır: İktidar ilişkileri sınıf ilişkilerinin temeli olmadığı gibi, sınıf ilişkileri de iktidar iliş-

1- Nicos Poulantzas, Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, Çev: Şule Ünsaldı, İstanbul: Epos Yayınları, 2014, s. 110-135

kilerinin temeli değildir. Sınıf kavramı, yapının tüm düzeylerinin destekler üzerindeki etkilerini gösterir; iktidar kavramı, tüm bu düzeylerin mücadele halindeki toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler üzerinde yarattığı etkileri özgülleştirir. *Yapının, “mücadele halindeki” çeşitli sınıfların pratikleri arasındaki çatışmalı ilişkiler üzerinde yarattığı etkilere işaret eder.* Bir başka deyişle iktidar yapının düzeylerinde yer almamıştır, bu düzeylerin tümünün sonucudur ve sınıf mücadelesinin düzeylerinin her birini niteler. O halde iktidar kavramı, yapının bir düzeyine uygulanamaz. Örneğin *devlet iktidarından* söz edildiği zaman bu, devletin, yapının diğer düzeylerine eklenme ve müdahale tarzını değil, çıkarları devletin çıkarlarına denk düşen belirli bir sınıfın diğer toplumsal sınıflar üzerindeki *iktidarını* gösterir.

Başlangıç niteliğindeki bu değerlendirmeler önemlidir. Aslında yapıların, sınıf pratiği -mücadelesi- ilişkilerinin ve iktidar ilişkilerinin birbirine karıştırılması, Marksizmin birçok yanlış yorumuna yol açabilmektedir. Burada, bunların bugün için en önemli olanlarından birini ele alalım: Bu yanlış yorum, hem örneğin K. Renner², J. Schumpeter,³ R. Dahrendorf⁴, dahası Burnham, M. Djilas, vb. gibi Marksizmden geniş ölçüde etkilenmiş olan düşünürler tarafından, hem de *egemen sınıfın*, daha sonra inceleyeceğimiz çok sayıda kuramcısı tarafından temsil edilmiştir. Bu kuramların temel amacı, toplumsal sınıfların yalnızca üretim ilişkilerinin ekonomik düzeyinde ve özellikle de üretim araçları mülkiyetiyle ilişkileri bakımından tanımlanacağını savunan “ekonomist” bir toplumsal sınıflar anlayışını geliştirmeye çalışmaktır. Bu kuramlar üretim araçlarının formel mülkiyetinde, yalnızca ekonomîğin ifadesini bulur. Sözünü ettiğim yazarlara göre sınıfları ve sınıf çatışmasını oluşturan şey üretim araçları değil, iktidarın, “otoriter” toplumlarda, yani bu iktidarın her düzeydeki “eşitsiz” dağılımına dayanan global bir egemenlik-boyun eğme düzenlemesinin karakterize ettiği toplumlar da, her düzeydeki global dağılımıdır.

Bu ideolojik eğilim, üretim ilişkileriyle -burada üretim araçlarının formel mülkiyetine indirgenmiş olarak- iktidar ilişkileri ve sınıf mücadelesi arasındaki ilişki sorununu da şöyle formülleştirir. Üretim ilişkileri mi (yani buna göre üretim araçlarının mülkiyeti) iktidarın *özü* bir durumudur, yoksa iktidar mı üre-

2- Mensch und Gesellschaft, Viyana, 1952; Wandlungen der modernen Gesellschaft, Viyana, 1953.

3- Capitalisme, socialisme et democratie.

4- Age

tim ilişkilerinin *özüml* bir durumudur.⁵ Yapılarla sınıf pratiğı arasında bir çatışma içermesi bakımından kötü ortaya konmuş olan ve böylece Marksist bilimin yanıtını ideolojik bir ikileme mahkûm eden bir sorudur bu. Gerçekten de soru, iktidar ilişkilerinin, yani sınıf ilişkilerinin, üretim ilişkilerine ait *özüml* bir durum olduğunu söyleyerek yanıtlamaya kalkışıldığında, ne demek istenecektir? Bundan anlaşılan şey, toplumsal sınıfların tek temelinin üretim ilişkileri olmasıdır; çünkü sınıf mücadelesinin diğer düzeyleri örneğın politik iktidar ya da ideolojik iktidar yalnızca ekonomığın basit fenomenidir. Ayrıca iktidar ilişkileri, *doğrudan* iktidar ilişkileri olarak *değerlendirilen* üretim ilişkileri üzerinde kurulmuş gibi görünecektir. Tersine, hem üretim ilişkilerinin, hem de üretim araçlarının formel mülkiyetinin, iktidar ilişkilerinin *özüml* bir durumu olduğu söylenildiğinde ortaya çıkan sonuçlar ne olacaktır? Burada da üretim ilişkilerinin ve hukuk sisteminin iktidar ilişkilerine indirgenmesi söz konusudur. Üretim ilişkileri ve üretim araçlarının formel mülkiyet ilişkileri, yapılar olarak, üretim failleriyle üretim araçları arasındaki kombinasyon biçimleri olarak değil, her üretim biriminde olduğu gibi toplumsal ölçekte de kararlarını başından beri bu araçların denetimi yoluyla işçilere dayatan kapitalistlerin kendi arasındaki iktidar ilişkileri olarak anlaşılabacaktır.

* * *

Burada vurgulanması gereken, sorulan sorunun yöntem açısından yapıları ve sınıf mücadelesinin düzeylerini birbirine karıştıracak bir içeriğe sahip olmasıdır. Aslında sınıf ilişkileri *her düzeyde iktidar ilişkileridir*; çünkü iktidar yalnızca, yapıların tümünün *mücadele halindeki çeşitli sınıfların pratiklerinin ilişkileri* üzerindeki etkisine işaret eden bir kavramdır. Bu anlamda yukarıda sözü edilen ideolojik ikilemden çıkmak için, aynı karmaşayı içerecek olması nedeniyle bir yanıt bulmaktan vazgeçilebilir. Çünkü bu yanıt, iktidar ilişkilerini yapının diğer düzeylerinde de (örneğin politik düzeyde) göstermek pahasına, üretim ilişkileri düzeyinde reddetmeye dayanacaktır. Böylece, ekonomik düzey -ekonomik yasaların nesnesi iktidar ilişkilerine dayanmadığı ölçüde, üretim ilişkilerinin de iktidar ilişkilerinin *özüml* bir durumunu oluşturamadığı söylenecektir. Ekonomik düzeyde “kendinde” olarak tanımlanan sınıflar, bu düzeyde iktidar ilişkilerinden bağımsız olacaktır. İktidar ilişkileri yalnızca politığın ya da ideolojinin düzeyinde, yani en sonunda sınıf mücadelesinin, kendi için sınıfların yer alacağı düzeylerde var olacaktır. Ayrıca bu yanıt açıkça, “*sınıf durumu*”nu ekonomik yapılar

5- Bu konuda bkz., Dahrendorf’da sorunun sentetik incelemesi, age, s. 21

üretim ilişkileri- düzeyinde ve sınıf mücadelesini ve iktidar ilişkilerini de politik yapılar düzeyinde tanımlayacak olan yanlış bir perspektiften yola çıkar. Ekonomik böylece, içerisinde politığın, sınıf mücadelesinin hareket ettiği alan olur. Buna paralel olarak, ekonomik olmayan diğer düzeyler de (örneğin devlet yapıları) iktidar ilişkilerine, ya da yalnızca *devlet iktidarına* indirgenir.

Burada kesin olan, doğrudan sınıf ilişkileri ya da iktidar ilişkileri olarak ele alınmaması gereken yapının, politığe ya da ideolojiğe değil, üretim ilişkilerine ait olmasıdır. Öte yandan sınıf ilişkilerinin, pratiklerin her düzeyinde iktidar ilişkilerini oluşturduğu da kesindir. Üretim ilişkilerinin, iktidar ilişkilerinin özgül bir durumu olmaması, ekonomiğin, politığın tersine iktidar ilişkilerine dayanmayacağı anlamına gelmez. Bu, hiçbir yapısal düzeyin kuramsal olarak iktidar ilişkileri gibi anlaşılmaması demektir. Buna karşılık ekonomik, bir sınıfın örgütlenme düzeyi olarak ya da bir sınıfın ekonomik pratiğinin diğer sınıflara göre özgül düzeyi olarak yukarıda tanımlanan alana, yani sınıfların mücadele -pratiğın ilişkileri- alanına yerleşmiştir ve kesinlikle iktidar ilişkilerine dayanmaktadır.

Burada, ekonomik iktidar ve onun ekonomik yasalarla olan ilişkileri sorunu söz konusudur. Sorun defalarca incelenmiş, ancak önerilen çözümlerin işaret edilen iki alanı özdeşleştirmesi nedeniyle, ortaya çözülmez çelişkiler çıkmıştır.⁶ Ekonomik yasaların bilimsel perspektifini ekonomik bir iktidarın perspektifiyle bağdaştırmak mümkün müdür? Tartışmaya girmeye hiç gerek yok; yapılar-toplumsal ilişkiler ilişkisinde şu açıkça görülür: *ekonomik-yapının* ekonomik yasaları, iktidar ilişkilerini sınıfların *ekonomik mücadele* (bu mücadele, bu düzeyin yapısının destekler üzerindeki etkilerini gösterir) düzeyinde hiçbir biçimde engellemez. Ekonomik sınıf mücadelesi düzeyinde yer alan *ekonomik iktidar*, bu anlamda Marx'ın sıkça kullandığı bir kavram olmuştur. Marx bize sık sık kapitalist sınıfın ekonomik iktidarından söz eder, öte yandan, yine oldukça sık kullandığı ve politik egemenlikle ideolojik egemenlikten ayrı olan- *ekonomik egemenlik* terimini de bu bağlamda ele alır. Üretim ilişkilerinin üst-belirlenmiş bir sonucu olan ekonomik iktidar pek çok yerde, örneğin üretim sürecinde -hem teknik hem toplumsal işbölümü- iş sözleşmesi ön pazarlığında, vb. kendini kapitalistin otoritesi olarak gösterir. Öte yandan politik iktidar ve politik egemenlik ilişkile-

6- Sorunla ilgili eserler arasından bkz, J. Lhomme, Pouvoir et Société économique, Paris, 1965, s. 70 ve devamı; F. Perroux, Esquisse d'une théorie de l'économie dominante, E. A.'nın içinde, 1948, s. 243 ve devamı; Morgenster, The limits of Economics, 1947, s. 67 ve devamı; Boehm-Bawerk, Gesammelte Schriften'in içinde, 1924, s. 100 ve devamı, vb.

ri, politik sınıf pratikleri ilişkilerinde yanı politik sınıf *mücadelesinde*, politığın bölgesel yapısının politik sınıf pratiği üzerindeki etkileri olarak değerlendirilebilir; ideolojik için de aynı şey geçerlidir.

Böylece sınıf ilişkilerinin tüm düzeylerde iktidar ilişkileri olduğunu söylemek, *hiçbir biçimde toplumsal sınıfların iktidar ilişkilerinin üzerinde kurulduğunu ya da bu ilişkilerden türemiş olduğunu kabul etmek değildir*. İktidar ilişkileri, toplumsal ilişkiler alanına sahip olduğu için sınıf ilişkileridir. Ve sınıf ilişkileri de, toplumsal sınıf kavramı yapının pratik üzerindeki etkilerini gösterdiği ölçüde ve iktidar kavramı da yapının “*mücadele eden*” sınıfların pratik ilişkileri üzerindeki etkilerini gösterdiği ölçüde, iktidar ilişkileridir.

* * *

Bu gözlemlerin önemi görmezden gelinemez. Aslında⁷ politik elitler ve politik sınıf kuramlarına ilişkin olan Marksçı akım, ekonomiğin iktidar ilişkilerine dayandırılmayacağını öngören sözde bir Marksist anlayışın kabulüne dayanmaktadır. Ekonomist bir toplumsal sınıf anlayışının uzantısından ibaret olan bir anlayıştır bu. Böylece, hem sınıfın yalnızca ekonomik açıdan tanımlanması, hem de politik ilişkilerin iktidar ilişkilerine dayandırılması nedeniyle, elitlerin ve politik sınıfın bu akımı doğal bir sonuca varır: Politik ilişkilere -iktidar ilişkilerine- katılan gruplar *kendi kuramsal statülerinde* ekonomik toplumsal sınıflardan -var oldukları kabul edilen- *farklıdır*. Farklılık, bu grupların kendilerini iktidar ilişkileriyle -politik ilişkilerle- sınırlamalarından ve her yazarın bu terime verdiği, ama ekonomikle olan ilişkisi bilimsel bir statü kazanmayan -ve kazanamayacak olan-tanımdan kaynaklanmaktadır. Burada tam olarak Weber’in *statüsel grupları*, R. Michels’in *politik sınıfı*, Wright Mills’in *iktidar eliti*, vb. sorunsalının çekirdeği söz konusudur. Yozlaştırılmış bir Marksist anlayışla- çünkü ekonomik sınıf durumu iktidar ilişkilerini çağırıştırır - ekonomik toplumsal sınıfların birbirine *paralel* olduğunu kabul eden kuramcılardır bunlar.⁸ Ama sözünü ettiğimiz ve her düzeyde iktidar ilişkileri üzerine kurulu bir sınıf kavramı keşfederek toplum-

7- Bkz. Nicos Poulantzas, Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, Çev: Şule Ünsaldı, İstanbul: Epos Yayınları, 2014, s. 383.

8- Sorun Wright Mills tarafından, Marksist egemen sınıf kavramına yönelik eleştirisinde açık bir biçimde ortaya kondu. Mills bu eleştirisinde neden bunun yerine “iktidardaki elitler” kavramını kullandığını açıklıyor: “Egemen sınıf son derece ağır bir terimdir. Sınıf ekonomik bir terimdir; “egemenlik” politik bir terimdir. Bu nedenle egemen sınıf terimi, ekonomik bir sınıfın politik olarak egemen olması anlayışını içerir...”

sal sınıfların ekonomist tanımını aşmaya çalışan ve en sonunda yapılarla pratikler (iktidar) alanını birbirine karıştıran ideolojik girişim daha farklıdır. Bu son durumda daha açık bir biçimde ekonomik “gruplar” –sınıflar- ve politik “gruplar” içerisinde statüsel bir kopuş söz konusu olacaktır ve bu da zaten, “kendinde sınıf” ve “kendi için sınıf” perspektifinin vardığı sonuçtur. Bu akımın uğradığı düş kırıklığı, bu “ekonomik sınıflar”la “politik gruplar” arasında ilişki kurmaya kalkıştığı zaman ortaya çıkan karmaşalarda açıkça görülür.

II. İktidar, Sınıflar ve Sınıf Çıkarları

Bu gözlemlerden yola çıkarak bir iktidar kavramı önermeyi deneyebiliriz: İktidar, *toplumsal bir sınıfın kendi özgül nesnel çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesini* belirtir. Ve bu kavram, özellikle “çıkarcı” kavramının da eklenmesi ölçüsünde güçlüklerle karşılaşır. Marksist iktidar ve sınıflar anlayışı “sınıf çıkarları” anlayışına bağılı olduğu için, bu kavramın Marx ve Lenin’deki önemini biliyoruz. Yine de bu iktidar tanımını, politik kuramda önemli yankıları olan diğerc birkaç tanıma göre kısaca yerli yerine oturtmak önem taşıyor:

1) Bu tanım, iktidarın “karar alma sürecine katılma olgusu” olduğunu öne süren Lasswell’in⁹ tanımından farklıdır. Lasswell’de karar alma süreçleri kuramlar dizisinin alışılmış tanımını biliyoruz. Bu anlayışın temel yanıış, en azından sınıf çatışmasının karakterize ettiği bir toplumda, bir yandan ortaya kararlar sürecinin, yapıların etkisini görmezden gelen voluntarist bir kavramını çıkarmak ve iktidar dağılımının söz konusu olduğu fiili karar merkezlerini tam olarak yerine oturtmamak, öte yandan kararlara katılma kavramından türeyen “bütünleştirici” toplum anlayışını ilke edinmektir.

2) Öne sürdüğüm iktidar tanımı, iktidarın özgül içeriği olan belli bir kumandanın belirli bir gruba boyun eğdirme olasılığı olduğunu öne süren M. Weber’in¹⁰ tanımından farklıdır. Ve bu farklılık, bu tanımın tarihselci bir özne toplum perspektifine (Weberci olasılık ve “özgül kumanda” kavramlarının temelini oluşturan perspektif) oturtulması ölçüsünde, özne-faillerin normatif davranışlarını üretir. Bu kumanda “otoriter bir topluluğun” içerisine uygulandığı için, bu fail-

9- Lasswell ve Kaplan, *Power and Society, a Framework for Social Enquiry*, 1950, s. 70 ve devamı; Lasswell, *Politics: Who gets what, when, now*, 1936, s. 40 ve devamı.

10- *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1947, s. 28 ve devamı

lerin çıkarlarının-değerlerinin kristalleşmesi olarak düşünülmüş, iktidar kavramı da böylece Weberci meşruluk sorunsalına indirgenmiştir.

3) Önerdiğim tanım, iktidarın “kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilen toplumsal sistemin lehine bazı fonksiyonlar yerine getirme kapasitesi” olduğunu öne süren T. Parsons’un¹¹ tanımından da farklıdır. Böyle bir tanım aslında fonksiyonalist-bütünleştirici toplumsal sistem anlayışıyla kesin bir dayanışma içindedir.

Kuşkusuz burada politik bilimdeki çok sayıda iktidar kavramının ayrıntılı eleştirisine girişemeyiz. Bu birkaç örnek yalnızca sorunun karmaşıklığına işaret ediyor. Önerdiğim iktidar kavramı benimsenirse, bu kavramın bu soruna ilişkin Marksist analizlerin bütününe dikkate aldığı görülecektir.

* * *

A- Bu kavram açıkça “sınıf” pratikleri ve sınıf pratiklerinin ilişki alanıyla, yani sınıf mücadelesi alanıyla ilgilidir. Referans olarak sınıflara bölünmüş bir toplumdaki sınıf mücadelesi alınmıştır. Bu da, bu toplumlarda yapının etkilerinin toplumsal sınıflar dediğimiz bu özel bütünlüklerin pratiklerinde yoğunlaştığını gösterir. Burada ilk vurgulamayı yapmak gerekiyor: İktidar kavramı, sınıf çatışmasıyla, sınıf mücadelesiyle nitelenen bir toplumsal ilişki tipine, yani kesin bir sınıflaşma nedeniyle, sınıflardan birinin kendi pratiğiyle kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye kapasitesinin diğer sınıfların kapasitesiyle (ve çıkarlarıyla) karşıt olduğu bir alana aittir. Bu olgu sınıf pratiklerinin, açıkça iktidar ilişkisi olarak karakterize edilen *özellik bir egemenlik* ve *boyun eğme* ilişkisini belirler. O halde iktidar ilişkisi, bu antagonizmden hareketle egemenlik ve boyun eğme yerleri arasında net bir sınır çizme olasılığını içermektedir. Sınıflara bölünmenin olmadığı bunun, sosyalizmden komünizme geçişte uzlaşmaz olmayan sınıf ilişkileri için de hangi ölçüde uygulanabilir olduğunu incelemek ilginç olurdu- ve böylece bu ilişkilerin, sınıf egemenliği ve boyun eğme ilişkileri anlamındaki bu mücadeleyle özgülleşmediği toplumlarda, farklı bir kavramın, büyük olasılıkla *otorite* kavramının kullanımı söz konusu olacaktır.”¹²

11- Structure and Process in Modern Societies, Glencoe 1960, s.199 ve devamı; On the concept of Power, Proceedings of the American sociological Society’nin içinde, 107. Cilt, no 3, 1963.

12- Burada M. Weber’in, özel bir çatışma koşullarında egemenlik ve boyun eğme yerlerinin arasındaki sınırla nitelenen *özellik bir ilişki* sorunsalına denk düşen iktidar kavramı sorunsalına işaret ettiğini not etmek gerekiyor (Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit., s.50 ve devamı). Weber bu ilişkiyi iktidar ilişkilerini yaratmaya *özellik* yasallığın yaratıcısı olan bir “Herrschaftsverband” olarak belirtiyor ve her top-

Öte yandan iktidar kavramı kişilerarası¹³ ilişkilere ya da üretim sürecindeki yerlerinden, yani sınıflara bölünmüş toplumlarda sınıf mücadelesinden bağımsız olarak belirli koşullara göre oluşan ilişkilere uygulanamaz. Örneğin dostluk ilişkileri ya da bir spor derneği üyelerinin ilişkileri, vb. Bu gibi durumlarda güç kavramı kullanılabilir. Bu kavram özellikle politik bilimde “zor” (force) ögesine işaret etmek için kullanılmıştır. Çünkü iktidar kavramı, uygulanmakta olan meşrulaşmış bir “zor” durumunda, yani üzerinde iktidar uygulanan insanların minimum “rıza gösterdiği” bir referans çerçevesinde kullanılmaktadır.¹⁴ Öte yandan çok yararlı olabilen bu ayırım, aslında iktidar ilişkilerinin içerdiği ve *iktidar biçimlerine*, egemenlik-boyun eğme biçimlerine ilişkin olan bir ayırımdır. Şimdilik, iktidarla güç arasındaki ayırımın, içerisine şu fenomenlerin yerleştiği referans çerçevesine ilişkin olduğunu bilelim: İktidar fenomeni, bir formasyondaki yapıların ünitesinin destekler üzerindeki etkilerini yansıtan sınıf *mücadelesi* çerçevesi içerisindedir. Bu anlamda, yapılardan hareketle ifade edilen iktidarın tipik bir fenomen, gücün ise sosyolojik bir şekilsizlikle karakterize edilen bir fenomen olduğunu söyleyebiliriz.

B- Bu iktidar kavramı, bir sınıfın özgül nesnel çıkarlarını gerçekleştirme *kapasitesiyle* ilgilidir. Bu iktidar kavramı ögesi de özellikle Marx'ın ve Lenin'in *sınıf örgütlenmesine* ilişkin analizlerine dayanır.

Sorun önemlidir ve karışıklıkları önleyecek ayırımları göstererek üzerinde durmak gerekir. Bir sınıfın toplumsal bir formasyonda, *alt-belirlenme* durumunda bulunsa bile, dahası kendine özgü politik ve ideolojik bir örgütlenmesi olmasa

lumsal düzenleme de bulunabilen ve yalnızca özgül egemenlik boyun eğme ilişkisi olan aynı kavram tarafından sezilebilen genel yöneten-yönetilen ilişkisinden ayırıyor -ama “Macht” kavramı tarafından. Burada eklenmesi gereken şey, egemenlik boyun eğme ilişkisine sınır çizmeyi gösteren ve çatışmayı yerleştiren şeyin, aslında başlangıçta bu aynı ilişkinin dışında bir yerde bulunmasıdır. Bu çatışma, yapıyla sınırlanmıştır. Bu anlamda her yöneten-yönetilen ilişkisi, aynı özsöz yapısından dolayı bir çatışma” bir başka türlü Marksist terimlerle ifade edecek olursak, bir sınıf mücadelesi içermez. Öte yandan yalnızca yapılardan, Marksist ifadeyle bir sınıf mücadelesinden hareketle anlatılan bir çatışma, iktidar kavramı tarafından seçilen özel bir egemenlik boyun eğme ilişkisi yaratabilir.

- 13- Burada R. Dahl'tan K. Lewin'e kadar, psikolojik toplumsal tanımlardan hareketle iktidarı kişiler arası görüngü olarak ele alan çeşitli ideolojilerin temel yanlışını belirtmenin yararı yok. A kişisinin B kişisi üzerindeki iktidarı, onun B'yi kendi müdahalesi olmadan bir şey yapamaz konumuna getirme yeteneğidir” (R. Dahl: “The Concept of Power” Behavioral Science, 2, 1957, s. 201-215). Kuşkusuz Fr. Bourricaud'u da aynı kuramsal çizgide değerlendirmemiz gerekecek.
- 14- R. Aron: “Macht, Power, Puissance: prose démocratique ou poésie démoniaque” A..., no 1, 1964; G. Lavau: “La dissociation du pouvoir” Esprit, Haziran 1953 (Politik iktidar ve ekonomik iktidar” sorununa ayrılmış sayı).

bile, *ayrık sınıf* olarak var olabileceğine işaret ettik; yeter ki ekonomik düzeydeki varlığı, politik ve ideolojik pratikleri düzeyinde uygun etkilerle özgül bir varlık olarak ifade edilsin. Öte yandan bir sınıfın *toplumsal güç* olarak varlık bulması, sözcüğün geniş anlamında belli bir örgütsel eşiği gerektirir. Örneğin küçük çiftçiler konusunda Marx, soyutlanmış durumlarının ayrık sınıf varlığının koşulu olan örgütlenme olasılığına yer vermemesi nedeniyle, onları genel olarak ayrık sınıf olarak karakterize etmeyi reddeder. Sözcüğün geniş anlamındaki bu örgütlenme, onlara İkinci İmparatorluk döneminde Louis Bonaparte tarafından tanınmıştır. Örgütlenme terimi bu geniş anlamıyla yalnızca, “uygun etkileri” olan bir sınıf pratiğinin koşullarını içerir. Bununla birlikte dar anlamıyla, Marx’ta, özellikle Lenin’de, yalnızca sınıf pratiklerini, sınıfın ayrık sınıf olarak -toplumsal güç- varolma koşullarını değil, ayrıca *sınıf iktidarının koşullarını, yani sınıf iktidarına yol açan bir pratiğin koşullarını* da içerir. Örneğin Marx’ın bir sınıfın “kendine özgü” politik ve ideolojik örgütlenmesine ilişkin yazıları aslında sınıfın ayrık sınıf fonksiyonuyla ilgili değildir. Bu yazıların önemi, sınıf iktidarına ve bu iktidarın koşulu olan örgütlenmeye ilişkindir. Marx’ın bize söylediklerinin anlamı şudur: “Böylece politik bir hareket... *sınıf çıkarlarının genel olarak zorlayıcı evrensel bir toplumsal güç oluşturularak gerçekleştirilmesi bakımından bir sınıf hareketidir.*”¹⁵

Öte yandan bu kuramsal çizginin, örgütlenmeye, özellikle işçi sınıfının parti örgütlenmesine ilişkin Leninist analizlere yol gösterdiği açıktır. Lenin, politik ve ideolojik sınıf pratiğinin, sınıf iktidarının koşulu olarak örgütlenmiş bir pratiği kapsamadığını, pratiğin eyleminden farklı olan açık eylem (ya da bildirilmiş eylem) kavramıyla vurgulamıştır. Bir *sınıfın iktidar için örgütlenmesi* Lenin’de sık sık, *onun açık eyleminin koşulu olarak* görülür. Ancak sınıf iktidarının onun politik olarak örtülü kalmasına bağlı olduğu durumlarda, böyle bir örgütlenme bildirilmiş bir eylemle sonuçlanamayabilir: Örneğin İkinci İmparatorluk Dönemindeki burjuvazi. Bunun dışında “*uygun etkiler*”e sahip pratik kavramına denk düşen geniş anlamdaki sınıf örgütlenmesiyle, *iktidar için örgütlenme* arasında temel bir fark ve önemli dekalajlar görürüz. Örneğin 18 Brumairedeki küçük çiftçiler L. Bonaparte döneminde ayrık bir sınıf olarak örgütlenmiş, ancak bu sınıfın iktidarı olmadığı için, çıkarları hiçbir zaman gerçekleşmemiştir.

Öte yandan bir sınıfın bu özgül örgütlenmesi, onun iktidarının *zorunlu koşulu* olsa da yeterli koşulu değildir. Bu gözlem bize, bir sınıfın “*uygun etkiler*”i olan

15- Bolte’ye, Gotha Programı Üzerine, 1871 Kasım Mektubu (italikler yazara ait)

pratiği ve iktidar için örgütlenmesi arasındaki ayrılığın gerekçelerini daha iyi görme olanağını verir. Bir sınıfın iktidar için örgütlenmesi iktidara gelmesi için yeterli değildir, çünkü öncelikle bu iktidar, pratikler içerisindeki yapısal etkilerin sınırları içerisinde kazanılır; “volontarist” anlayışın tersine, çıkarların fiilen karışılmasının bu sınırlara bağlı olduğunu görmek mümkündür. Öte yandan bir diğer neden bize *uygun etkileri* olan pratik ve iktidar için örgütlenme arasındaki ayrımın temelini açıklar: İktidar kavramı, çeşitli sınıf mücadelesi pratikleri ilişkilerindeki yapısal etkileri, sınırlar olarak özgüleştirebilir. Bu anlamda iktidar, yapı tarafından dolaylı olarak belirlenen ilişkileri gösterir ve sınıflar mücadelesindeki toplumsal güçlerin şaşmaz ilişkisine bağlıdır. Bir sınıfın çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi, ki iktidar için örgütlenmesi bunun zorunlu koşuludur, diğer sınıfların kendi çıkarlarını gerçekleştirme kapasiteleriyle ilişkilidir. Bir sınıfın fiili iktidarda olma derecesi, doğrudan diğer sınıfların iktidarda olma derecesine bağlıdır – sınıf pratiklerinin diğer sınıf pratiklerinin çizdiği sınırlar içerisinde belirlenmesi çerçevesinde. Daha kesin bir ifadeyle, *iktidar bu ikinci dereceden sınırları kapsar* ve bir sınıfın bir düzeyindeki pratiğin, aynı sınıfın diğer düzeylerindeki pratiklere değil, diğer -her sınıf pratiğinin diğerine çizdiği sınırlar içerisinde- sınıfların aynı düzeylerinin pratiklerine doğrudan müdahale tarzını gösterir. Öte yandan sınırların bu belirgin anlamı özellikle önemlidir ve iktidar sorunu dışındaki diğer sorunlar üzerinde de sonuçları vardır: Örneğin politik düzeye ve strateji sorununa ilişkin olarak, bir sınıfın politik pratiğinin bir diğer sınıfın politik pratiği üzerindeki özgül etkilerinde, kısaca hasmın (adversaire) *stratejisinde* ortaya çıkar.

* * *

C- Şimdi sınıfın, çıkarları ve “nesnel çıkarları” sorununa gelelim. Sorunun çok geniş kapsamlı olduğu açık; ben yalnızca bazı belirlemeler yapacağım. Sorunu şu tema üzerinde yoğunlaştıracam: Sınıf çıkarlarının” yapılarla ve pratiklerle olan ilişkileri nelerdir? Nesnel sınıf çıkarları” ifadesinin anlamı nedir? Amacım tam bir çıkar kavramına ulaşabilmek.

Öncelikle bazı yanlış yorumların ayıklanması gerekiyor. İlk olarak sınıf çıkarları, pratikler alanına, sınıflar mücadelesi alanına ilişkindir. Bu nedenle bunların yapılarla yerleştirilmesi, Marksizmin antropolojik yorumlanması (yalnızca bireyler özneler değil, sınıflar-özneler konusunda da) gibi bir yanıla düşmeden mümkün değildir. Aslında psikolojik bir nosyon olmayan çıkarlar, ancak sınıfların ve pratiklerin özgün alanına yerleştirilebilir. Örneğin ücret ya da kâr, yapı-

larda kapitalistin çıkarını örneğin para hırsını ya da işçinin çıkarını ifade etmez, ama kombinasyon biçimlerine ait ekonomik kategoriler oluşturur. Yine de çıkarların kuramsal olarak ancak bir pratiğe dayalı bir biçimde kavranabileceğini ve bunun çıkarlarla bireysel davranışlar arasında bir ilişki kurmak anlamına gelmediğini ifade etmek gerekiyor: Bu, daha ilk anda çıkarların yapılaraya yerleşmesini devre dışı bırakır.

Bu devre dışı bırakma önemlidir. Aslında bazen Marksist klasiklerin, ilk okumada sınıf çıkarlarını üretim ilişkilerine yerleştirir gibi görünen analizlerine rastlarız. Bu, yapılarla pratikleri özdeşleştiren ve pratikte kendi için sınıfa -örgütlenmesine- dayanan politik ve ideolojik okuma düzeylerinin tersine, üretim ilişkilerinde kendinde sınıfı -sınıf çıkarlarını- gören bir yaklaşımdır. Marx, sınıf mücadelesindeki sınıf çıkarlarının bir sınıfın formasyonunda, bir anlamda pratiğinden önce varolduğunu söylemeye kadar gider. Proletaryanın çıkarları konusunda *Alman İdeolojisi* adlı eserinde bize şunları söylemiştir: “Böylece Alman burjuvazisi, proletaryanın sınıf olarak örgütlenmesinden önce bile onunla karşıt durumda olmuştur.”

Bununla birlikte yukarıdaki analizlere dayanarak sınıf çıkarlarının, pratiklerle, yani sınıflar mücadelesiyle ilişkileri açısından, yapıların pratiklerle kurduğu bir ilişkinin içinde olmadığını görebiliriz. Bizi çıkarlarla yapılar arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koymaya iten şey budur. Burada bu kaygının bugünkü sosyolojinin “fonksiyonalist” akımı için büyük önem taşıdığına işaret etmenin yararı vardır. Sorunu ortaya koyması, bu akımın başarılarından biri olmuştur. Son tahlilde öznenin tarihselci bir sorunsalına uzanan ve böylece pratiği faillerin davranıştutumu olarak tanımlayan bir perspektife ulaşan bu akımın, sorunu şöyle ortaya koyduğunu biliyoruz: Faillerin yapıya göre yeri, *faillerin rolünü* oluşturan *nesnel çıkarlarla* belirlenecektir.¹⁶ Böylece çıkar kavramı, ilk bakışta psikolojik soyutlamalardan arındırılmış görünür. Ancak burada yapı, faillerin davranıştutumunun ürünü ve dayanağı olarak anlaşıldığından, çıkarlar-yapılar, rol-durum, faillerin yapısal rollerinin fonksiyonu bakımından bazı davranışlarının umut verici özelliğine -olasılıklara- dayanır. Burada bizim için özellikle önemli olan, nesnel çıkarların yapılar içerisindeki bu konumlandırılmasının -durumunun- tamamen, yapılarda faillerin ürününü gören bir özne sorunsalından kaynaklanıyor olmasıdır. Pratikler davranışlar çıkarlara indirgendiği için, bu çıkarlar yapılaraya yerleştirildikleri ölçüde nesnel olur.

16- Bu genel çizgi Parsons, Merton, Dahrendorf, vb.'inde görülür.

Çıkarlar sorununun bu konumu, yapılar sorununu dar bir tarzda ortaya koymaya kalkışmasıyla birlikte fonksiyonalist akımı açmaza götürmüştür. Çıkarların fiilen yalnızca destekler -failler- alanında görülmesi nedeniyle, bilerek, diyelim ki pratikler alanına yerleştiren nosyonlar, faillerin yapısal rolünü belirleyen gizli çıkarlar” nosyonu ve “açık çıkarlar” nosyonu kullanılmıştır.¹⁷ Grubun kuramsal statüsüne ilişkin olarak, gizli çıkarlar yarı grupların kendinde grupların, açık çıkarlar ise çıkar gruplarının kendi için grupların- doğmasına olanak verecektir.¹⁸ Grup teriminin sınıf yerine kullanılmasına aldırmayan bu perspektif, Marksizmin ekonomik-tarihselci perspektifiyle bire bir aynı sonuçları doğurur: Kendinde sınıfın ekonomik çıkarlarını -durumunu- ekonomik yapıda görmek. Burada da yine toplumsal sınıfın kavramsal olarak çifte statüye bölünmesi söz konusudur: Bir yanda kendinde sınıf, sınıf durumu, gizli çıkarlar-yarı gruplar-, öte yanda kendi için gruplar, yapısal gruplar, politik elitler, açık çıkarlar-çıkarcı grupları.

Sınıf çıkarlarını yapılar içerisine yerleştirmeye yönelik bu girişimlerin bilimsel bir anlayışla bağdaşmayacağı açıktır. Çıkarlar kavramı ancak, çıkarların bir sınıfa, toplumsal sınıflara dağılmış desteklere ait olması ölçüsünde, pratikler alanına denk düşebilir. Ama pratikleri toplumsal ilişkiler içerisine yerleştirme olgusu, nasıl bir özne sorunsalına dönmek anlamına gelmiyorsa, bu da çıkarların davranış motivasyonlarına dayandığı anlamına gelmez. Sınıf kavramı yapının destekler üzerindeki etkilerini belirtirse, ayrıca eğer pratik kavramı davranışları değil de yapının dayattığı sınırlar içerisindeki bir çalışmayı içerirse, çıkarlar da kuşkusuz bu sınırları belirtir. Ama bu sınırları, bir sınıfın pratiğinin özel bir düzeyde diğerlerine oranla yayılma alanı olarak, kısaca, sınıfların “eylemi”nin iktidar ilişkileri içerisindeki yayılması olarak belirtir. Öte yandan bu durum, hiçbir zaman sınırlar ve alan terimleri üzerinde bir metafor oyunu oluşturmaz, ama bu terimlerin içerdiği ilişkilerin karmaşıklığı gibi bir sonuca yol açar.

Politik konjonktür konusundaki sorun, zaten Lenin'in tahlillerinde yeterince belirtilmiştir. Aslında Lenin'de şimdiki ânu karakterize edenler: a) *toplumsal sınıflar*, politik sınıf pratikleri -toplumsal güçler- ve b) işçi sınıfının politik pratiği açısından proletaryanın uzun erimli çıkarları¹⁹ olarak ifade edilen *çıkarcı ilişkiler*.

17- Bu özellikle R. Merton'un "açık fonksiyonlar" ve "gizli fonksiyonlar" kavramlarını kullandığı Birleşik Devletler'de "boss-politics" analizinde açıkça görülür. Bkz: Social Theory and Social Structures, 1957, s. 72 ve devamı

18- Özellikle bkz. M. Ginsberg Sociology, 1953, s.40 ve devamı.

19- Lettres de loin, Oeuvres, 23. Cilt, s. 330 ve devamı.

leridir. Bu iki terim -toplumsal güçler ve çıkarlar-, her ikisi de politik sınıf pratiği alanında kullanılmasına rağmen, çok da *totolojik anlamlı değildir.* Toplumsal güçler, bir sınıfın “*uygun etkiler*” yoluyla ve sınıfların politik pratiği düzleminde bulunan özgül varlığına ilişkindir. Bir başka ifadeyle yapıların sınıflar mücadelesi alanına etkileri, burada bir sınıfın ayrıık sınıf olarak, toplumsal güç olarak *varoluş eşiği* biçiminde yansır. Ancak bu etkiler, bu sınıfın, ulaşabileceği özgül örgütlenme iktidar için örgütlenme-derecelerini izleyerek kaplayabileceği alanın genişlemesi biçiminde de yansır: Bu alan, bu sınıfın nesnel çıkarlarına kadar yayılır. Eğer alanın ikisine de sahip olan her alan- bu çifte sınırını dikkate alırsak, sınıfın nesnel çıkarları, onun doğrudan ayrıık sınıf olarak varoluş *eşiği* biçiminde değil -herhangi bir “kendinde” sınıf “durumu”-, toplumsal güç olarak eyleminin ufuğu biçiminde görünür. Bu durum sınıflar mücadelesi alanının pratiklerine özgül tüm düzeyler için geçerlidir. Bu nedenle ekonomik çıkarların ekonomik düzeyde bir kendinde sınıf “durumu” oluşturmaması -ama eyleminin ufkunu oluşturmaması- gibi, politik çıkarlar da kendi için bir sınıfın “praksis”inin “erekliliği” olarak görülemez: Politik çıkarlar, politik pratik düzeyinde, bir sınıfın politik pratik sahasını sınırlayan ufuktur.

Sınıf çıkarları, varolan diğer sınıf çıkarlarını izleyerek, özgül bir sınıf pratiğinin yayılma sınırları olarak *yer değiştirir.* Daha doğru bir ifadeyle burada her zaman sınıf çıkarlarının stratejik antagonizmi söz konusudur; *uzun ve kısa erimli çıkarlar* arasındaki-sözcüğün tam anlamıyla- stratejik ayırım bu perspektifte bulunur. Bir başka deyişle bu yayılma sınırları hem yapının sınırlarını, etkilerini, hem de özel bir düzeyde çeşitli sınıf pratiklerinin -sınıf mücadelesinin- müdahalesiyle dayatılan ikinci dereceden sınırları, etkileri oluşturur. Bu anlamda, bu aynı zamanda içerisinde bir sınıf pratiğinin kendi sınıf çıkarlarının çizdiği sahayı fiilen kaplama ölçüsü ya da derecesidir; bu saha hasımdaki adversairel ölçü ve dereceye bağlıdır: Bir sınıfın nesnel çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi, dolayısıyla sınıf iktidarı, hasmın kapasitesine, dolayısıyla hasmın iktidarına bağlıdır.

Burada, davranış motivasyonlarının söz konusu olmadığını vurgulamak için, sınıf çıkarlarının nesnel çıkarlar olduğundan söz ettik. Bu anlamda Marx *Alman İdeolojisi*’nde bize şunları söyler: “bir sınıfın... ortak çıkarları... bir genelleştirme olarak düşte değil, özellikle aralarında toplumsal iş bölümü olan bireylerin karşılıklı bağımlılığı olarak realitede bulunur. Bununla birlikte, ideolojinin bu bakımdan işleyişi ve faillerin ve hatta sınıfların bu çıkarlar bakımından *temsiliyeti* göz önüne alındığında, bu çıkar sınırlarının pratikler alanında farklılaşabileceği açıktır. Bu, yaşayan ya da sunulan çıkarların, çıkarlar-sınırlarla olası ayrışmala-

rı durumunda öznel” çıkarlar olmaları anlamına gelmez. Tıpkı ideolojinin bu sınırların failleri üzerindeki örtülü etkisinin, öznelin kategorisinde görülemeyeceği gibi. Bu bakımdan nesnel teriminin kullanımı gereksiz gibi değerlendirilebilir, ama burada yalnızca çıkarlar kavramının her psikolojik çağrışımından arıtılabileceğini ve arıtılması gerektiğini vurgulamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte ideolojinin bu çıkarlar sahasındaki fonksiyonunun çok sayıda *yanılsamaya* yol açacağı kuşkusuzdur. Basitçe, çıkarları gerçekleştirme kapasitesi anlamındaki iktidarın, sunulan çıkarların ideoloji nedeniyle çıkarlar-sınırlarla ayrımlaşması durumunda, sunulan çıkarlara değil, bu sonunculara bağlı olduğu bilinmelidir.

* * *

D-İktidar kavramının sonuncu ögesi, gerçekleştirilmesi gereken sınıf çıkarlarının *özgüllüğüdür*. Aslında bir sınıfın ekonomik, politik ve ideolojikteki görece özerk çıkarlarından söz edilebilmesi, sınıflar, yapılar içerisine, üretim ilişkilerindeki sınıf durumu olarak değil de, pratikler alanının düzeylerinin sınırları olarak yerleştirilmişse anlaşılabilir. İktidar, ekonomiğe, politığe ve ideolojiğe ait sınıf çıkarlarının varlığı ölçüsünde, *çeşitli* sınıf pratikleri düzeyine yerleşir. Özellikle, yapı ve pratik düzeylerinin ve karşılıklı sınıf çıkarlarının özgül özerkliğiyle karakterize edilen kapitalist bir formasyonda, bir sınıfın her düzeydeki görece özerk çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesini izleyerek, *ekonomik iktidarın, politik iktidarın, ideolojik iktidarın*, vb. ayrımlanmasını net olarak görmek mümkündür.²⁰ Bir başka ifadeyle, sınıf çıkarlarının salt ekonomik düzeye yerleşmemesi gibi, iktidar ilişkileri de salt politik düzeye yerleşmemiştir. Bu çeşitli güçlerin ilişkisi -etkinlik göstergesi, vb., çeşitli sınıf pratiklerinin çıkarlarının-eklemlenmesine dayanır; bu sınıf pratikleri -çıkarları toplumsal bir formasyonun, onun alan ya da aşamalarından birinin çeşitli yapılarının eklemlenmesini farklılaşmış bir tarzda zenginleştirmektedir.

Kısacası yapılar ya da pratikler gibi, iktidar ilişkileri de basit bir anlamlı bütünlük oluşturmakla kalmayıp, son yargıda ekonomik iktidar tarafından belirlenen kompleks ve dekalaj halinde ilişkiler oluşturur: Politik ve ideolojik iktidarlar ekonomik iktidarın basit bir ifadesi değildir. Bir sınıfın politik olarak egemen olmadan ekonomik olarak egemen olduğu,²¹ ekonomik ya da politik olarak ege-

20- Burada, Marx, Lenin ve Gramsci'deki, ekonomik çıkarlar (Lenin), ekonomik-korporatif çıkarlar (Gramsci) ve özel ekonomik çıkarlar (Marx) ile politik çıkarların net ayrımı üzerinde çok fazla durmak yararsız olacaktır: Bu, ekonomik mücadeleyle politik mücadelenin işaret edilen ayrımına bağlıdır.

21- İngiltere'de 1688'den önceki burjuvazinin klasik örneği. 1640 Devrimi'ne rağmen, toprak aristokrasisi

men olmadan ideolojik olarak egemen olduğu, vb. çok sayıda örnek verilebilir. Ayrıca bir sınıf, politik çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesine sahip olmadan, ekonomik çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesine -işçi sendikacılığı sorunu-sahip olabilir. “Uygun” bir politik iktidarı olmadan ekonomik iktidara ya da “uygun” bir ideolojik iktidarı olmadan politik iktidara, vb. sahip olabilir.

Çeşitli düzeylerdeki egemenlik yerlerinin, bu yerlerin farklı sınıflar tarafından işgâl edilmesi nedeniyle merkezden kayması sorununa ilişkin son bir gözlem: Merkezden kayma durumu, bir formasyondaki egemen sınıf ya da sınıfların hangileri olduğuna ya da başka bir *deyişle hangi egemenlik yerinin diğerleri üzerinde egemen olduğuna* kesin bir yanıt verilebileceği anlamına gelmez. Bu kompleks ilişkilerin bütünü dikkate alındığında, benzer bir merkezden kayma durumunda bir formasyondaki egemen sınıf ya da sınıfların, son tahlilde bu formasyonun tüm karmaşıklığı içerisinde egemen role sahip olarak sınıf mücadelesi düzeyindeki egemenlik yerlerini işgâl eden -yani *egemen olan- iktidarı* elinde tutan sınıf ya da sınıf lar olduğu görülecektir. Örneğin 1688’den önceki Büyük Britanya’da egemenlik yerlerinin ayrışmasında Marx sık sık “doğrudan egemenliği”-yani politik egemenliği- olmadığı halde, ekonomik olarak egemen olan burjuvaziden egemen sınıf olarak söz eder. Bunun nedeni Büyük Britanya’nın somut durumunda ekonomîğin, egemen role sahip olarak görünmesidir. Buna karşılık Bismarkçı rejimin sonlarındaki Prusya’da egemenlik yerlerinin ayrışmasında “egemen sınıf” olarak kabul edilen sınıf, politik olarak egemen olan toprak sahibi soyluluktur. Burada egemen rolü, politik üstlenmiştir.²²

politik olarak egemenken, burjuvazi ekonomik olarak egemendir. 1688’de hegemonyacı sınıf olmayan İngiliz burjuvazisi (bu konuya daha sonra geleceğiz) iktidar bloğuna girer ve geç de olsa hegemonyasını kabul ettirir. İngiltere’nin bu özel durumu Marx, özellikle de Engels tarafından Bilimsel Sosyalizm ve Ütopik Sosyalizmin 1892’deki ilk İngilizce baskısının önsözünde ve ardından Dietz baskısında belirtilmiştir: Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von Utopie zur Wissenschaft*, 1966, s. 20 ve devamı. Öte yandan Engels’in genel olarak bu konuya ilişkin olan ve iki sınıf, toprak sahibi soylularla burjuvazi arasındaki dengeyi yansıtan mutlakıyetçi devlet üzerine pek çok yazısını biliyoruz. Marx, söz konusu dönemde İngilterenin durumuna açıklık getirmiştir: Burada bu iki sınıf arasında politik bir denge Fransa’da devrimden önceki dönemde olduğu gibi- değil, politik gücünve “ekonomik gücün” aynı ellerde toplanmaması söz konusudur. (*Oeuvres politiques*, op. cit., II. Cilt, s. 18). Ayrıca Bismarkçı dönemin sonlarına doğru Prusya örneğini de biliyoruz: Bu konuda bkz. Engels, *La question du logement* (1872), 2. Kısım, 2. Bölüm -burjuvazinin ekonomik, toprak sahibi soyluluğun politik egemenliği- (ben burada 1851-1852 de NewYork Daily Tribunedeki, Almanya’da devrim ve karşıdevrim adıyla tanınan makalelerinden söz etmiyorum, çünkü bunlar farklı bir olguya ilişkin). Aynı zamanda bkz. R. Miliband, *Marx and the State*, *Socialist Register*, 1964, s. 283 ve devamı

22- Bkz. Marx ve Engels’in daha önce sözü edilen yazıları.

III. Devlet İktidarı-Devlet Aygıtı-Güç Merkezler

Böylece bu iktidar kavramından yola çıkarak, “devlet iktidarı” vb. gibi ifadelerin, kısaca iktidarı kurumlara atfetmiş görünen ifadelerin anlamını açıklığa kavuşturabiliriz. Çeşitli toplumsal kurumların, özellikle de devlet kurumunun aslında iktidarı yoktur. İktidar açısından değerlendirilen kurumlar. ancak *iktidarı elinde tutan toplumsal sınıflara* ait olabilir. Devlet bu bağlamda *politik iktidarı uygulama merkezi* olduğu için, toplumsal sınıfların bu iktidarı pratikte, özgül kurumların içinde, güç merkezlerinin içinde örgütlenmiştir. Bu yine de güç merkezlerinin, yani ekonomik, politik, askerî, kültürel, vb. nitelikli çeşitli kurumların, toplumsal sınıfların iktidarının basit araç, organ ya da ekleri olduğu anlamına gelmez. Bunların kendi özerkliği ve salt iktidar terimleriyle yapılacak doğru bir tahlile indirgenemeyen yapısal bir özgüllüğü vardır.²³

Öte yandan bir kurumda yoğunlaşan iktidar sınıf iktidarı olduğu için, çeşitli toplumsal kurumlar iktidar açısından yapılacak bir inceleme çerçevesinde, sınıflar mücadelesi alanındaki çarpıcı etkileri izlenerek değerlendirilmelidir. Bir başka ifadeyle çeşitli kurumların -güç merkezlerinin-toplumsal sınıflardan görece özerk olması, bunların sınıf iktidarından ayrı özgün bir iktidara sahip olmaları olgusundan değil, yapılarla olan ilişkilerinden kaynaklanır. Bu anlamda çeşitli kurumlar iktidar açısından, “iktidar organları”, yani onlardan önce varolan ve kendini etkili bir biçimde gerçekleştirmek için onları yaratan bir sınıf iktidarının uygulama araçları değil, güç merkezleri olurlar. Böylece somut durumları izleyerek ve birçok iktidar biçimini birbirinden ayırabildiğimiz ölçüde *var olan birden fazla güç merkezinin -belli bir momentteki kurumlar ve ilişkileri*, örneğin girişimler, devlet, kültürel kurumlar, vb. somut incelemesini yapabiliriz. Sınıflar mücadelesinin çeşitli düzeylerini ve iktidarın çeşitli alanlarını karakterize eden dekalajla, herhangi bir düzeyin bir güç merkezinde bulunan sınıfların iktidar ilişkisi-

23- Yapıkurum: Bu iki kavram birbirinden iyi ayırmak gerekir. Kurum derken anlaşılması gereken, toplumsal olarak onaylanmış bir ölçütler ve kurallar sistemidir. Bu nedenle kurum kavramı, yaygın ve öte yandan Marksizmin sıkça kabul ettiği üstyapı kurumları- bir anlama göre yalnızca hukukî-politik kurumlar için kullanılmamalıdır. Şirket, okul, kilise, vb. de kurum oluşturur. Buna karşılık yapı kavramı, kurumların örgütleyici matrisini içerir. İdeolojik olanın işleyişi bakımından yapı her zaman, örgütlenmiş olduğu kurumsal sistem içerisinde ve sistem tarafından-saklı tutulur. Bundan böyle bu gözlemler, bu kavramların bu anlamıyla kullanımında dikkate alınmalıdır. Yine de yapının kurumun dışında basit bir örgütlenme ilkesi olmadığını eklemek gerekiyor: yapı, aynı kurum içerisinde benzerlik ve ters bir tarzda yer alır. Kurumların incelenmesinde açıklayıcı olan ilke, ancak bu varoluşların -saklı- sürekli yinelenmesinde bulunabilir. Bu durum, yapı kavramını kurumsal yerleri belirtmek için kullanılırken dikkate alınmalıdır.

lerinin, diğer yargıların güç merkezlerinde *olduğu gibi, basit bir tarzda anlaşıl-mayacağı* açıktır. Bu güç merkezlerinin hiyerarşik örgütlenmesinin (örneğin ka-rakteristik devlet-kilise-okul ya da devlet-okul-kilise olarak sıralanma çeşitleme-lerinin), hem yargıların eklemelenmesine, hem de sınıflar mücadelesindeki güçler ilişkisine bağlı olduğu da açıktır.

Öte yandan Rusya'daki *formel iktidar* ya da *reel iktidar* gibi kurumlara -güç merkezlerine-ilişkin ayrımları yerleştirebileceğimiz çerçeve de budur. Lenin, Rusya'daki "çifte iktidar"a (burjuva devletine ve Sovyetlere) ilişkin yazılarında bize politik iktidar konusunda bir analiz örneği vermiştir.²⁴ Bu ayrım, *biri di-ğerinin tersine iktidarı fiilen elinde tutan iktidar sahibi kurumlar* arasındaki ayrı-mı kapsamaz. Bu ayrım sınıfların iktidar ilişkilerinin, bu iktidarın yoğunlaştığı merkezlerin arasında ağırlığın yer değişmesini tetikleyebileceğini gösterir; sınıf-ların reel iktidar ilişkilerinin bir merkezde diğerine göre daha çok yansması bu anlamdadır. Bu reel yer değiştirme, sınıflar mücadelesi alanındaki iktidar ilişki-leri kadar, bir güç merkezinin, toplumsal bir formasyonun yapıları bakımından bulunduğu yere de bağlıdır.

* * *

Lenin'in, *devlet iktidarı* ve *devlet aygıtı* arasında yaptığı ayrım kesinlikle bu an-lamda yorumlanabilir.²⁵ Lenin *devlet aygıtı* derken iki şeyden söz eder: a) dev-letin, toplumsal bir formasyonun yapılarının tümündeki yeri, kısaca çeşitli tek-nik ekonomik, dar anlamda politik, ideolojik, vb. fonksiyonlar; b) *devlet perso-neli*, yönetim, bürokrasi, ordu kadroları, vb. Buna karşılık Lenin devlet iktidarı derken de, iktidarı elinde tutan toplumsal sınıfı ya da sınıf fraksiyonunu belirtir.

Devlet aygıtının ilk anlamında bir güç merkezinin reel iktidarının bir diğerine geçmesi (örneğin resmî devletten Sovyetlere), kesinlikle sınıfların politik iktida-rının fiili ilişkilerinin yoğunlaştığı yerin değişmesine işaret eder. Ancak bu yer değiştirme, bir kurumun politik üstyapı fonksiyonlarının bir diğerine geçmesi-ne²⁶ ya da dolayısıyla yapılarda yeni bir devlet örgütlenmesine ve diğer güç mer-kezleri arasından yeni reel iktidar kurumundaki belli bir yere denk düşmelidir. Sovyetler, bir devlet olmaları ölçüsünde reel iktidardırlar -Lenin'in üzerinde ısı-

24- Oeuvres, 25. Cilt, özellikle Une des questions fondamentales de la Révolution, s. 398 ve devamı ve A propos des mots d'ordre, s. 198 ve devamı.

25- Oeuvres, 33. Cilt, s. 284 ve devamı, 440 ve devamı, 501 ve devamı.

26- Devletin fonksiyonlarını iktidar terimiyle belirten eski karışıklığın tersi.

larla durduğu önemli nokta-resmî devlet aygıtının bazı fonksiyonları bu devlete geçmiştir. Ve böylece sınıflar, fiilî iktidar ilişkilerinin kendilerinde yoğunlaşması ölçüsünde iktidardır. Devlet aygıtı ikinci anlamında devlet personeline işaret ettiği için, hem iktidarı elinde tutan sınıfla devletin başındaki bu personelin, hem de bu personelle devletin ilişki sorununu içerir: Bu son nokta üzerinde daha ayrıntılı duracağız. O halde burada söz konusu olan, Leninist devlet aygıtı ifadesini hiçbir zaman, devleti bir iktidar aracı ya da organı olarak gören araççı bir anlayışına indirgememek, ama bir yapılar bütünlüğündeki yerine ve fonksiyonuna göre politik üstyapıda konumlandırmaktır.

IV. Sıfır Yekûn” İktidar Anlayışı

Bu gözlemlerden hareketle, günümüz iktidar kuramlarının pek çoğunda görülen (genellikle üstü kapalı) en önemli yanlış varsayımlardan birini incelemeye çalışabiliriz: Bu inceleme, günümüz kapitalist toplumları sorununa ilişkin çok sayıda kuramın, “yönetici sınıflar”, “iktidarlar-karşı iktidarlar”, “telafi edici iktidarlar” vb. kuramlarının bu varsayımı içermesi ölçüsünde yararlı olacaktır. Bu yanlış varsayım Wright Mills²⁷ tarafından formüleleştirilmiştir ve *sıfır-yekûn* olarak tanımlanan bir iktidar anlayışına dayanmaktadır. Burada söz konusu olan, iktidarın bir anlamda bir toplumun içerisinde belli bir nicelik olarak değerlendirilmesidir. Böylece belli bir grubun iktidarının daralması doğrudan doğruya bir diğer grubun iktidarının genişlemesine yol açacak, yani her sınıf ya da toplumsal grup bir diğerinin iktidar sahibi olmaması oranında iktidar sahibi olacak, iktidar dağılımı değişse de, bu hep değişmez bir nicelik olarak kalacaktır. Reformizmin günümüzdeki pek çok biçiminde²⁸ yer alan bu anlayış, ileride açıkça göreceğimiz gibi, iktidara ilişkin bazı analizlerin ideolojik ön yargılarını oluşturur. Sonra da dengeli bütünleşme ilişkileri sürdüren eşdeğerli öğelerin oluşturduğu “fonksiyonalist” bir toplumsal bütün anlayışına varır²⁹ ve bir formasyonun yapıları sorununu görmezden gelir. Bu yapılar, toplumsal sürecin failleri olarak anlaşılan toplumsal grupların davranış tutumları içerisinde emilip dağılmıştır -bu davranışların birbirini karşılıklı sınırlamasına dayanan iktidar ilişkilerinin güçler paralelkenarı.

27- The Power Elite, 1956. Giriş; Power, Politics, and poeple, s23 ve devamı, 72 ve devamı.

28- Bkz.; bu kitapta s. 314-15

29- Mills’in Parsons tarafından eleştirilmesi, bu bakımdan son derece anlamlıdır: “The distribution of Power in American Society, World Politics, no1, Ekim 1957.

Bu sıfır yekûn iktidar anlayışının neden savunulamayacağına bakalım:

a) İktidarı, yapıların sınıflar mücadelesi alanındaki etkisi olarak değerlendirsek, bir sınıfın, çıkarlarını gerçekleştirme konusunda bir diğer sınıfın mücadelesine bağlı olan kapasitesi, buradan da toplumsal bir formasyonun, sınıf pratikleri alanının sınırları olarak yapılarına bağlıdır. Bir sınıfın bu kapasitesindeki herhangi bir düşüş, otomatik olarak bir diğer sınıfın kapasitesinin genişlemesi anlamına gelmez; çünkü iktidarın olası yeniden dağılımı yapılara bağlıdır. Diyelim ki burjuva sınıfının iktidarındaki bir kayıp, bu iktidarın bu nedenle işçi sınıfına katılmış olduğu anlamına gelmez. Öte yandan bu, Marx tarafından, Bonapartizm fenomenine ilişkin olarak yazdığı Fransa'da İç Savaşta şu cümleyle belirtilmiştir: “bu, burjuvazinin kaybetmiş olduğu bir zamanda tek olası yönetim biçimiydi, işçi sınıfı henüz ulusu yönetme kapasitesine sahip değildi.”

b) *Toplumsal bir formasyona global ölçekte uygulanan* bu sıfır yekûn iktidar anlayışı, çeşitli iktidar biçimlerinin çeşitli düzeylerdeki özgüllüğünü ve dekalajını tanımaz. Ekonomik düzeydeki iktidar kaybı, bir sınıfın özgül ekonomik çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesindeki daralma, doğrudan doğruya politik ya da ideolojik iktidarda da bir kayıp anlamına gelmez ve tersi de böyledir. Öte yandan bir sınıfın ekonomik iktidarının genişlemesi, doğrudan doğruya onun politik ya da ideolojik iktidarının büyümesi anlamına da gelmez. Öyleyse eğer sıfır yekûn iktidar kavramı, iktidar ilişkilerinin özgül bir düzeyine -ekonomik, politik, ideolojik-ilişkin olarak ne kadar yeterli değilse, toplumsal bir formasyonun global ölçekteki iktidarına, yani çeşitli iktidar düzeylerinin karakteristik dekalajına ilişkin olarak da o kadar yeterli değildir.

c) Yapıların, pratikler alanının sınırları olarak yansımaları sorununa ilişkin olan sıfır yekûn iktidar anlayışına yapılan bu itirazların dışında, bu anlayışın, iktidar ilişkilerine dayanan sınıf ya da grupları ayırtlama anlayışına uzandığını görmek gerekir. Burada Weber'in işaret ettiği bir anlayış, otoriter toplum ya da örgütlenme tiplerinin iki temel grup, egemen grupla boyun eğen grup biçiminde *dikotomisi* söz konusudur. Bu kuramın fonksiyonalist bir uyarlanmasında, iktidarın iki “rolünün”, komuta ve itaat rollerinin dikotomisini buluruz. Günümüzde yönetici sınıf kuramlarının birçoğunu yöneten, bu perspektiftir. Bu anlamda, otoriter tipteki toplum ya da örgütlenmelerde iktidarın yer değiştirmesi, bir grubun iktidar kaybı diğerinin iktidarını genişlettiği için, sıfır yekûn iktidarın iki grup arasındaki değiş tokuşuna dayanmaktadır. Oysa biz kompleks bir toplumsal formasyonda her zaman, pek çok üretim tarzının üst üste binmesine bağlı olarak

iki değil, pek çok toplumsal sınıfın söz konusu olduğunu biliyoruz. Bu anlamda sıfır yekûn iktidar ilişkilerinin dikotomisini hiçbir düzeye yerleştirmek mümkün değildir. Bir sınıfın ya da sınıf fraksiyonunun iktidar kaybı yalnızca, bağımlı “grupta” var olan tek bir diğer grubun değil, ama tüm düzeylerde mücadele halindeki çok sayıda sınıf ya da fraksiyonun arasından herhangi bir sınıf ya da fraksiyonun iktidar kazancına da işaret edebilir ya da etmeyebilir. Egemen bir sınıf ya da fraksiyonun iktidar kaybı, yalnızca işçi sınıfının değil, egemenlik altındaki bir diğer sınıfın da, ya da yalnızca egemenlik altındaki çeşitli sınıfların değil, ama büyük olasılıkla diğer egemen sınıf ya da fraksiyonların da iktidar kazancına denk düşebilir ya da düşmeyebilir. Bir başka deyişle egemenlikle bağımlılık arasındaki özgül çatışma ilişkisinin belirleyicilik çizgisi fiilen iktidar ilişkilerini karakterize ettiği için, sıfır yekûn iktidarı hiçbir zaman ve hiçbir düzeyde, değiş tokuş yapan iki özne- grubun dikotomisine işaret etmez.

d) Son olarak özellikle politik iktidar düzeyinde uygulanan bu anlayış, bu iktidar ünitesinin, bir formasyonun ünitesinin tutunum faktörü olan devletle ilişkileri sorununu görmezden gelir. Politik iktidar özerk “parseller”in bütünlüğü olarak kavranmıştır; bu parsellerden birinin işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesi, bu parselin burjuva sınıfının iktidarından koparılması ve işçi sınıfının iktidarına katılması anlamına gelmektedir.

Bookchin'in İktidar Anlayışı Üzerine Notlar

Şadi İdem

İktidarın nasıl kavramsallaştırılacağı ve nasıl anlaşılması gerektiği yönünde pek çok görüşün olduğu aşikâr. Özellikle toplumsal politik hareketler açısından iktidar mevzuu ne yazık ki çoğu kez üstün körü düşüncelerle geçiştirilmekte. Oysa toplumsal politik bir hareketin iktidarı nasıl kavramsallaştırdığı ve onu nasıl ele aldığı kelimenin gerçek anlamıyla “hayati” bir meseledir. Zira iktidara ve iktidar ilişkilerine bakışımız nasıl bir toplumda ve dünyada yaşamak istediğimiz ile doğrudan ilişkilidir. Bu kısa yazıda Bookchin'in oluşturduğu toplumsal ekoloji/komünalizm perspektifinden iktidar anlayışını ele almaya çalışacağım.¹

Önce iktidar kavramının nasıl tanımlandığına bakalım. Spinoza' dan bu yana iktidar kavramı genellikle potestas ile potentia tanımlamalarının etkisinde kalmıştır.

Spinozaya göre potentia (power to do), bir kişinin bir şeyi yapabilme kudretini, yeteneğini vurgularken, potestas (power over), güçlü olanın başka birine ya da birilerine uyguladığı baskıyı, zorlamayı vurgular. Potentia, iktidarın kişiye yüklediği olumlu, özgürleştirici yapabilme-eyleyebilme yetisi ile tanımlanırken; potestas bir kişinin ya da birilerinin ötekiler üzerinde güç uygulaması, baskı uy-

1- Toplumsal Ekoloji düşüncesini hakkıyla kavrayabilmek için lütfen Murray Bookchin'in “Özgürlüğün Ekolojisi” (Sümer yay. 2013), “Toplumu Yeniden Kurmak”(Sümer yay. 2013), “Toplumsal Ekolojinin Felsefesi”(Sümer yayıncılık, 2014), “Kentsiz Kentleşme” (Sümer yay. 2014) adlı eserlerine bakınız. Ayrıca kısa bir derleme-değerlendirme için bakınız: Şadi İdem, “Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm”, Yeşil ve Siyaset içinde, ed. Orçun İmga, Hakan Olgun, Lotus Yayınevi, 2012, Ankara. s. 152-178.

gulaması ile tanımlanır. Böylece iktidar kavramı bir janus başı olarak tarif edilir. Bir yanında olumlu-iyi ve özgürleştirici özellikleriyle potentia, öteki tarafta olumsuz-kötü ve köleleştirici özellikleriyle potestas.²

Spinoza'nın kavramsallaştırmasını kullanırsak potestas, iktidarın özgürleştirici yönünün ve potansiyelinin üstünü kara bir gölge gibi örtülmesine neden olur. Daha da önemlisi potestas'ın, aslında özgürleştirici iktidar kavramının yani potentia'nın sadece "bir olasılığı" olduğu gerçeğini gözden saklayıverir. Zira bireysel ya da kolektif olarak bir şeyler yapabilme-eyleyebilme gücü, kudreti ve yeteneği olarak iktidar (potentia) olmadan, bu iktidarın başkaları üzerinde yaptırım gücü uygulaması (potestas) mümkün değildir. Bir şeyler yapma gücüne ve kudretine sahip olmayan hiç kimse ya da kurum başkalarına yaptırım uygulayamaz.

Spinoza'nın iktidar dikotomisinin iktidar üzerine yazan ve düşünen pek çok kişinin düşünceleri üzerinde çok büyük etkisinin olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.³

Oysa bu iki kavram, sömürünün ve tahakkümün hüküm sürdüğü günümüz toplumunda iktidarı anlamak için yararlı olabilirse de; özgür ve demokratik bir toplumda iktidarın nasıl uygulanacağı konusunda bize pek bir fikir vermez. Zira iktidarın uygulanması her daim zor ve baskı içermek zorunda değildir.

Ne yazık ki iktidarı bu şekilde bir dikotomi olarak kavramsallaştırmak iktidarın toplumsal köklerinden koparılmasına neden olur. Öte yandan her türlü iktidarı aynı kefeye koyup şeytanlaştırır. Devletin, ulusal ya da çok uluslu şirketlerin ve sermaye baronlarının, ya da diktatörlerin ellerinde merkezileşmiş olan iktidar ile tarihte kısa bir zaman diliminde de olsa yaşanmış olan sovyetler, mahalle meclisleri, halk meclisleri, Çiapas dağlarında günümüzde Zapatistaların oluşturduğu doğrudan demokrasi uygulamaları gibi özgürlükçü ve demokratik iktidar biçimleri arasındaki farkı önemsizleştirir.

Tahakküm olarak iktidar, yani merkezi iktidar, toplumun dışında ve ötesinde oluşmuş iktidar, bir şeyleri yapabilme gücünün sadece bir olasılığı ise tahakküm ilişkisi oluşturmeyen özgürleştirici bir ilişki tarzı olarak iktidar ilişkisinden bah-

2- Benedict de Spinoza, *Tractatus Politicus* in Benedict de Spinoza, *The Political Works* (Oxford: Clarendon Press, 1958 [1677]), p. 273.

3- Steven Lukes, *Power: A Radical View* (New York: Palgrave Macmillian, 2005, 2nd edition)

sedemeyeceğimizi söyleyebilir miyiz? Elbette hayır. Öyleyse, komünal, işbirliğine dayalı özgür bir toplumda hangi toplumsal ilişkiler ve kurumlar özgürlükçü ve demokratik bir iktidar ilişkisini besleyip geliştirebilir?

Bu sorular üzerinde düşünmeden önce iktidarın kavramsallaştırılmasında katkısı olan bir diğer meseleyi ele almaya çalışacağım. Devlet-idaresi (statecraft) ile politikanın; devlet ile yönetim biçiminin çoğunlukla birbirleriyle karıştırılması mevzuu. Çoğu yerde bu kavram/lar aralarında bir fark yokmuş gibi birbirlerinin yerine kullanılır.

Devlet yönetimi, politika ve iktidar

Siyasal antropolojik çalışmalarında Pierre Clastres⁴, toplumları devletli-devletsiz toplumlar olarak en genel şekliyle iki kategoriye ayırır. Clastres'a göre devletsiz toplumlar olan organik toplumlarda iktidar mercee toplumun dışında ayrı bir yerde değildir. Yani iktidar bizzat toplumsal alan içine gömülmüştür ve o topluluğun ya da toplumun üyeleri tarafından kullanılır. Toplumun dışında ve ötesinde toplumdan ayrı olarak iktidarın oluşumunun temelinde, büyük adamlar, yaşlılar ve şamanların işbirliği ile oluşturdukları kurumsal yapılar vardır.

Dolayısıyla merkezileşmiş iktidar aslında iktidarın ve gücün bireylerden alınıp toplumun ötesinde bir yerde kristalleşmesi ile oluşur. "İktidarı", der Clastres "bireyler kullanmazlarsa başkaları onlar adına bu gücü alıp kullanır."

Toplumsal ekolojik bakış açısından ise Devlet yönetimi (statecraft); devletin kurumların ve bu kurumların himayesinde yaşayan insanların ve halkların, "profesyonel" olarak yönetme işiyle uğraşan- seçilmiş ya da atanmış - kişiler tarafından yönetilmesi-idare edilmesi- anlamındadır. "Politika" ise -antik Yunan'daki anlamına sadık kalarak- insanların birey - yurttaş - olarak kendi kurdukları halk meclislerinde ya da yapılarda doğrudan kendi hayatları ve toplumsal meselelerde

4- Pierre Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu- Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, çev.: Alev Türker-Mehmet Sert, Ayrıntı yayınları 1992, s.104-126. Ayrıca Bakınız Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yay. 1991. Kuşkusuz bütün devletli toplumların birbirleriyle aynı olduğu anlamına gelmediğini vurguladıktan sonra "Devletin, der Clastres, "çeşitli tarihsel biçimleri tek bir tipe indirgenemez ve arkaik despotik devleti, liberal burjuva devleti ya da faşist ya da komünist totaliter devleti birbirleriyle karıştırmanın hiçbir gerekçesi olamaz. O halde, özellikle totaliter devletin radikal yeniliğini ve özgüllüğünü anlamayı önleyecek olan bu karıştırmadan kaçınmaya dikkat ederek, ortak bir özelliğin devletli toplumları blok halinde ilkel toplumlarla karşı karşıya getirdiği fikri savunulacak."

söz sahibi oldukları bir eylem biçimi, yaşam alanı ve tarzıdır.⁵

Bu ayrımda, “devlet yönetimi” nde, bugün “politikacı” olarak bilinen seçilmiş ya da atanmışların oluşturduğu bir yapı ile genel olarak yönetilen ve edilgen olan bir kitle göze çarpar. “Politika” da ise katılım ve doğrudan eylem ile hayatına doğrudan müdahale edebilen etkin insan –yurttaş- öne çıkar. Bu iki durum birbirleriyle uzlaşmaz şekilde karşı karşıyadır. Devlet yönetimi merkeziyetçi, otoriter, oligarşik ya da monarşik, hiyerarşik, seçkinci, iktidarı/gücü bir elde toplayan ve temsili öğeler ile beslenirken; politika, demokratik, özgürlükçü, hiyerarşik olmayan, iktidarı/gücü dağıtan ve yayan duyarlılıklardan beslenir. Devlet yönetiminde yurttaş bir seçmene ve vergi mükellefine indirgenirken aslında özgürlüğü sadece seçimlerde hatırlanan ve sandığa oyunu attığı andan itibaren özgürlüğü “buharlaştıran” edilgen bir seçmene indirgenir. Politikada ise her insan, hayatında ve toplum yaşamında söz sahibi olan, hayatını yönetebilecek potansiyeli olan aktif bir yurttaş olarak belirir.

Her devletin bir yönetimi vardır; ancak her yönetim devlet değildir

Benzer şekilde Bookchin devlet ile yönetimin de birbirinden kesinkes ayrılması gerektiğini vurgular. Bookchin’e göre her devlet bir yönetim biçimidir. Ancak her yönetimin devlet olduğunu iddia etmek doğru değildir. İnsanlar toplumsal varlıklar olduğundan her toplumun üyelerinin her birinin çıkarlarını ve ihtiyaçlarını düzenleyecekleri, bir arada yaşamalarını sağlayacak toplumsal ve ekonomik kurumlara ve bir yönetime ihtiyacı vardır. Bu yönetim diktatörlük olabileceği gibi, monarşi ya da cumhuriyetçi bir devlet de olabilir. Öte yandan bu yönetim biçimi demokratik ve özgürlükçü bir şekilde de oluşturulabilir.

Hangi yönetim biçimleri devlet değildir? dedikten sonra Bookchin kabile konseylerinin, kasaba toplantılarının, işçi komitelerinin, yerel sovyetlerin, halk meclislerinin ve benzeri yönetim biçimlerinin farklı şekilde adlandırılırsa gerçekte devlet olmayan özgürlükçü yönetim biçimlerine örnek olduğunu ifade eder.⁶

Buna karşılık bir devlet halkın çoğunluğu pahasına imtiyazlı ve genellikle var-

-
- 5- Devlet yönetimi ile politika ayrımı için bakınız Murray Bookchin, “Kentsiz Kentleşme”, ayrıca Janet Biehl, “The Politics of Social Ecology- Libertarian Municipalism”, Black Rose Books, 1998.
 - 6- Murray Bookchin, “Anarchism, Power, and Government”, <http://new-compass.net/articles/anarchism-power-and-government>

lıklı sınıfın çıkarlarına hizmet etmek için organize edilmiş bir yönetim biçimidir. Devletin bu tarihi yükselişi yönetim biçimini sosyal gelişim için çok tehlikeli ve kötü bir şekle dönüştürmüştür. Böylece devlet sadece bir yönetim biçimi olmanın ötesinde

Bookchin'in ifadesini ödünç alırsak "profesyonel bir zor kullanma sistemidir". Devlet emir-komuta-itaat sisteminin sıradan insanlar ve toplumsal hayat üzerinde merkezileşerek kristalleştiği bir toplumsal denetim biçiminin kurumsallaşmış halidir. Devlet sıradan yurttaşların yaşamları üzerindeki denetim güçlerini ve kelimelerin gerçek anlamıyla yurttaşların "iktidarını" soğuran ve gündelik yaşamdaki etkilerini yok ederek kendilerine ve yaşama karşı yabancılaştıran; bunu yaparken arkasına bir şiddet tekeli de alan devasa bir mekanizmadır.

Bu minvalde toplumsal ekoloji ile anarşizmin ve geleneksel marksizmin arasındaki uyumsuzluk ortaya çıkarılır. Gerek anarşizm gerekse Marksist gelenek genellikle devlet-yönetimi ile politikayı; devlet ile her türlü yönetimi birbirinin yerine kullanma eğilimindedir.

Örneğin genellikle anarşizm her yönetim biçiminin bir devlet olduğu fikrini paylaşır. O yüzden anarşistler her yönetimi doğası gereği "kötü" olarak kabul ederler. Dolayısıyla her türlü "iktidar", özgür yurttaşların oluşturduğu özgürlükçü toplumda dahi olsa istenmez, şeytani bir kötülük olarak kabul edilir. Çoğu Ortodoks Marksist ise devleti ele geçirmeyi asli amaç olarak kabul etme eğilimindedir.

Oysa toplumsal ekoloji devlet yönetimi ile politikayı birbirinden kesin olarak ayırır. Ve devlet olsun ya da olmasın her yönetim biçiminin, öz yönetim de dahil, bir iktidar ilişkisi ile oluşturulduğunu kabul eder. Buna karşılık her yönetim biçiminin zorunlu olarak devlet olduğu fikrini reddeder. Toplumsal ekoloji kurumsallaşmış hiyerarşi ve tahakküme karşı olduğu için her türlü devlet yapılanmasına da karşıdır.

Toplumsal ekolojiye göre iktidar meselesi kökleri toplumsal ilişkilerde yatan tamamıyla toplumsal bir meseledir. Toplumsal ekolojiye göre iktidar bir kişide, zümrede, partide ya da devlette toplanmayıp, yurttaşların elinde olmalıdır. O yüzden Toplumsal ekoloji insanların yurttaşlar olarak kendi kendilerine kararlar alabilecek potansiyele sahip oldukları inancını taşır. Yurttaşların bu potansiyellerinin gerçekleştirebilmelerine yardımcı olacak toplumsal-politik kurumlar oluşturulmasının önemini vurgular. Bu kurumlar yoluyla her yurttaş politik ka-

rar alma sürecine dahil olur ve bireysel ve politik varlığını geliştirir.⁷

Öte yandan iktidarın hiçbir şekilde delege edilmemesi gerektiğini savunur. Bu açıdan temsili-demokrasiyi bir oksimoron olarak kabul eder. Onun yerine siyasi ve toplumsal bir proje olarak doğrudan demokrasinin geliştirilmesini önerir.⁸

Bireye- yurttaşla olan bu inancın yanında toplumsal ekoloji, iktidarın merkezileşmesinin mutlaka denetlenmesi-engellenmesi gerektiğini ve yurttaşların bu konuda devamlı uyanık olması gerektiğini hatırlatır. Bu açıdan geri çağırma ilkesi, rotasyon vb gibi kurumlar ve yöntemler önerir.

Anarşizm iktidarın ele geçirilmemesi gerektiğini, tamamıyla ortadan kaldırılması gerektiğini, yok edilmesini savunurken; toplumsal ekolojiye göre iktidar, toplumsal ilişkilerde daima var olduğu için, iktidarın merkezileşmesinin ve toplumun dışında ve ötesinde var olmasının ortadan kaldırılmasını ve özgürlükçü bir toplumda yurttaşlara eşit bir şekilde yayılmasını savunur. Toplumsal ekolojiye göre iktidarı tamamen ortadan kaldırmayı düşünmek, Bookchin'in deyimini ödünç alırsak "yer çekimini" ortadan kaldırmayı düşünmek kadar saçmadır.

Bookchin, "Anarşizm ve İspanya Devrimi'nde İktidar Sorunu" adlı makalesinde⁹, anarşizmin iktidar sorununu ele alışının trajik sonucu olarak 1936 Temmuz ayındaki İspanyol devrimi örneğinden bahseder. Katalonya bölgesinin devrimcilerin denetimine geçtiği temmuz ayında, devrimciler burjuva devlet makinesini parçalamış ve kendi yaratmış oldukları yeni kurumlarıyla kamusal ve ekonomik ilişkileri doğrudan kendi denetimlerine almışlardı. "Açıkçası onlar", der Bookchin, "iktidarı ellerine almışlardı." 23 Temmuzda CNT'nin Katalan büyük genel kurul toplantısında, işçiler ellerindeki bu muazzam kontrol gücüyle ne yapacaklarına karar vermek için toplandılar. Toplantı sonucunda CNT genel kurulu hâlihazırda zaten elinde olan siyasi iktidarı reddetti.

"Eğer CNT liderliğinin bu hatasından öğreneceğimiz bir şey varsa," der Book-

7- Atımların *Paideia* olarak tanımladıkları, sıradan pasif bireylerin aktif katılımcı yurttaşlara dönüştürmek amacıyla oluşturulan eğitim süreci açısından bakınız: Janet Biehl, age, özellikle chapter 9, The formation of citizenship, s.83-92.

8- Murray Bookchin, "Communalism Project", *Communalism: International Journal for Rational Society* (November 2002), Bu makale ilk hali ile Türkçede "Komünalist Karar Anı" başlığında yayınlandı *Toplumsal Ekoloji* (Bahar 2002 sayı 1) bkz. www.ekoloji.org/. Ardından İngilizcede bazı değişikliklerle tekrar yayınlandı. Ayrıca Qijikareş Dergisinde yeniden çevrildi. (<http://qijikares.blogspot.com/2011/06/komunalist-proje-murray-bookchin.html>).

9- Murray Bookchin, "Communalism Project", içinde ek olarak yayımlanmıştır.

hin, “o da iktidarın ortadan kaldırılamayacağıdır, o daima toplumsal ve siyasal yaşamın belirleyici bir niteliğidir. Kitlelerin ellerinde olmayan iktidar kaçınılmaz olarak onları baskı altında tutanların ellerine düşecektir. Onu içine tıkacağımız ne bir gömme dolap, ne onu buharlaştırabilecek büyü töreni, ne onu yollayabileceğimiz insanüstü bir yer vardır- ve ne de onu ahlaki ve mistik sihirli sözlerle gözden kaybedecek basitleştirici bir ideoloji. Kendi-tarzlarındaki radikaller, CNT liderlerinin Temmuz 1936'da yaptığı gibi, onu ihmal etmeyi deneyebilir, fakat o her toplantıda saklı kalacak, halk etkinliklerinde gizlenmiş olarak yer alacak ve her toparlanmada ortaya çıkacak ve yeniden ortaya çıkacaktır.”

Öte yandan Marksizm içinde ciddi bir devletçi damarın var olduğunu söylemek mümkündür. Geleneksel Marksizm’ in merkezileşmiş iktidar ile pek sorunu yoktur. O daha çok merkezileşmiş iktidar olarak devleti ele geçirilmesi gereken bir araç olarak kabul ede-gelmiştir. Hatta Kovel eko-sosyalizm anlayışını detaylandırırken devleti ele geçirmenin stratejik bir amaç olduğundan bahseder.¹⁰

Buna karşılık Holloway’ın iktidara bakışı¹¹ geleneksel Marksizm ile uyumsuzluk içindedir. Zira Holloway devlet iktidarının alınmasına karşı çıkar. Ancak bu karşı çıkışı temellendirirken Holloway, politika ile devlet yönetimi arasındaki farkı görmezden gelir. Ona göre her iktidar aslında devlet iktidarıdır. Diğer bir deyişle merkezi iktidardır. Her ne kadar Spinoza’nın bireysel bakışını paylaşmasa da iktidar kavramı üzerindeki dikotomisini paylaşır. Spinoza’nın potestas ile potentia kavramlarını yapma gücü (power to do) ve yaptırma gücü (power over) ile karşılar. Buna karşılık yaptırma gücünü her daim kötü olarak kabul edip iktidar olarak tanımlarken; yapma gücünü iktidar olarak tanımlamaz.

Holloway’ın yukarıda bahsettiğimiz gibi, politika ile devlet yönetimi arasında bir ayrım yapmadığını görürüz. Bu yönüyle anarşizmin iktidar anlayışıyla benzerliği göze çarparken, toplumsal ekoloji/komünalizm ile farklılığı su yüzüne çıkar.

Öte yandan Holloway iktidar olmadan dünyayı değiştirmek için yapma gücüne vurgu yapar. Ve çığlığın, hayır demenin önemini belirtir. Ancak asıl soruya bir türlü gelemes ne yazık ki: Özgürlükçü ve demokratik bir toplumda yapma gücünü hangi kurumlar aracılığıyla, nasıl uygulayabiliriz? Kısacası Holloway bize,

10- Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin sonu mu, dünyanın sonu mu?*, Metis yay.,2004, çev.: Gürol Koca, özellikle s.308. Ayrıca bu konuya daha detaylı olarak ele aldığım bir makalem için bakınız; Şadi İdem, “Ekososyalizmin Janus Başı ve Hayat-Memat Meselesi”, *Üç Ekoloji*, sayı 8.

11- John Holloway, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev: Pelin Sıral, İletişim yay. 2003

komünal, özgür ve demokratik bir toplumda politikayı ve iktidarı demokratik ve özgürlükçü bir tarzda nasıl yaratacağımız konusunda bir şey söylemez.¹²

Sonuç olarak, toplumsal ekoloji/komünalizm açısından iktidar sadece tinsel ya da psikolojik bir duygu değildir. Somut ve canlı olarak yaşamın bizatihi içinde varolan toplumsal bir gerçekliktir. Bu şekilde de toplumsal olarak anlaşılmalıdır. Günümüzde kapitalizm tarafından uygulanan iktidar mekanizmaları merkezi iktidar olarak devletlerin, ulusal ve çokuluslu şirketlerin elinde değişik düzeylerde kurumsallaşmıştır. Ve bu iktidar ilişkileri ile sadece insanlar üzerinde değil dünyadaki diğer varlıklar üzerinde de sömürü ve tahakkümünü uygulamaktadır. O yüzden özgür, ekolojik ve demokratik bir toplum idealini canlı tutmak istiyorsak iktidar meselesini her şeyden önce toplumsal bağlamda ele almalıyız. İktidarı toplumun ötesinde ve dışında değil, bizatihi özgür, demokratik, eşitlikçi bir tarzda toplumsal ilişkilerin içine nasıl gömebileceğimiz ve nasıl yaratabileceğimiz üzerine düşünmeli ve eylemeliyiz.

Bookchin'in de vurguladığı gibi; Toplumsal devrimciler, kendi görüş alanlarından iktidar sorununun çıkarmaksızın, iktidara nasıl somut bir kurumsal özgürleştirici biçim verecekleri problemine odaklanmak zorundadır. Bu soruya saygı duyarak sessiz kalmak ve günümüzün aşırı ısınmış kapitalist gelişmelerine uygun olmayan modası geçmiş ideolojilerin arkasına saklanmak, yalnızca devrim yapıyormuş gibi oynamaktır; hatta onu başarmak için ellerindeki tümünü veren sayısız militanın hatırası ile dalga geçmektir.”¹³

12- Sveinung Legard, “Change the World by Taking Power”, *Communalism*, sayı 2, 2010.

13- Murray Bookchin, “Anarchism, Power, and Government”.

Seyretmenin İktidarı

Kürşat Saygılı

“Tanrı’nın insanların kullanması için atı yaratmasından daha mantıklı olan şey insanların atı kullanmak için Tanrı’yı yaratmış olmasıdır.”

Milan Kundera

Giriş

Bu makale basit bir soru sorarak önemli bir sorunsala parmak basmak için yazıldı. Soru hepimizin kişisel deneyimlerimizle cevap verebileceğimiz türden basit: Neden film seyrediyoruz? Şüphesiz bu soruya verilebilecek yığınla cevap var. “Hayal Perdesi” dergisi, okurlarına internet ortamında bu soruyu sordu ve onlardan yanıtlarını paylaşımlarını istedi.¹ Zaman geçirmek, yaşadığımız sorunları bir an olsun unutmak, başkalarının dünyalarını seyretmek, merak etmek, gidemediğim ülkeleri ve farklı yaşantıları görmek, keyif almak... yanıtların bazıları. Yanıtların önemli bir bölümü “başkalarının hayatlarının içine dalmak” ile ilgili, yani röntgencilüğün modernize edilmiş hali: kendimi eğitmek için başkalarının hayatını dikizliyorum. Hepimiz kendi deneyimlerimizle bu cevaplara ilave yapabiliriz; fakat ben Jacques Lacan’ın meşhur sorusunu “neden film seyrediyoruz” sorusuna eklemek istiyorum: Che vuoi? (gerçekten istediğin şey nedir?). Ben bu makalede film seyretme deneyiminin kişisel (gündelik hayatta iktidar) ve toplumsal (kültürel hegemonya) bir iktidar kurma biçimine hizmet ettiğini iddia edeceğim.

Sinema ile ilgilenen insanlar iyi bir seyirci olmak ile çoğu zaman övünürler. Oysa bir olay karşısında hiçbir tepki göstermeyerek işe karışmamak, anlamında kulla-

1- <http://www.hayalperdesi.net/nedenfilmcevaplar/tumu.aspx>

nılan bir deyimimiz var: seyirci kalmak. Söz konusu bir de “başkalarının acılarına bakmak” olunca insan; içten içe bir iktidar kurma sorunuyla boğuşuyor demektir. Hele ki söz konusu acılar kurmaca bir filmin parçası ise bu iktidar kurma mevzuu meşru bir hal alıyor. Aslında çoğu zaman seyirci bir filme ya da bir görüntüye seyirci kalmıyor aktif olarak o seyirliğe katılıyor.

Holy Motors (2012) filminin baş karakteri Alex’in; “Bir başkasının ölümünü seyretmek kadar hayat dolu başka bir şey yok” sözü bize tam olarak sinemanın bu işlevini anlatır: hayattan zevk almak için başkasının ölümünü seyretmek. 1928 yılında Tom Howard küçük bir fotoğraf makinesi alıp sol dizine bantladı ve cenzaevindeki idam odasına girerek, Ruth Snyder isimli katilin vücuduna 2 bin 200 volt elektrik verilmesini izledi. Ortaya çıkan fotoğraf biraz fluydu; ama yine de New York Daily News’e manşet olmuştu. Başlığı ise tek kelimeden ibaretti: “Ölüm”. O gün gazete her zamanki günlük trajından tam bir milyon daha fazla sattı.² Ölmüş bir insanın suratına bakmak acaba ne hissettirdi? Bosna savaşıyla ölüm televizyonların vazgeçemediği bir seyirlik haline dönüşmüştü. ABD’nin Irak işgali sırasında Amerikan güçleri daha çok izlenmek için özellikle ABD saatini dikkate alarak operasyonlarını sürdürüyordu ve kısa süre sonra savaş bir alışkanlık olarak saat 18.00’da akşam yemeğiyle birlikte tüketilen bir şeye dönüştürüldü. Savaş; CNN izleyici sayısını on kat artırdı.³ Peki sinema ya da diğer seyirlikler nasıl bir retorik kuruyorlar ki bizi iktidarın diline eklemleyebiliyorlar?

İktidarın Retoriği

Stuart Hall dilbilimcilerden aldığı argümanla bize farklılığın “anlam”ın temeli olduğunu hatırlatır.⁴ “Her şey zıttı ile bilinir” düşüncesi beyazın anlam kazanmak için siyaha ihtiyaç duymasını zorunlu kılmıştır. “Derrida’nın ikili karşıtlık yorumuna göre ikiliğin bir kutbu daima baskın olan taraftır, diğerini de uygulamalar alanı içinde etkisi altına alır. Böylece beyaz/siyah, kadın/erkek gibi ikili karşıtlıklar oluşturulur.”⁵ Saussure’e göre farklılığa ihtiyaç duyarız çünkü an-

2- Hal Niedzviecki, *Dikizleme Günlüğü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 209

3- Hasan Aksakal, “*Seyirlik Bir Eğlence*” *Olarak Savaş*, Bibliotech Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 5 Sayı: 15, Kasım 2011, s. 54

4- Akt. Serpil Kirel, *Kültürel Çalışmalar ve Sinema*, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 1. Basım, 2010, s. 329

5- Akt. Kirel, “*Kültürel Çalışmalar...*”, s. 329

lam “öteki” ile kurulan diyalogtan doğar.⁶ Örneğin; Batı, kendi anlamını Doğu ile kurduğu diyalog üzerine inşa etmiştir. Hall, Batı’nın karaderili insanlarla karşılaşmasının üç ana dönemi olduğunu söyler. İlki 16. yüzyılda Avrupalı tüccarlarla Batı Afrikalı krallar arasındaki ilişkidir ki köle ticaretlerinin başlangıcıdır. İkinci karşılaşma dönemi emperyalist Avrupa’nın Afrika’yı sömürgeleştirdiği dönemdir. Üçüncü karşılaşma ise İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa ve Kuzey Amerika’ya göçler dönemidir. Hall’un yorumuna göre bu talihsiz karşılaşmalar Batılı bilinçte “ırksal farklılıklar” imgesini birleştirmiştir.⁷

Horace Mac Coy’un meşhur romanı *Atları da Vururlar*’a bakalım. Sydney Pollack’ın 1969 yılında sinemaya uyarladığı⁸ bu roman; ‘29 buhranı’yla çalkalanmış ve sınıf farkının iyice belirginleştiği bir dönem olan 1930’lu yılların Amerika’sını anlatır. Büyük bir statta haftalarca süren bir dans yarışması düzenlenir. Büyük bir para ödülünün verileceği yarışmada sahnede en uzun süre dans ederek kalan çift ödülün sahibi olacaktır. Sadece uyku ve yemek molalarının verildiği yarışmaya ilgi büyüktür. Zenginler ve film yapımcıları yarışmaya ilgi duyarlar. Yarışmacılar arasında yapımcıların ilgisini çekmeye çalışan güzel kızlar da vardır. Gloria Beatty de bunlardan biridir. Yarışmanın devam ettiği bir anda Gloria mola verir; uyandığında son derece ilgi çekici olan kıyafetini parçalanmış olarak bulur. Yarışmaya eski püskü kıyafetlerle devam etmek zorunda kalır. Gloria önce diğer yarışmacılardan kuşkulansa da partneri Robert Syverton, bu işin arkasında yarışmayı düzenleyen patronun olduğunu bilir ve patrona kıyafet meselesini sorar. Patron lafı dolandırmadan suçu kabul eder ve ekler: “Seyirciler; yoksulluk görmek istiyorlar.” Evet Gloria’nın şatafatlı elbisesi zenginleri tatmin etmiyordu; seyircilere biraz yoksulluk, biraz acı ve biraz da kaybeden insanların dramı lazımdı. Yoksa bu buhran çağında zengin olmalarının ne anlamı vardı!

Kendi benliğini kurmak için *ötekine* ihtiyaç duymak çoğu zaman Derrida’nın ikili karşıtlık dediği kavramsallaştırmayı haklı çıkaracak şekilde *ötekinin* aşağılanması ile mümkün olur. Amerikalı seks terapisti Brandy Engler; sürekli olarak porno izleyen erkek hastasını muayene ettikten sonra porno izleme eyleminin güç ve hakimiyet kurma ile ilgili olduğunu iddia eder ve erkeklerin porno izlemelerinin kadınları yönetme duygularından kaynaklandığını ileri sürer.⁹ Çoğu

6- Akt. Kirel, “*Kültürel Çalışmalar...*”, s. 330

7- Akt. Kirel, “*Kültürel Çalışmalar...*”, s. 331

8- Film için bakınız: http://www.imdb.com/title/tt0065088/?ref_=nv_sr_1

9- Brandy Engler ve David Rensin, *Divanımdaki Erkekler*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2013, s. 196

zaman bu filmler kadınların sürekli olarak aşağılandığı ve erkeklerin/erkekliğin yüceltildiği, penisin kutsandığı, baskın olan tarafın erkek olduğu ve kadının sömürüldüğü filmlerdir. Sadece porno filmlerde değil kadın bedeninin metalaştırıldığı ve artık sinema dili olarak bakışımıza yerleşen birçok filmde durum aynıdır. Kamera temsil edilen bir özneyi çok fazla yakından gösterdiğinde (yakın planlar ve kesmelerle vücudun belirli bir yerine odaklandığında) öznenin temsil ettiği *gerçeklik* yerini sadece belirli bir *imaja* bırakır. *Gemide* (1998) filmindeki tecavüz sahnesini -ve tabii ki başka sevişme sahnelerini de hatırlayabiliriz- hatırlayalım. Kamera genel açıdan tecavüz edilen kadının memelerine ve bacaklarına kesme yaparak seyircinin gözünü kadının vücudunda gezdirir. Yakın planda gördüğümüz kadının kendisi değil artık vücudun belirli yerleridir. Temsil yerini açıkça bir *imaja* – hem de feminist açıdan bakıldığında pek de olumlu olmayan bir *imaja*- terketmiştir. Kadın yerini ‘kadınlık’a bırakmış böylece özne ustaca erkeğin gözünde ve seyircinin bakışında nesneleştirilmiştir. Sahne şovlarının porno filmlerden bir farkı olmayan- cinselliğin sergilenmesi anlamında değil; imgeye ihtiyaç duymadan her şeyin açıkça sergilenmesi anlamında- Miley Cyrus’ın bu ikili karışıklıkları ustaca kullanarak kadın-erkek arasındaki güç ilişkilerinden farklı bir şekilde ırksal ve fizyolojik farklılıklardan yararlanarak şovunu zenginleştirdiğini, siyah insanları ve cüceleri şovunun bir parçası yaptığını görüyoruz.¹⁰ “Beyaz ve güzel Miley’in –aslında Brandy’nin hastası gibi korkak ve çekingen- yanında dans eden şu ucubeler”i seyretme deneyiminin Batı’nın ken-

10- <http://www.nydailynews.com/entertainment/music-arts/miley-cyrus-stage-act-exploit-people-article-1.1706695#bmb=1> sitedeki makalede Miley Cyrus: “Biz cüceleri kendilerine özel ve seksi hissettiriyoruz.” demiş; fakat şovun bir parçası olan Hollis Jane ile yapılan röportajda, 2013 MTV video müzik ödüllerinden sonra ağlayıp titrediğini ve bu dans tecrübesinden hiç hazzetmediğini belirtiyor ve “Bir şeyi gerçekten kendiniz yapmadan anlayamazsınız, bu dans bana sanki dekorun bir parçası olduğum meta gibi hissettirdi” diye ekliyor. Hollis Jane doğrudan Miley Cyrus’ı suçlamasa da önemli bir mesaj veriyor, “Küçük insanların (cücelerin İngilizcedeki siyaseten doğru kullanımı) medyada bir şakadan ibaret olarak yer alması terk edilmelidir.” Cyrus’ın MTV video müzik ödüllerinde yaptığı dans epeyi tepki çekmiş ve Cyrus ırkçılıkla suçlanmıştı. Kia Makarechi yazdığı kısa ama etkileyici yazıda (<http://m.huffpost.com/us/entry/3817286/>) “Siyahi insanların Miley’nin gösterisinde kullanılması ve siyahi kültüre ait twerking (kalça sallama) gibi öğelerin şovun bir parçası olması Miley’nin aslında artık vahşi (masum olmayan), tehlikeli ve yeni bir imaja sahip olduğunu vurguluyor. Miley’nin MTV video müzik ödüllerinde zenci kültürünü pervasızca kullanması rahatsızlık verici olmasının yanı sıra artık bir Disney starı olmadığını da gösteriyor, daha da önemlisi eğlence sektörünün ekibinin bu anlamdaki ahmaklığına ortak olmasını da ortaya koyuyor. Öyle ki, nasıl olur da kimsenin aklına Miley’nin dolgun zenci dansçıların popolarına vurması (tokat atması) ve onları birer et parçası gibi göstermesi bir hakaret olarak algılanmaz? Volture’dan Judy Rosen bu şovun ırkçı olduğunu söylüyor. Cyrus zenci ve ‘dağıtmış’ kültürü güçlü seks öğelerinin olduğu ve kadın bedeninin kullanıldığı sembolizme eklemlendirerek kendi yeniden doğuşunu yaratıyor: Tertemiz aile kızı Disney starından artık büyümüş bir hipster provakatörüne dönüşüyor.”. (İngilizceden çeviriler için Behre Övgü Özalp’a teşekkürler.)

dini tanımlama biçimlerinden birisi olduğunu ve çok eskilere ait bir seyirlik kültüre dayandığını söyleyebiliriz. Konuyu ırksal ve fizyolojik farklılıklar çerçevesinde Doğu-Batı eksenine çekerek Avrupa'nın *ötekinin* temsili üzerinden kendi ontolojik gerçekliğini nasıl kavradığını ve Avrupa iktidarının nasıl eril bir dil kurarak oryantalist bir retorik inşa ettiğini anlatmak istiyorum.

Seyretmenin İktidarı

Abdellatif Kechiche'in 2010 yapımı ve ödüllü filmi *Siyah Venüs* ve filmin hikayesine konu olan Sarah Baartman'ın hayatı bize bu iktidar kurma biçimi ile ilgili epey malzeme vermektedir. Avrupa'nın tamamen Avrupa-merkezci bir yaklaşımla Sarah Baartman üzerinden bir öteki icat ederek kendi sömürsünü ve ontolojik varoluşunu nasıl meşrulaştırdığını ve sonradan üretilen kültürel ürünlerle bu yaklaşımın nasıl yeniden üretildiğini ve süreğin kılındığını görmek mümkün.

Sarah Baartman 1789 yılında bir Hollanda kolonisi durumunda olan Ümit Burnu'nda doğmuştur.¹¹ 16. yüzyıldan beri bölgeye gidip gelen gezginler ve antropologlar bölgede yaşayan iki kabilenin- Hotantolar ve Boşimonlar- özellikleri üzerinde görüş birliği içindedir; "Her iki halkın da boyları kısa, tenleri koyu, vücutları kılsız, gözleri kısık ve şakakları çıkıktı."¹² Bu kabileler ile ilgili ünlü coğrafyacı Conrad Malte-Brun; "İnsan türünün inebileceği en aşağı konum. Davranışlarındaki ve yapılarındaki kararsızlık ruhlarındaki aykırılığı daha ilk bakışta dışa vuruyor" demiştir. Sarah Baartman da Hotanto kabilesine mensup bir köledir ve çocukluğundan itibaren Hollandalı çiftçilerin hizmetinde çalışmıştır.¹³ Sarah'ın fiziki özellikleri bir kadın olarak hem kendi kabilesinden hem de hemcinslerinden farklı bir yapıya sahiptir ve bu çocukluk yıllarından itibaren onu diğer insanlardan farklı kılmıştır. Özellikle kalçalarındaki yağ birikintileri herkesin dikkatini çeker.¹⁴ Bernth Lindfors adlı İngiliz bir gözlemci 1810'da onu şöyle tanımlamış; "Vücudunda anormal çıkıntılar ve büyüklükler olarak göze çarpan özgün çizgileri, özellikle 'üreme organları bölgesi'nin bu denli sivrilmiş ve sarkmış olması, dev boyutlara ulaşmış kalçaları, onun bir insandan ziyade bir şebek

11- Gerard Badou, *Hotanto Venüsü*, İstanbul: Epsilon Yayınları, 1. Basım, 2003, s. 23

12- Badou, *"Hotanto Venüsü"*, s. 24

13- Badou, *"Hotanto Venüsü"*, s. 35

14- Badou, *"Hotanto Venüsü"*, s. 44

türüne ait olduğunun işaretidir.”¹⁵

Sarah Baartman'dan önce de Hotanto kabilesinin kadınları gerek cinsel organlarının büyüklüğü gerekse kalça yapılarının farklılığı dolayısı ile Avrupalı gezginlerin dikkatini çekmiştir. 16. yüzyıl başlarından beri bölgeye giderek bu doğa fantazisine tanık olmak isteyen gezginler vardı. 1707'de François Leguat gerçeğe aykırı bir yorum yaparak kadının belinden dizlerine kadar inen bir etek tipi gördüğünü ileri sürdü. Levaillant da bu gezginlerden biriydi ve bir Hotanto kadınının çırılçıplak soyarak resmini yaptı. Cinsel organını abartılı bir şekilde çizdi.¹⁶ Sonra bölgeye giden gezginler Hotanto kadınlarının eteklerini kaldırmak için birbirleriyle yarıştılar.¹⁷ Cinsel organlarının büyük oluşu Avrupalı doktorların da dikkatini çekmiş ve Hotanto kadınları üzerinde bölgede çeşitli gözlemler yapılarak farklı hipotezler ileri sürülmüştür. Fakat bunların çoğu Doğu'nun cinsiyetleştirilmesine ve ırksal ayrımcılığa indirgenerek bir öteki oluşturma gayretine bürünecektir. Örneğin Alman doğa bilimci Gustav Fritsch; Hotanto'ların cinsel organlarındaki bu sarkmanın mastürbasyonun kötü bir sonucu olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸ Sarah Baartman'ın cinsel organının büyüklüğü de aşırı şehvetin belirtisi olarak yorumlandı. “Normal dişilik organından on santimetre kadar uzun olan Sarah'ın cinsel organı cinsel etkinliklerin de aşırı olabileceğini düşündürmekteydi.”¹⁹

Sarah'ın bir gösteri malzemesi olarak Avrupalılara teşhir edilmesi ise 1810'ların başında efendisinin kardeşi olan Hendrick Cezear'ın aklına gelmişti. Daha önce böyle gösteriler yapmış olan Alexandre Dunlop aristokrat sınıfın daha önce böyle çok gösteri izlediğini ve fakat Avrupa'da yükselen burjuva sınıfının ilgisini de çekebileceğini ve bundan çok para kazanabileceğini söylemişti.²⁰ Böylece Sarah efendisinin kardeşi tarafından İngiltere'ye götürülmeye ikna edildi.²¹

1810 yılının 10 Eylülünde İngiltere'ye götürülen²² Sarah Baartman'ı bundan sonra zor ve sıkıntılı bir gösteri hayatı bekliyordu. 19. yüzyılda beyaz Avrupalı-

15- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 19

16- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 45

17- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 48

18- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 48

19- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 35

20- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 62

21- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 54

22- Badou, “Hotanto Venüsü”, s. 68

lar kendilerinden farklı insanlarla sömürgeleri vasıtası ile tanışınca bu tuhaf yaratıklar (!) Avrupalıların ilgisini çekmiş ve “insan sergisi” adı altında ucubeler, yaratıklar, kendileri gibi ol(a)mayan zavallılar(!) sirklerde teşhir edilmiştir. İnsanlar, hayvanat bahçelerinde izleyicilere sunulmuştur. Bugün hala ziyarete açık olan Cincinnati Hayvanat Bahçesi’ne 1896 yılında daha fazla ziyaretçi çeksın diye Amerikan yerlisi Siyu kabilesinden yüz kişi getirilir ve hayvanat bahçesinde yaşayacakları evler kurularak teşhir edilir.²³ New York’taki Bronx Hayvanat Bahçesi’nde sergilenen pigme Ota Benga’nın hikayesi ise en acı hikayelerden biridir. Ota Benga, avlanmaya çıkar ve bir fil avlar. Sevinçle kabilesine dönüp av haberini vermek için koşar ancak kabilesindeki insanların ölü bedenlerini görür. Belçika hükümetinin köle avcıları, karısını ve çocuklarını katletmiştir. Ota Benga da yakalanır ve Samuel Phillips Verner adında bir iş insanı ve misyoner tarafından Amerika’ya getirilir. 1904 yılında Aziz Louis Dünya Fuarı’nda maymunlarla birlikte “insana en yakın ara geçiş formu” diye antropologlara, bilim insanlarına sergilenir. Ardından yine insan evriminin, “ara form”un bir örneği diye hayvanat bahçesinin maymun kafeslerinde sergilenir. Kimi insanların Ota Benga’ya yapılan işkencenin sona erdirilmesi gerektiğine dair baskılarının ardından salıverilir. Görüntüsünden dolayı çocuk sanılan Benga bir yetimhaneye gönderilir. Modern kıyafetler giydirilir ve ilkokula gönderilir. 1. Dünya Savaşı sırasında vatani Kongo’ya geri dönmesi imkansızlaşınca da intihar eder.²⁴

Sarah’nın İngiltere macerası da aşağı yukarı böyledir. O da her beyaz ırktan olmayan insan gibi bir “hilkat garibesi” olarak gösteri dünyasının bir parçası olmuştur. Sarah kendi kabilesinin bir özelliğı olan ama Batılının “normal” idrakinin dışında olan geniş kalçalara ve büyük bir cinsel organa sahipti. Irkının bir özelliğı olan fiziksel yapısı para karşılığı gösteriye sunulmuş, aşağılanmış ve hor görölmüştür.

Hakkında yazılanlarda; Sarah’ın gösterilerini 60 cm yüksekliğinde bir platform üzerinde yaptığından söz edilmiştir. Gösteri sırasında; yanında sahibi bulunuyor; ona bir vahşi canavarmış gibi (oturması, kalkması, yürümesi yönünde) komutlar veriyordu.²⁵ Sarah’ın bu insanlık dışı gösterileri sorunlara ve kamuoyunun tepkisine neden olmuş ve yasaklanmıştır. 1810’da mahkeme, Sarah’ın gös-

23- Mesud Ata, “Sarah Baartman: Uygarlığın Karanlığında Bir Afrodit”, <http://yabanil.net/sarah-baartman-uygarligin-karanliginda-bir-afrodit/>

24- Ata, “Sarah Baartman...”

25- Ata, “Sarah Baartman...”

terilerinin insanlıkdışı olduğuna hükmetmiş ve gösterinin elebaşlarına uyarıda bulunmuştur; fakat herhangi bir yaptırımında bulunmamıştır.²⁶ Bu olaydan sonra Londra'dan ayrılan Sarah; İngiltere'nin kuzey bölgelerinde dört yıl dolaştırılmış, gösteriler tüm canlılığı ile devam etmiştir. Bu arada vaftiz edilen Sarah, Hıristiyan yapılmış ve 1814'te Sarah'ın Paris hayatı başlamıştır.²⁷ Artık yeni bir efendisi ve daha kötü bir hayatı vardır.

Fransa'daki yaşam, daha önce başından geçenleri aratır niteliktedir. Bir hayvan (ayı) eğiticiisi olan Regu, 15 ay boyunca Sarah'ı o zamana kadar yaşadıklarından çok daha ağır şartlar altında gösteri yapmaya zorlar. Değişik zamanlarda doğa bilimciler kendisini görmeye gelirler. Sarah, 1815'te Fransa'nın en önemli botanik bahçesi olan Jardin du Roi'da bir dizi incelemelere ve bilimsel resimlemelere tabi tutulmuştur. Bu "incelemelerin" gerçekleştirilmesi esnasında orada bulunan Fransız hayvan bilimciler Frédéric Cuvier ve È.G. Saint-Hilarie, resimleme sırasında Sarah'ın soyunmaya ve çıplak resimlenmeye mecbur edildiğinden söz etmişlerdir. Sarah'ın farklı bedenine ilgi duyan Fransız doğa bilimciler, Sarah'ın evrimleşme sürecinde maymunlar ile insanlar arasında geçişi temsil eden halka olduğunu düşünmüşlerdir.²⁸

Sarah Baartman tüm bu aşağılamalar ve hakaretler altında, 29 Aralık 1815'te (25 ya da 26 yaşında) öldü.²⁹ Fakat Batı medeniyeti(!) Sarah'ın peşini öldükten sonra da bırakmadı. Sarah'ın iskeleti, (otopside çıkarılan) cinsel organları ve beyni, 1974 yılına kadar Paris'te İnsanlık Müzesi'nde sergilendi. Daha sonra sergilemeden vazgeçildi ve bir depoya kaldırıldı. Balmumundan üretilen modeli ise iki yıl kadar daha sergilenmeye devam etti.³⁰ 1994 yılında Güney Afrika'da Afrika Ulusal Meclisi genel seçimlerini kazanan Nelson Mandela iktidara gelmişti. Başkan Mandela, Fransa'dan Sarah'tan geriye kalanların ülkesine iade edilmesini talep etti. Fransız Ulusal Meclisi'ndeki uzun tartışmalardan sonra 6 Mayıs 2002'de Sarah'ın bedeninin parçalarının ülkesine iade edilmesine karar verildi. Sarah, 9 Ağustos 2002'de Güney Afrika'nın Hankey kentinin Vergaderingskop ismi verilen tepesinde (bir anıt mezarda) doğumundan 200 yıl sonra defnedildi.³¹

26- Badou, "Hotanto Venüsü", s. 81

27- Badou, "Hotanto Venüsü", s. 82

28- Gürçan Banger, "Hotanto Venüsü", <http://www.duyguguncesi.net/?p=7248>

29- Badou, "Hotanto Venüsü", s. 116

30- Badou, "Hotanto Venüsü", s. 139

31- Badou, "Hotanto Venüsü", s. 145

Sarah Baartman, Avrupalıların diğer ırkları ötekileştirmesinde bir sembol olarak hala yaşamakta ve aşağılanma devam etmektedir. 2012 yılında Afrika'daki kadın sünnetlerini eleştirmek için toplanan bir grup aktivist Sarah Baartman suretinde bir pasta yapmış ve cinsel organının büyüklüğü ile ünlenen Baartman'ın genital bölgesinden kesilen parçalar İsveç Kültür Bakanı'nın eliyle kahkahalar eşliğinde Afrikalı bir kadına yedirilmiştir.³²

Peki Avrupa kendini diğer ırklar üzerinden nasıl tanımlamıştır? Nazife Şişman Hotanto Venüsü ile ilgili yazdığı makalede Avrupa'nın kendisini diğer ırklar üzerinden tanımlamasını şöyle izah etmiştir: "Avrupa'da 18. yüzyıl sonundan itibaren insan bedeni, kültürel ve sosyal tanımlamaların merkezinde yer almaya başlamıştı. Fizyoloji ve biyoloji, tıbbî açıdan 'normal'i belirleme iddiasındaydı. Normali tanımlamak ise anormal üzerinden yapılıyordu. Bu çerçevede Hotanto Venüsü, normalin tanımında araç olarak kullanılan bir 'anormal'lik örneğiydi. Fuarlarda ve sirk alanlarında "hilkat garibeleri"nin teşhiri böyle bir döneme rastlar. 19. yüzyıl Avrupa'sında, özellikle İngiltere'de 'normallik' nosyonu önemli bir ilgi konusuydu. Bu, tıbbî bir norm ya da standart bir insan tipi anlamında bilimsel çevrelerde revaç buldu. Neyin anormal ya da patolojik olduğunu belirlemek, Avrupa tıbbının tekelinde idi. Tıbbî manadaki sapmalar ve anormallikler, birer teşhir ve gösteri unsuru olarak da işlev gördü. 'Sapkinlık'a, 'anormal'e olan bu kültürel ve bilimsel ilgi, öjenik fikri, yani genetik nitelikleri geliştirerek mükemmel insanı üretmek fikri ile yan yana gelişmiştir. Beyaz ırkın üstünlüğü iki şekilde ispatlanıyordu: Kara derililer insandan ziyade hayvana yakındı. İkinci olarak da evrime inanan Avrupa'nın yeni fizyologları için siyah ırk, beyaz ırkın vahşi ve ilkel döneminden kalmaydı."³³ Bu dönemde ırksal farklılıklar antropolojinin de etkisi ile frenoloji (kafatası) bilimini ön plana çıkarmış ve ona itibar kazandırmıştır. Ünlü bir frenolog olan Franz Gall 18. yüzyılda insanların kafatasları üzerine yaptığı araştırmada beynin büyük/ağır olmasının gelişmiş olmasına delalet ettiğini ileri sürmüş ve kadvralar üzerinde yaptığı çalışmalarda beyazların beyninin siyahlardan, erkeklerin beyninin kadınlardan daha gelişmiş olduğunu iddia etmiştir.³⁴

32- Haberin tamamı için bakınız: "[News] Swedish minister of culture carves up racist cake of Sarah Baartman - World Arts Day" <http://stolenfromafrica.com/2012/04/news-swedes-carved-up-a-sarah-baartman>,

33- Nazife Şişman, "Hottentot Venüsü ve Condoleezza Rice", <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=22&makaleid=4157>,

34- V.S. Ramachandran ve Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler İnsan Zihninin Gizemlerine Doğru*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, Birinci Basım, 2011, İstanbul, s. 32 (Ramachandran; kitabın atıf yapılan bölümünde Gall'in bilim tarihine bıraktığı ilginç ironiyi de ekler: "Gall öldüğünde insanlar onun beynini de tarttı ve ortalama bir kadın beyninden birkaç gram daha hafif olduğunu buldular.")

Bu fizyolojik üstünlük fikri sosyal Darwinizm ile birlikte sosyal ve kültürel alanlara da sıçramıştır. Darwin'in; "Doğada güçlü olanın ayakta kalacağına" dair sözleri sosyal alanda da karşılık bulmuş ve güçlü ulusların ayakta kalacağı ve diğerlerinin yok olacağı ya da güçlülere hizmet edeceği gibi yanlış bir bilinç oluşturmuştur. Bu düşünce uygar Batılının yaptıklarına haklılık kazandırmıştır. Sosyal Darwinizm, Yeni Emperyalizm'in mottosu olmuş ve bu süreç "aşağı ırkların", "üstün ırklar" a hizmet etmesinin, onları eğlendirmesinin meşruiyetini onaylamıştır. İnsan; evrim düşüncesi ile hayvandan üstünlüğünü kanıtlayıp onları istediği gibi kullanma hakkını kendinde gördüğü gibi ara formlar (aşağı ırklar/öteki insanlar) üzerinde de hak talep etmiş ve emperyalizm vasıtası ile bu hakkını(!) kullanmıştır.³⁵

Bütün bu gelişmeler şüphesiz materyalist bir ilerlemeciliğe iman etmiş aydınlanma fikrinin ürünüdür. Aydınlanmanın hâkim fikri, toplumların çocukluktan yetişkinliğe geçişe benzer bir ilerleme yaşadığıydı³⁶ yani tarihsel materyalizmdi. Avrupa'nın çocukluk dönemini temsil eden vahşi Afrika'nın 'medeni' Avrupa'nın vesayetine ihtiyacı vardı. İlkel insanlar yarı şeytan, yarı çocuk olarak kabul ediliyorlardı. Bu vesayetin meşruluk kazanmasında aşırı cinsellik de çok önemli bir rol oynamıştır. "Hotanto'ya Venüs isminin verilmesinden de anlaşılacağı üzere Afrikalı kadın, aşırı cinsiyetleştirilmiş bir şekilde sunulmaktadır. 'Yarı şeytan'lık da bununla alakalıdır. Fakat, Baartman'ın aşırı cinsiyetleştirilmesi, kendisine verilen isimle sınırlı kalmamıştır. Üreme organları fizyologlarca incelenmiş ve anatomik yapısının aşırı cinselliğe yol açtığı şeklinde 'bilimsel' bir tespit de yapılmıştır. Kolonyalist ve oryantalist söylemle ilgili son dönemlerde yapılan çalışmalar, ötekinin yani Doğu'nun hem dişilleştirilmesi, hem de aşırı cinsiyetleştirilmesinin, bu söylemin temel özelliği olduğunu ortaya koymaktadır."³⁷ Batı; sömürgeleştirdiği topraklara meşruiyet kazandırmak için Doğu'yu cinsiyetleştirmiştir. Doğu ile ilgili fantezilerin hep çıplaklık ve çok kadınlılık ile ilgili olmasının sebebi de bu olsa gerektir. İlkel insanların çıplak dolaşmaları, harem kültürü, çok evlilik Batı'nın normlarına göre hem sapkınlık hem de baştan çıkarıcılıktır. "Bu çizilen tipoloji, çok çalışkan, kendinden fedakarlık eden ve özünde aseksüel olan 19. yüzyıl Avrupa burjuvasının aksine, aşırı cinsel ve ayartıcıdır. Bu müzmin cinsellik müptelâlığı, 'öteki'nin kendi kendisini yönetebilmesine engel teşkil ediyor-

35- Ata, "Sarah Baartman..."

36- Şişman, "Hottentot Venüsü..."

37- Şişman, "Hottentot Venüsü..."

du ve kolonileştirmenin gerekçesini oluşturunuyordu.”³⁸ Batılı bilinç hem sömür-gelerinin meşruiyetini kuruyor hem de kendi yurt ve kimlik algısını ötekinin üzerinden inşa ediyordu.

Bu Avrupalıların kendilerini güvende hissetmelerinin bir yoluydu. Şimdi de üretilen kültürel ürünlerde öteki algısı devam ettirilmekte Sarah Baartman’a bakış aynı şekilde devam etmektedir. Bir internet sitesinde gördüğüm fakat ressamını öğrenemediğim bir resimde³⁹ Sarah Baartman cinsel organını bir tarikat grubuna teşhir etmektedir. Ressam, Sarah’ı bize arkadan gösterir. Üstelik ayna vasıtası ile izleyici ile göz teması kurması mümkünken bunu yapmayarak ve Sarah’ı bize perde arasından göstererek bizi dikizci konumuna sürükler ve bizi beyazların ayinine davet eder. Sarah’ın gölgesine dikkatlice baktığımızda kükreyen vahşi bir hayvan ile karşılaşırız. Böylece karaderililer ile vahşi hayvanlar arasında kurulan benzeşim devam ettirilmiştir. Bu olağanlaşmış temsiller bizim egemen/bağımlı ilişkisini sorgulamamızı engelleyerek olması gerekenin olduğuna bizi ikna eden statükocu bir bakış akışı kazandırır. Bu olgu bize hatırlatılarak olgunun devam etmesi sağlanır. Hall; siyah insanların kültürlerinin “doğa”ya indirgendiğini hatırlatarak köleliğin sabitleştirildiğini ve bu farklılığın Batılı bilinçte sonsuza kadar bir güven oluşturacağını söyler.⁴⁰ Ötekinin doğa ile özdeşimi Kürtlerin Beyonce’u olarak takdim edilen, Kuzey Iraklı Kürt şarkıcı Helly Luv’un peşmergelerle Kuzey Irak’ta çektiği klipde de açıkça görülebilir. Klip; bir özgürlük hareketinin desteklenmesinin takdimi gibi sunulur oysa daha çok oryantalist bir metindir. “Risk it All” adını taşıyan şarkıda⁴¹ Luv; “Silahlarınızı havaya kaldırın / Artık beklemek istemiyorum / Hepsini riske etmek istiyorum / Bunu kendi başıma yapamam / Bunu üstleneceğiz” der. Şarkı sözleri oldukça devrimcidir ama Helly Luv tam da Batılının öteki algısını beslercesine birden aslanlarla poz vermeye başlar, çölde dans edip zihnimizdeki tüm oryantalist figürleri tek tek sergiler. Hall’ün aktardığına ek olarak şunu söyleyebilirim: Batılı bilinç sadece siyah insanları değil kendi doğusundaki tüm ötekileri doğa ile özdeşleştirerek bir retorik kuruyor.

38- Şişman, “Hottentot Venüsü...”

39- Resmin kaynağı için bakınız: <http://blogs.24.com/jeanihess/files/2012/06/c98523ba-cf31-4a25-af29-d27715ef6472.jpg>

40- Hall’den aktaran; Kirel, “Kültürel Çalışmalar...”, s. 335

41- Şarkının klipi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=33Zd1c4QDI8>

Kechiche'in güya Baartman'ın hatırasını canlı tutmak için yaptığı film de bu statükocu bakış açısını bize hatırlatıp köleliğin devam ettirilmesini haklılaştırmaktan öte bir şeye hizmet etmiyor. Batı'nın Doğu algısı kültürel ürünler üzerinden sürekli inşa ediliyor ve Batı'nın müdahale hakkı, aydınlatma fikri meşrulaştırılırken; batılı insanın kendini güvende hissetmesi sağlanıyor. Mesela; 1990'lardan beri İran sinemasının Batılı festivaller aracılığıyla dünyaya yayılmasının ardından böyle bir üretimin olduğu söylenebilir. Konu ile ilgili aydınlatıcı makalesinde Kirel; "İran filmlerinin Batı tarafından büyük bir beğeniyle ve sempatiyle karşılanıyor olmasının ardında, Batı'da eski bir hastalık olan gizli bir Doğu'ya 'sömürgeci fantezi' alışkanlığı denebilecek bir 'üstten bakış'ı harekete geçirerek bakma alışkanlığının etkisi olduğu söylenebilir. Yani yaygın 'beklenti'ye göre Doğu, Doğu kalmalıdır. İran filmleri de aslında Doğu'nun Doğu kaldığının birer kanıtıdır! Örtülü kadınlar, kadının toplumsal konumu, örtük cinselliği, erkek egemen bir kültürün her anlamda öykülerde ortaya konuluşu, İslam dininden kaynaklanan ve daha çok kadının toplumsal varlığında ve temsilinde odaklanan kamusal alandaki sıkışmışlık olgusu olarak kısaca sayabileceğimiz özellikler bu filmlerde temsil edilen Doğu'nun alışıldık görünümleridirler. Bakışın sömürgeleştirilmesi olarak ele alınabilecek bu durumda Doğu, anlattığı öykülerle de, öykü anlatma biçimiyle de aynı Doğu'dur"⁴² demıştır.

Burada dikkat etmemiz gereken kavram *sömürgeleştirilmiş bakış*tır. Zira bu bakış egemen iktidarlar tarafından bize öğretilmiş ve çoğu zaman yadırgamadığımız bir bakıştır. "Baskı kurmak, yalnızca ilişki içinde olmanın tersine herhangi bir kültürel denklige tahammül etmez. Baskın olanlar, kendilerini ahlaki ve tarihi olarak haklı görmeye ve sistem içinde üretilen iktisadi artığın esas sahibi olarak hissetmeye ihtiyaç duyarlar."⁴³ Bu yüzden bu bakışı inşa ederler. Bu sömürgeleştirilmiş bakış sadece "Doğu" olarak anılan yer için geçerli değildir. Batı'nın Balkanlara bakışı da yine kültürel metinler üzerinden inşa edilen bir bakıştır. Slavoj Žižek iki popüler Balkan filmi olan *Yeraltı* (1995) ile *Yağmurdan Önce* (1994) için şöyle yazar: "Bu iki film, Batılı liberal çokkültürcülüğün nihai ideolojik ürünüdür. Bu filmler Batılı liberal bakışa, tam da bu bakışın Balkan Savaşı'nda görmek istediği şeyi sunar. Yoz ve ruhsuz Batı hayatının tersine, zamandışı, akıl sır

42- Serpil Kirel, *İran'da Sinema: İran Sineması ve Üretim Dinamikleri ve Anlatıya Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme*, Üçüncü Sinema ve Üçüncü Dünya Sineması kitabı içinde, İstanbul: Es Yayınları, 2007 s. 408-409

43- Immanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği*, İstanbul: Aram Yayınları, 2007, s. 45

ermez, mitik ihtiraslar döngüsü.”⁴⁴

Modern kolonyalist kültürün; normatif, homojen, Avrupa-merkezci evrenselcilik anlayışına dayanan hiyerarşik kültüründe bu bakış çok belirginken kültürel rölativizme önem veren, heterojen, evrensel normların terk edilerek tikel değişkenlerin önemsendiği, kültürel farklılığın öne sürüldüğü, çokkültürlülüğün savunulduğu ve artık sanatçının bir etnograf kimliğine büründüğü postkolonyalist, postmodernist kültürde bu bakışı yakalamak oldukça zor hale geldi. Oysa dikkatli izlenildiğinde Batı dışında üretilen metinlerin bile “kendi kendine oryantalizm” ürettiğini görmek hiç de zor değil.⁴⁵

Sonuç

Shakira; 2012 yılında Paris’te verdiği konserde⁴⁶ 2010 Dünya Kupası için söylediği Afrika’nın yerel bir dansının adını kullandığı “waka waka” şarkısını söylemeden önce konser alanına kurulan dev ekranlarda Afrika’nın yoksul kesiminden çocuklar; hayallerini söylerler. Üstü başı dökülmüş, yoksul çocuklar; okula gitmek istediklerini, devlet başkanı, mühendis, mimar olmak istediklerini, gitar çalmak istediklerini söylerler. Sonra binlerce kişi hep bir ağızdan “waka waka” şarkısını söyleyip eğlenir. Batılı bilinç hala kendini güvende hissetmek için bir ötekine ihtiyaç duyuyor ve Afrikalı yoksul çocuklar Parisli züppeler(!) için bir umut kaynağı haline geliyor. Çünkü Afrikalı yoksulların hayal ettikleri şeyleri onlar çoktan yapmış oluyorlar.

İsveç Kültür Bakanı’nın katılımı ile kadın sünnetini eleştirmek için toplanan bir grup aktivistin “Sarah Baartman’lı pastası” kadınlar için bir hak arayışından çıkarak ırkçı bir söyleme dönüşüyor. Sarah Baartman suretindeki pastanın geni-

44- Slavoj Zizek, *Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı, Çağdaş Sanat ve Kültüralizm* kitabının içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 70 (Burada Zizek’in işaret ettiği şey oryantalizme benzer bir adlandırma ile kavramsallaştırılan “Balkancılık”tır. Balkancılık üzerine teferruatlı bir çalışma yapan Maria Todorova’nın *Balkanları Tahayyül Etmek* kitabı konu ile ilgili epeyi malzeme vermektedir. Todorova’nın ortaya koyduğu olgu bu makale boyunca anlatmaya çalıştığım şeye çok yakındır: Herkesin bir Doğusu vardır.)

45- Nuri Bilge Ceylan’ın böylesi bir üretime hizmet ettiğini anlatan yazı için bakınız: Kürşat Saygılı, *Kış Uykusu* (2014): *Nuri Bilge Ceylan Sineması Üzerine Yaz Notları*, <http://sinemakafasi.com/2014/06/21/kis-uykusu-2014-nuri-bilge-ceylan-sineması-üzerine-yaz-notları/>

46- Konserin bu bölümü için bakınız: Shakira New Songs 2012 Waka Waka (This Time for Africa Official Songs 2012 In Paris) 1080p [HD] 2012, <http://www.youtube.com/watch?v=3J-0AwKevXo>,

tal bölgesini dilimleyip afiyetle yiyen beyaz kadınlar kendi cinsel organlarını güvende hissediyorlar.

Üretilen kültürel ürünler de Avrupamerkezci bakış açısını değiştirmeyecek şekilde düzenleniyor. 2010 yılında yapılan ve Venedik film festivalinde Altın Aslan ödülünü kazanan Sarah Baartman filmi “*Black Venüs*”⁴⁷ de egemen/bağımlı ilişkisini bize yeniden hatırlatan bir başka seyire dönüşüyor. Walter Benjamin; “Kim kültürden bahsediyorsa hükmetmekten bahsediyordur”⁴⁸ der. Birilerinin üzerinde hakimiyet kurmak ise bir iktidarın varlığı ile mümkündür. İktidarın; egemen/bağımlı ilişkisini süreğen kılmak için merkezdekiler tarafından üretildiğini ve “ötekileri” de bu merkeze eklemlemek yahut dışlamak üzerine inşa ettiğini hatırlamalıyız. “Öteki” hegemonik ideolojinin/başat/baskın olanın icat ettiği bir şeydir ve bu hegemonya, kültürel ürünlerde egemen/bağımlı ilişkisinin yeniden üretimi ile maduna/alttabakaya tekrar tekrar hatırlatılması ile kalıcı olabilir.

47- Film için bkz. <http://www.imdb.com/title/tt1401643/>

48- Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2011, s. 121

Hukuk ve İktidar*

Fevzi Taş

Dünya ölçeğinde hukukun meşruiyeti ve bu meşruiyetin dayanak noktası olan devletin, temelinin sorgulamadan muaf tutulması, sabitlenmiş¹ egemenliğin sadece içeriğinin tartışılması, bireyleri ve toplumları sınırlamanın “hak” olduğu ve bunun toplumsal yaşam için gerekli olduğu fikri hâkimiyet sürmektedir. Sorgulanabilecek şeyin egemenliğin içeriği ve toplumla/bireyle ilişkileriyle sınırlı olduğu varsayılıyor. Egemenlik² kavramı hukuk için *a priori* bir kavramdır. Ne var ki bu “gerçeklik” tarihsel olarak insan türünün bütün aşamalarını kapsamıyor. Modern zamanların bireyi kendi tarihine yabancılaştırması pozitif hukukun ve buna kaynaklık eden egemenliğin, tarihin her aşamasında verili olduğu düşüncesini yaratmaktadır. Bu çalışmada iktidar ve belki de egemenliğin en önemli sonuçlarından biri olan “temel hak ve özgürlüklerin *sınırlandırılması*” konusu ele alınacak ve egemen unsurların bu sınırlandırmayı meşru kılmalarının bir aracı haline dönüşen *sınırlamaların sınırlandırması* üzerinde durulacaktır. Temel hak ve özgürlüklerin sınırlarını belirleyen yasa koyucunun, bu sınırların sınırlarını da belirleyebildiği bir hakimiyet alanına sahip olması, kurulu iktidarın yasa ile yasa-sızlık arasındaki konumlanışından kaynaklanmaktadır. İktidar, toplumsal alana dışardan müdahale eder ve yukardan aşağıya doğru işleyen bir paradigmayı ya-

(*) Özner Kandemir’e yardımları için teşekkür ederim.

- 1- İktidar sabitlenmesi için bkz. Kojin Karatani, Transkritik, Çev: Erkan Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.232-239
- 2- Egemenlik iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak var olur ve hukukun en önemli dayanağı iktidar odakları, yani yasa koyuculardır. Hukuk normlarını ve düzenlemesini toplumsal alanda “egemen zihniyet” yapar veya yapımında aktif bir rol alır. Bu rol çoğu zaman somut bir rol değil,soyut bir roldür. Bazen de egemenlik toplumsal alanda değil de, birikmiş bir güç odağında olur ve yine yasa koyucu ve norm belirleyici birikmiş güç odağının tekelindedir.

şamsallaştırmaya çalışan bir yapıya sahiptir. Ve yine, anayasa üzerinden bireye biçilen görevler, hak sınırlamaları ortaya konulacak ve bunlar asgari düzeyde so-ruşturmaya tabi tutulacaktır. Konunun geniş ve çok yönlü olmasından kaynaklı (pozitif) hukukun³ bu sınırlamaları nasıl tanımladıkları ve bu sınırlamalara ne-lerin kaynaklık ettiği ana teması üzerinden hareket edilecektir. Temel hak ve öz-gürlüklerin sınırlanması, dar bir çerçevede ve pozitif hukuk alanı içinde değer-lendirmeye alınacaktır.

İktidarın Fenomenolojisi

*“Damiens, ... kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçala-rı, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını (kralı) öldürdüğü bıçağı sağ elin-de tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçi-ne ve birlikte eritilen balmumu ile kükürt dökülecek, sonra bedeni dört ata çektiri-lerek parçalatılacak ve vücudu ateşle yakılacak,”*⁴ Foucault’un “ilk kitabım” olarak tanımladığı⁵ “hapishanenin doğuşu”nda Fransa kralını bıçaklamakla suç-lanan Damiens’in cezasının infazını sayfalarca betimlemesi katışıksız iktidar ve kurgulanmış hukukun çıplak hali olan bu işkence hikayesi, iktidarın şiddetinin hukukla nasıl nirvanaya ulaştığının açık göstergesidir. Burada anlık veya kısa sü-rede karar verilen bir işkence refleksi değildir uygulanan, daha önceden kurgu-lanmış, üstünde düşünülmüş ve yine daha önce uygulanmış, en son Damiens’in maruz kaldığı ve norm olarak var edilmiş bir hukuk uygulaması söz konusudur. İktidarın “bir el koyma hakkı” olması, Foucault’un deyişiyle; uyruğundakilerin varlığına, ürettiklerine, emeklerine ve hatta kanlarına; yani nesnelere, zamana, bedenlere ve nihai olarak yaşamın kendisine el koymasına dönüşür.⁶ Kral (yaşa-yan) yasadır!⁷ Damiens ise diğer bütün Fransızlar gibi kralın (yasanın) evladıdır. Gerçekliği içine çeken ve içine doğduğu toplumsal yapının izlerini taşıyan, ta-

3- Hukuk ve egemenlik kavramları diyalektik bir ilişki içindedir, biri diğerini üretir ve süreç içerisinde ko-num değiştirme olanakları vardır. Fakat tarihsel süreç içerisinde egemenlik hukuka kaynaklık etmiştir. Zira hukuk sadece ilişki biçimi değil, ilişki biçiminin sonuçlarıyla da yakından ilgilidir. Buda önsel ola-rak egemenliği kurmanın zorunluluğuna işaret eder.

4- Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 1992, s. 3-6

5- Ferda Keskin, “Foucault’ta Şiddet ve İktidar” *Cogito Kış-Bahar sayısı*, İstanbul: YKY Yayınları, 1996. s.117

6- Aktaran, Keskin, “Foucault’ta Şiddet...”, s.118

7- Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Çev: Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s.83

rihsel bir birikme olan iktidar, gerçekte öylesine iç içe geçmiştir ki, onu ortadan kaldırmayı gündeme getirmek bile gerçekliğin kıyısından aşağı düşmek gibidir⁸. İktidarın diğer alanlarla ilişkisi özne-nesne ilişkisidir, bu diyalektik ilişki genelde kendinden önce veya sonra bir sığata ya da bir özneye gönderme de bulunur. Fakat nesne konumunda dahi gücü ve egemenliğı kendinde varlıktır, diğery bir deyişle ilişki alanını “iktidara içkin” olarak belirler. Özneye yüklenir ve onun kurucu unsuru olarak belirir. İktidar kavramı ile kullanılan herhangi diğery sözcük veya sözcükler iktidar kavramı tarafından dönüştürölür ve denetim altında tutulur. Söz gelimi “siyasi iktidar” yani devlet, iktidarın “nasıl” olduğunu vurgularken siyasi alanı kendinde toplar, siyasi alanın diğery bütün ilişkilerini belirler ya da siyasi olanı tali bir konuma iter. Devletin varlığını sürdürmesi siyasi yapısından değil egemen yapısından kaynaklanır. Burada “siyasi” olanın çerçevesi ve gücünü belirleyen iktidar kavramıdır ve diğery bütün özelliklerinin üstünde bir anlam verme ve onu yapısal olarak dönüştürme söz konusudur. Devlet toplumsal yapının düzenleyici/kısıtlayıcı ve yönetici gücü olmasından kaynaklı normatiftir ve kurgulandığı coğrafyada egemenliğini sağlayarak biçimlenir. Devlet egemenliğı ile üzerinde egemenlik kurulanlar arasındaki ilişkinin tek taraflı işleyen bir egemenlik tarzını yansıtması modern devletin kurumlaşma sürecinin en belirgin özelliklerinden birisidir. Modern devleti mutlak devletten ayıran temel unsur, devlet ve toplum arasındaki etkileşim sürecinin varlığıdır.⁹ Bu yapılanma tek tek özneleri gerektirir ve bu özneler üzerinde denetim ve tahakküm kurmaya yönelir. Devlet ve yönetilenler arasında bir ilişkinin kurulmasıyla devletin/yönetici bloğun iktidar uygulaması gerçekleşir. İktidar, aslında somut bir şekilde kendini göstermez, devlet veya onun gibi yapılanmış, normatif sistemlerin kurucusu unsuru ve gizidir. Hukuk ile iktidarın kesişme noktalarından biri de normatif yapılarıdır. Wallerstein’e göre iktidarın açığa çıkışı “sınırlı ve ölçölü” kullanımı gerektirir; *“Her ne kadar iktidarın belli egemen güçler elinde yoğunlaştığı ve katılaştığı görülse de beraberinde sınırsız bir otoriteyi getirmez. İktidar sonuçlara odaklı, topluma veya iktidara tabii olana baskı olasılığı ile ölçölür. İktidarı elinde tutanlar güç kullanmak yerine güç kullanma ihtimalleri üzerinden otoriteyi inşa ederler. Ve genelde bu gücü sonuna kadar kullanmazlar. Güç kullanma tehditleri çoğunlukla güç kullanmaya gerek bırakmaz. Gerçekten iktidar sahibi olanlar Makyavelisttir. Gelecek-*

8- John Holloway, İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek, Çev: Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 39

9- Salih Akkanat, “Şiddet ve iktidar...” (Yayınlanmamış doktora tezi) s. 36

*te güç kullanma yeteneklerinin, tam da bugünkü fiili güç kullanma süreci yüzünden genellikle azaldığını bilirler ve bu yüzden de gayet tutumlu ve ihtiyatlı bir biçimde güç kullanırlar*¹⁰ der. Burada Wallerstein'in dile getirmedığı ama bizi gönderdiği yer hukuk kuramıdır. İktidarın hukuki düzenlemelerinin nedeni, egemenlik alanında, “şiddet kullanma ihtimaline” sahip tek ve mutlak güç olmasına olanak sağlamasıyla ve toplumsal ilişkileri yasayla belirlemesiyle hukuk ve iktidar ilişkisi yer değiştirmiş olur. Böylelikle kurucu (yasasız) iktidar, kurulu düzenin (yasanın) içinde yer alır. İktidarla toplumu dönüştürmek, siyaset alanında baskın bir paradigmadır. İktidarın somuta indirgenmiş ve işlevsel hali olan devlet aygıtını ele geçirerek kurulu üretim ve toplumsal ilişkileri yapı bozumuna uğratarak yeniden inşa etme gibi bir amaçla hareket edilir. Burada devlet ve iktidar aygıtlarının bütüncül yapılar olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu bütüncül yapıların “doğru” çalışması için yine bütüncül ve benzer düşünce yapısına sahip bütünleşmiş toplumları gerektirir. Yani bütüncül bir iktidar, ancak bütünleşmiş bir toplum üzerinde hâkimiyet kurabilir. Hukuk burada bütünselliği oluşturma girişimi olarak kendini gösterir. Farklılaşmış toplumsal yapıların bu sıkıştırılmış yapı (hukuk) içinde tekdüze bir hale getirilmesi kaçınılmaz bir hal alır. Mevcut dünya sisteminde bütün toplumların senkronize bir şekilde bütün ulus-devlet yapılanmalarının iktidarını ele geçirmeleri ve bunları yine eş zamanlı olarak aşama aşama ideolojik dönüşüm geçirmeleri hedeflenir. Bu durum kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerinin farklı toplumsal yaşantıları ve kapitalizm dışı sosyal, siyasi, ekonomik ilişkileri, o grupları kendi zamanından ve mekanından kopararak “entegre” etmeye çalışmasıdır. Özgünlükler ve mekânsal farklılıklar göz ardı edilir. Yeni iktidar, iktidar olmaktan kaynaklı önceki iktidarların biçimsel olarak aynalarına dönüşürler. Bunun nedeni iktidarı ele alan yapının ideolojik, siyasi boşluğundan değil iktidar aygıtının kendisinden kaynaklanır. İktidar, düşüncenin sınırlarını oluşturur ve içeriği ne kadar demokratik olursa olsun iktidarın belirlediği sınırların dışına taşamaz. İktidarın toplum üzerindeki etkilerinin yanında iktidarı ele geçiren anlayışında kendi içinde dönüşüm geçirmesi söz konusudur. Bütün toplumsal ilişkilerin karar mekanizmalarının merkezileşmiş olması, oluşturulacak yeni yapılanmanın da merkezi bir yapılanma olmasına neden olur. Merkezi yapılanma ise ana eksen üzerinde diğer bütün farklılıkları ortadan kaldıracak biçimde kendini yeniden üretme durumuyla karşılaşır. Bu kaçınılmazdır. Pozitivist toplum tahayyülleri “birlik” üzerinden kendini inşa eder. Pozitivizmde ger-

çeklik katı ve değiştirilemez olduğundan zaman ve mekân bakımından aşkındır. İktidar aygıtının tek gerçeklik olduğuyla hareket etmesinin nedenleri arasında yönetsel olarak kurumsallaşma ile de bağlantılı olduğu söylenebilir. Günümüz modern toplumunda toplumsal iktidarı ele geçirmenin yolu, nesneler üzerinde iktidar olmaktır. Eşya üzerinde iktidar kurma isteği ne kadar yoğunsa eşyanın insan üzerindeki tahakkümü de o kadar ağır olacaktır.¹¹

Hukuk ve İktidarın Hukuku

Kaboğlu, hukuku “hukuk belirlenmiş bir toplumsal ilişkiler biçimi”¹² diye tanımlar. TDK’ya göre hukuk kelimesi, “Toplumu düzenleyen ve devletin yapısını gücünü belirleyen yasaların bütünüdür”¹³ Herhangi bir olgu veya olayın hukuk konusu olabilmesi için hâlihazırda bulunması veya öngörülebilmesi gerekmektedir. Toplumsal ilişkiler pratiği olarak hukuk iktidar ve toplum arasındaki gerilim ve karşılaşma alanıdır. Hukukun sınırları içinde görünür olmak ve onaylanmanın neredeyse mümkün olmadığı ve çıplak bir yasadızlık olan mültecilik ise birey için, iktidarın en somut halidir. Mülteci hukuksal olarak varlığını kanıtlayamayan bir anomalidir. Yasa tarafından tanınabilmesi için “suç” işlemelidir.¹⁴ İktidarın üstünde tam denetim kuramadığı bireyi tanımaması ve bireyin bu tanımamayı ortadan kaldırmak için ise egemenliğe karşı tek bir alternatifi var: suç işlemek. Bilimsel bir çalışma alanı olan hukukun normatif yapısından kaynaklı, hukuk çalışmalarının temelini pozitif/dogmatik hukukun oluşturması doğal bir sonuçtur. Hukukun dogmatikliği tanım olarak belli bir mekânda ve zamanda nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı sorusuna cevap arayan açıklamaların tümünü kapsamaktadır¹⁵ hukuk yasaları, sınırlamaları da kapsar ve yapılan düzenlemelerin işlevleri hareket alanının biçimini belirlemektir. Fakat pozitif hukuku veri olarak almak mutlaka onu benimsemek anlamına gelmez.¹⁶

11- Max Horkheimer, Akıl Tutulması, Çev: Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s.146

12- İbrahim Kaboğlu, Özgürlükler Hukuku: İnsan Haklarının Hukuksal Yapısı, Ankara: İmge Yayınları, 2002 s.14

13- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDKGTS.54b90bf3330a43.67154069 [erişim tarihi 16.01.2015]

14- Fırat Aydıncı, “Yüzüncü Yıl Münasebetiyle Arendt’in Devletsiz Halklar Makalesi Üzerine” Dipnot Sayı: 13-14, 2013, s.159

15- Fazıl Sağlam, Temel Hakların Sınırlandırılması ve Özü, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1982, s.5

16- Sağlam, “Temel hakların...” s. 5

Latinler hukukun ortak hatalar sonucu oluştuğundan bahseder.¹⁷ İktidarın meşruiyet zeminini oluşturan öge olan Anayasa (Fransızca:Constitution) kelimesinin kökeni Latince *contitutio* dur. Oluşturmak, meydana getirmek, kurmak gibi anlamlara gelir.¹⁸ Tarihsel bağlamda toplum sözleşmesi fikrinin kaynaklık ettiği anayasa daha sonra evrilerek toplumun egemen/hâkim olanla sözleşmesine dönüşmesiyle¹⁹ toplumun kurucu unsur olduğu ve yönetme gücünü elinde tuttuğu bir anlayıştan belli bir zümreye/tek kişiye yetki veren bir toplumsal yapıya dönüşmesi, toplum sözleşmesini (anayasa) bir sözleşmeden çıkarıp bir denetim ve hâkimiyet aracına doğru sürükledi. Sözleşmeyi uygulayan ve uyan taraflar olarak toplumu ve egemen unsurları hiyerarşik bir ilişki içine soktu. Modern devletlerde siyaset, anayasa ve kanunların sonucu olarak görülmeye başlandı. Neden sonuç ilişkisi yer değiştirdi ve “hukuk devleti” bütün denetleme, sınırlama, baskıların şemsiyesi halini aldı.

Anayasa hukuku ise iki temel görevi vardır; (1) devletin (siyasal iktidarın) işleyişi ve bu işleyişin parçaları olan kamu kurumları arasındaki ilişki, (2) temel hak ve özgürlüklere ilişkin devletin tutumunu ortaya koymak. Kemal Gözler anayasa hukukunu “*yasama, yürütme, yargı gibi devletin temel organlarının kuruluşunu, işleyişini ve bu organlar arasındaki karşılıklı ilişkileri ve devlet karşısında vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini düzenleyen hukuk kurallarını inceleyen bir hukuk bilimi dalı*”²⁰ olarak tanımlar. Hak ve özgürlüklerin tanımlanmasının amacı, farklı biçimlerde ve farklı alanlarda insan davranışlarının ve varlığının biçimiyle ve içeriğiyle ilgili yasa koyucunun koyduğu normlar olarak tanımlanabilir. En geniş hak ve özgürlükler anlayışının “insan hakları” terimiyle ifade edilmesinin nedeni, tabii hukuk anlayışını benimsenmesinden kaynaklanır. Daha doğru bir ifadeyle, tabii hukuk²¹ anlayışının benimsenmesi temel hak ve özgürlükler ifadesinin “insan hakları” olarak yorumlanmasına sebebiyet vermektedir. Bu anlayışa göre insanın insan olmaktan ileri gelen bir takım hakları vardır, bu haklar devre-

17- Aktaran Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Esaslarına Giriş*, Bursa: Ekin Yayınları, 1999, s. 13

18- Anayasa terminolojisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Metodolojisi* 2. baskı, Bursa: Ekin Yayınları, s.131-140

19- Toplum sözleşmesi fikri, Atina da bütün yurttaşların dönüşümlü olarak yönetime katıldığı ve yapılan sözleşmenin, kurulan yönetimin her yurttaşın aktif katılımıyla sürdürülmesine dayandırılabilir. Daha sonra bu dönüşerek devlet ile birey/toplum arasında bir sözleşmeye dönüşmüştür.

20- Gözler, “Anayasa hukukunun genel..” s.14

21- Gözler, “Anayasa hukukunun genel...” s.220

dilemez ve dokunulmazdır.²² İnsan haklarının mevcut hukuk sistemlerinde “olan” değil “olması gereken” olduğu, yani bir tahayyül olmasının nedeni, pozitif hukukun tümüyle tanımamış olmasıyla ilgilidir. Örneğin bir ülkenin kendi vatandaşı ile yabancı olarak nitelenen bir birey arasında hak ve özgürlükler bakımından farklar vardır, kendi vatandaşı hak ve özgürlükler bakımından daha geniş bir alana sahipken (seçme, seçilme) yabancı birey aynı düzeyde bir hak ve özgürlüğe sahip değildir. İnsan haklarının tümüyle tanınmama durumu, *sınırlamanın* egemenliğe içkin olmasıyla yakından bağlantılıdır. İnsan hakları kavramının kapsama alanında olan temel hak ve özgürlüklerin pozitif hukuktan bir kısmı dışarıda bırakılarak tanımlanması söz konusudur, bununla beraber pozitif hukukun içine aldığı temel hak ve özgürlüklerin sınıflandırılması²³ insanın hak ve özgürlüklerinin bütünlüğü²⁴ düşüncesiyle taban tabana zıttır. Yasa koyucu tarafından insan haklarının kısmen pozitif hukuka işlenmesi Gözler’in ifadesiyle “Pozitif hukuk tarafından insan haklarının tanınmış ve düzenlenmiş kısmı²⁵” olarak tanımlanması söz konusudur. Kamusal alan içinde bireyin hak ve özgürlüklerinin düzenlenmesi²⁶ bireyin diğer bireylerle ve devletle olan ilişkinin denetim altında tutulmasıdır. Temel hak ve özgürlükler terimi yazılı hukuk kaynaklarında egemen devletlerin bireyin görevlerinin karşılığında tanınan alanlardır. Siyasal iktidar öncelikle vatandaşın/toplumun “görevlerini” ve uyması gereken kuralları belirler, bunların sınırlarını, biçimini belirler. Bunun karşılığında yaşam alanı, güvenlik ve bir takım tabii haklarına saygı taahhüdü verir. Buradaki gözden kaçırılmaya çalışılan şey kurucu iktidarın kaynağının yasadışı olması ve oluşturulan yasaların alanının dışında konumlanmasıdır: iktidar yasanın ruhudur ve istediği zaman yasanın dışına çıkabilir.

22- Bu konuda Sağlam: “Yasa koyucunun temel hakları ve özgürlükleri geride hiçbir şey bırakmamacasına kaldırmasının mümkün olduğunu kaydetmek gerekir.” bkz. Sağlam. (1982) “Temel hakların...” s.27

23- Georg Jellinek, temel hak ve özgürlükleri devletin yükümlülüklerini baz alarak ayırmıştır. devletin müdahale etme yetkisi olmadığı negatif statü hakları, devletin işlemesi için aktif rol aldığı pozitif statü hakları ve bireylerin kamusal faaliyet alanı içinde tanımlanan birtakım faaliyetlerle katıldığı aktif statü hakları.

24- Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri: Teorik ve Pozitif Gelişmeler Hürriyetlerin Korunması Problemi, 6. baskı Ankara: AÜHF Yayınları, 1981 s. 6-7

25- Gözler, “Anayasa hukukunun genel...”, s .219

26- Düzenleme, sınırlamayı da içerir. daha fazlası için bkz. Sağlam, “Temel hakların...”, s. 22

Sınırlamanın Sınırları

Temel hak ve özgürlüklerin siyasal iktidar tarafından sınırlandırılması ve siyasal iktidarın kendini sınırlandırması olarak kurgulanan “sınırlamanın sınırları” siyasal iktidar tarafından insana karşı işlenen suçların hukuk içine çekilme çabası olarak tanımlanabilir. Tarihsel olarak insanın bedeni üstünde denetimsiz bir tasarrufa sahip olan iktidarın kendini sınırlama aracı olarak kurguladığı “sınırlanma” bireyin bedensel bütünlüğüne, değerlerine ve onuruna bir saygı temelinde ele alınması, yani sistematik şiddetin insanın bedeni üzerinde uygulanmasının dışlanması Foucault’a göre iktidarın cezalandırma alanına getirilmiş bir “yasal” sınırdır, insan aynı zamanda iktidarın sınırı haline gelir.²⁷ Bu norm egemenliğin olağan haller ile tanımladığı ve iktidar için “her şey yolundayken” kabul ettiği bir zaman ve mekân içinde böyledir. Agamben’e göre halihazırda dünya olağan “küresel iç savaş” tadır ve hukukun kendisi anomali halini almıştır. Geçici ve istisnai önlemlerin kalıcı yönetim tekniğine dönüşmesinden bahseder. ²⁸ böylelikle iktidara getirilmiş yasal sınırın uygulama alanı kalmamıştır. Temel hak ve özgürlüklerin *sınırlandırılması ve söz konusu hak ve özgürlüklerin Türkiye Cumhuriyeti anayasaları için nasıl bir biçime ve içeriğe sahip olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Buna göre Türkiye’nin 1924 anayasasının hak ve özgürlükleri düzenleyen 68. maddesi “her Türk hür doğar ve hür yaşar. Hürriyet başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmektir. Tabii haklardan olan hürriyetin herkes için sınırı, başkalarının hürriyetlerinin sınırıdır. Bu sınırı ancak kanun çizer.”*²⁹ şeklindedir. 68. maddenin genel olarak özgürlüğü tanımlaması ve nitelik belirlemesi ile beraber maddenin ikinci fıkrasında bireyin hürriyet sınırının başkalarının hürriyet sınırı olması ve bu sınırın ise kanun tarafından çizilmesi, başka bir ifadeyle “başkalarına zarar vermenin ne olduğu”nun kanun tarafından belirlenmesi gibi bir gönderme söz konusudur. Üstünde durulması gereken başka bir noktada birinci fıkranın özgürlük (hürriyet) tanımının “yapılamaz” olarak değil “yapılabilir” olarak konu edinmesi, 1924 anayasasının temel hak ve özgürlüklerin sınırlamalarını tanımlarken “içkin sınırlar”³⁰ gözettiği ve bunun üzerinden sınırlamaya gittiği söylenebilir.

27- Keskin, “Foucault’ta şiddet...”, s. 119

28- Agamben, “İstisna Hali”, s. 11, 15, 17

29- 1924 anayasası <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm> [erişim tarihi: 09.02.2015]

30- “İçkin sınırlar”la kastedilen özgürlüklerin kendi içinden gelen sınırlılıklarıdır. Bu düşünceye göre hiçbir özgürlük sınırsız değildir zira kendi içinde ve kendisiyle beraber sınırlılık arz eder. Daha fazlası için Sağlam. “Temel hakların...” s. 32-33

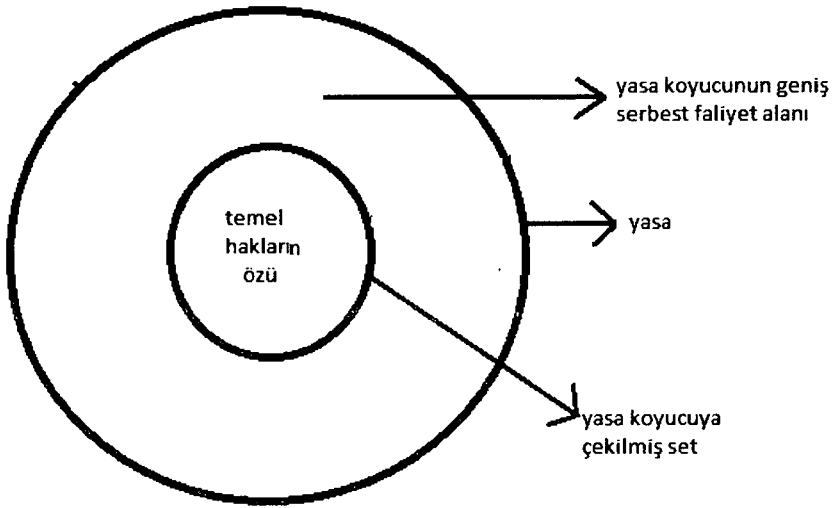
1961 anayasasının 11 maddesi ise ilk haliyle³¹ sınırlandırmanın sınırlarının daha belirgin olduğu bir biçimde hazırlanmıştır. Madde 11'in ilk hali şöyledir: *Temel hak ve hürriyetler, Anayasanın sözüne ve ruhuna uygun olarak ancak kanunla sınırlandırılabilir. Kanun, kamu yararı, genel ahlâk, kamu düzeni, sosyal adâlet ve millî güvenlik gibi sebeplerle de olsa bir hakkın ve hürriyetin özüne dokunamaz.* Temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılması ve özü konusunda diğer anayasalardan görece daha pozitif bir öz içerdiği söz konusuysa da öz'ün belirlenme tartışmaları noktasında egemenliğe neredeyse sınırsız bir yetki ve hak verilmiş olması hukuk karşısında bireyi her an iğneyle patlatabilecek bir balon haline getirdiği söylenebilir.

1982 Anayasasının 12. maddesi temel hak ve özgürlüklerin niteliği ile ilgilidir.³² 12. madde şöyle: *“Herkes, kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir. Temel hak ve hürriyetler, kişinin topluma, ailesine ve diğer kişilere karşı ödev ve sorumluluklarında ihtiva eder.”* Bu maddenin 2. fıkrası temel hak ve hürriyetlerin tam olarak nasıl bir bağlamda algılanması gerektiğine dönüktür. Toplumsal ve ailevi sorumluluklara işaret ettiğini belirtmektedir. Burada üzerinde durulması gereken konu hak ve özgürlük tanımlarının yalnız işlenmediği ve bunların bir takım sorumluluklar gerektirdiği düşüncesidir. Yani insanın insan olmaktan ileri gelen haklarının bile belli şartlar altında tanınacağı ifade edilmiştir. Örneğin olağanüstü hal dönemlerinde siyasal iktidarın savunmasında yer almadığınız için hukukun ceza alanına itilirsiniz ya da yaşamınızı tümünden ortadan kaldırma girişiminde bulunulabilir. İkinci önemli nokta ise hak ve özgürlüklerin tanımlanmasında bile bir sınırlamaya gidilmiş olmasıdır. Yasa koyucunun ne yapmamız ve yapmamamız gerektiğini “ihtiva eder” kavramıyla bize göndermesi, bir yönlendirmeden çok emredici bir biçime bürüneceği iddia edilebilir. Bunun karşısında ailesini terk eden bir bireye yaptırım uygulanmasının mevcut kanunlar açısından karşılığı olmaması ise paradoksal bir duruma işaret etmektedir.

31- Bu madde 1971 yılında değiştirilerek özgürlükler alanı daralmıştır: Temel hak ve hürriyetler, Devletin ülkesi ve milletiyle bütünlüğünün, Cumhuriyetin, millî güvenliğinin, kamu düzeninin, kamu yararının, genel ahlâkın ve genel sağlığın korunması amacı ile veya Anayasanın diğer maddelerinde gösterilen özel sebeplerle, Anayasanın sözüne ve ruhuna uygun olarak, ancak kanunla sınırlandırılabilir. Kanun, temel hak ve hürriyetlerin özüne dokunamaz. Bu Anayasada yer alan hak ve hürriyetlerden hiçbirisi, insan hak ve hürriyetlerini veya Türk Devletinin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü veya dil, ırk, sınıf, din ve mezhep ayrımına dayanarak, nitelikleri Anayasada belirtilen Cumhuriyeti ortadan kaldırmak kasdı ile kullanılamaz. Bu hükümlere aykırı eylem ve davranışların cezası kanunda gösterilir.

32- Anayasanın ikinci kısmı nitelik ve nicelik bakımından temel hak ve özgürlükleri, ödevleri ve bunların düzenlemelerini içerir, çalışmanın konusu bakımından hepsi ayrıca incelenmeyecektir.

Kapani'ye göre kişi hak ve hürriyet³³ terimi 18. yüzyılın ferdiyetçi doktrinin ürünü olan “klasik hakları” anlatmak için kullanılmaktadır.³⁴ Anayasanın 13. maddesi temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasıyla ilgilidir, en son 2001 yılında yapılan değişiklikle³⁵ şu şekli almıştır: *Temel hak ve hürriyetler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplerle bağlı olarak ve ancak kanunla sınırlanabilir. Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve lâik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz.* Burada dikkat edilmesi gereken nokta temel hak ve özgürlüklerin özünün dokunulmaz olduğudur. Anayasa, sınır-



lama ve öz kavramlarını diyagram şeklinde göstermemiz daha anlaşılır olur.

Diyagramdan da anlaşılacağı gibi temel hak ve özgürlüklerin özünün etrafında yasa koyucuya çekilmiş bir set vardır. Bu setin etrafını saran ikinci bir daire yasanın hâkimiyet ve faaliyet alanıdır. Temel hak ve özgürlüklerle bunların özü tar-

33- TDK sözlüğünde özgürlük ve hürriyet eş anlamlı olarak verilmektedir. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.54b8fc44069956.18706975 [erişim tarihi 16.01.2015]

34- Aktaran Gözler, “Anayasa hukukunun genel...”, s. 220

35- Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Kemal Gözler, “3 Ekim 2001 Tarihli Anayasa Değişikliği: Bir Abesle İştial Örneği”, Anayasa Yargısı, Ankara, Anayasa Mahkemesi Yayın, 2002, Cilt 19, s.326-354

tışmalarının yoğunlaştığı nokta öze neyin girip girmeyeceği tartışmasıdır. Yine her hak ve özgürlük için özün farklı nitelikler taşıyabilme ihtimali, öz tartışmalarının yoğunlaştığı noktalardır. Temel hak ve özgürlüklerin özünün korunması için yasa koyucuya çekilmiş set, sınırlamanın da sınırlarını göstermektedir. 1982 anayasasında öz yerine, sınırlamanın sınırı olarak “demokratik toplum düzeninin gerekleri” gibi bir tanım yerleştirilmeye çalışılmış, “demokratik toplum gereğinin ne olduğu bilmek, özü tayin etmekten çok daha kolay” olduğu iddia edilmiştir bunun temel nedeni ise dokunulamaz bir alan bırakmamaktır.³⁶

İktidarın Yasası: İstisna Hali

Demokrasimiz için hiçbir fedakarlık çok büyük değildir, hele demokrasinin kendisinin geçici olarak feda edilmesi hiç değildir.³⁷

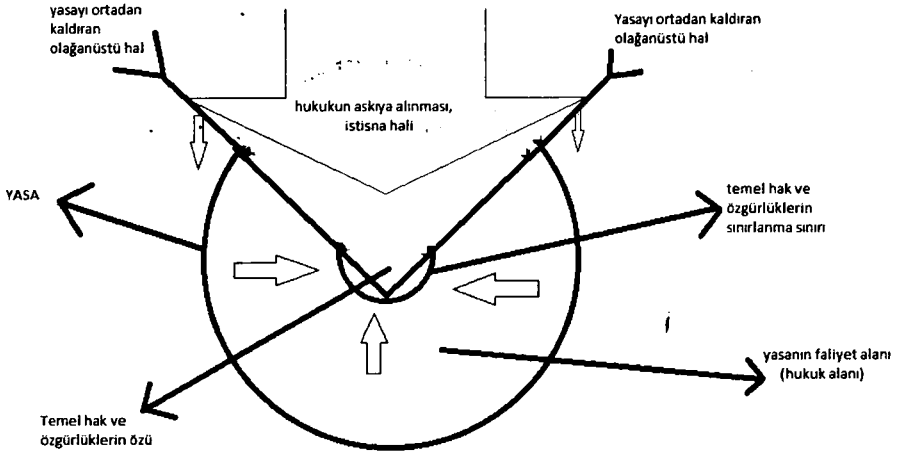
Clinton Rossiter.

(Siyasal) iktidarla birey/toplum arasındaki hukuk dikeydir, tek yönlü ve doğrusal (linear) bir sürecin ürünüdür. Yukarıya doğru kapalı bir sistem olmasından kaynaklı yasa ve hukuk aşağıya doğru işler, geribildirimsiz bir oluşum süreci vardır. Bu yüzden bu sınırlandırmanın, sınırlama koyan yasa koyucuyu da kapsamaması gerçekte işlevsel değildir. Siyasal iktidar, kendi belirlediği normların meşruiyeti için kendine, kendi eliyle “sınırlama” koymaktadır. Bir başka görüş ise hak ve özgürlüklerin anayasada yazılı olması bireyi ve toplumu devlete karşı korumak olarak nitelemektedir. Bu pozitivist hak³⁸ anlayışının olumsuz özgürlük olarak tanımlanan ve güvenliğin bedeli olarak denetim altına girmek olarak kuran bir düşünce yapısının ürünüdür. Bu yüzden yasa koyucu olan devletin birey ve toplumu denetlemesi ve daha sonra bunlara karşı kendini “sınırlaması” aslında denetçisinin olmadığı biçiminde de anlaşılabilir.

36- Danışma meclisi anayasa komisyonu tutanakları, Aktaran. Zühtü Aslan, “Temel Hak ve Özgürlüklerin Sınırlanması: Anayasa’nın 13. Maddesi Üzerine Bazı Düşünceler”, Anayasa Yargısı, Ankara, Anayasa Mahkemesi Yayını, 2002, Cilt 19, s. 139-155

37- Aktaran, Agamben, “İstisna Hali”, s. 18

38- Gözler, “Anayasa hukukunun genel...”, s. 221



Istisna halinde hukuk askıya alınır, oysa devlet ve egemenlik varlığını sürdürür ve faaliyet alanı sınırsız bir hal alır. Şekil 2 de egemenlik tarafından kurulan bir yasal alan, yine egemenliğin yasal alanın dışında konumlanmasından kaynaklı dışardan bir müdahale ile yasal alanı geride herhangi bir sınıra tabi olmayan bir yönetim tekniğiyle aktif bir müdahale de bulunması söz konusudur. Olağanüstü halin yasal alanın içine dışardan saplandığı ve kendi oluşturduğu hukuku askıya aldığı veya işlevini durdurduğu görülmektedir. Yasal alanın içinde temel hak ve özgürlüklerin özü alanını teşkil eden insanın yaşam hakkını ve beden bütünlüğünü de içine alan bölge ise iktidar tarafından saldırılarının yoğunlaştığı yer olduğu söylenebilir. Bunun temel nedeni yasanın geniş faaliyet alanı olan hukuk alanında bireyin üstünde yasal sınırlar içinde hak sahibidir zaten. Doğal olarak olağan üstü halin veya istisna halinin aslında müdahale ettiği alan temel hak ve özgürlüklerin özü alanıdır. Katıksız egemenliğin ortaya çıkmasına neden olan istisna hali, Agamben; “*yasanın buyurmak, yasaklamak, izin vermek, cezalandırmak görevini sürdürmesine ve yasağı ortadan kaldırmak yerine yasanın gücünün yasadan soyutlanmasına neden olur*.”³⁹ diye tanımlar. Yasal olan gücün yasadışı bölgesine doğru konumlanması onun sınırlamalarını(sınırlarının sınırlarıdır aynı zamanda) da ortadan kaldırır. Saf ve denetimden muaf bir güce dönüştüğünde hukukun askıya alınması, orta-

39- Agamben, “İstisna Hali”, s. 49

40- Agamben, “İstisna Hali”, s. 33

41- Agamben, “İstisna Hali”, s. 33

dan kaldırılması anlamına gelmez ve askıya almanın kurduğu yasadızlık bölgesi hukuk düzeniyle bağlantısız değildir.⁴⁰ Bu bağlantı hali içle dışın birbirini itmek yerine çektiği, “ne o, ne bu” bölgesi halini alır.⁴¹ Yasa ve yasadızlık arasındaki ilişki bir gerilim ilişkisizdir, dışa doğru kapsamını genişleyen yasanın, tamda bir yasadızlık halini alması ve bununla beraber yasadızlığı dışlama durumudur. Özgürlüklerin hukuk sistemi içinde bu kadar tartışmalı ve kaygan bir zeminde olması, hak ve özgürlüklerin sınırlamaya tabii tutulmasının problemine kaynaklık etmektedir. Pozitif hukukun mutlak ve sınırsız bir alana sahip olması veya “sürekli ve olağanlaşmış” bir istisna haline dönüşmesi, birey/toplum üzerinde denetimsiz bir güce dönüşmesi ve bütün frenlerinden boşalması durumuyla karşı karşıya kalırız. İktidar Hukuk sistemini bir hesaplama alanı olarak görmeye başlar ve ilk şekline, yani “kana el koyma hakkına” geri döner.

Kaynakça

- Kapani, Münci. (1981) “Kamu hürriyetleri : Teorik ve pozitif gelişmeler hürriyetlerin korunması problemi” Ankara, AÜHF yayınları, 6. Baskı.
- Sağlam, Fazıl. (1982) “Temel hakların sınırlandırılması ve özü” Ankara Üni. SBF yayınları. Ankara.
- Foucault, Michel. (1992) “Hapishanenin doğuşu” çev. Mehmet Ali kılıçbay. İmge yay.
- Keskin, Ferda. (1996) “Foucault’ta şiddet ve iktidar” Cogito kış-bahar sayısı, İstanbul. YKY yay.
- Gözler, Kemal. (1999) “Anayasa hukukunun metodolojisi” 2.baskı. Ekin yayınları. Bursa.
- Wallerstein, I. (2000), “Bildığımız dünyanın sonu”, çev. Tuncay Birkan, metis yay. İstanbul,
- Gözler, Kemal. (2002), “3 Ekim 2001 Tarihli Anayasa Değişikliği: Bir Abesle İştial Örneği”, Anayasa Yargısı, Ankara, Anayasa Mahkemesi Yayını, Cilt 19.
- Kaboğlu, İbrahim. (2002) “Özgürlükler hukuku: insan haklarının hukuksal yapısı” İmge yayınları, 6.baskı. Ankara
- Aslan, Zühtü (2002), “Temel Hak ve Özgürlüklerin Sınırlandırılması: Anayasa’nın 13. Maddesi Üzerine Bazı Düşünceler”, Anayasa Yargısı, Ankara, Anayasa Mahkemesi Yayını, Cilt 19
- Agamben. Giorgio (2005) “İstisna hali” çev. Kemal Atakay. Otonom yay.
- Horkheimer, Max, (2005) “Akıl Tutulması” Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul,
- Holloway, John. (2006) “İktidar olmadan dünyayı değiştirmek” çev. Pelin Siral, İletişim yay.
- Gözler, Kemal. (2008) “Anayasa hukukunun genel esaslarına giriş” Ekin yayınları. Bursa
- Karatani, Kojin. (2008) “Transkritik” (çev) erkan ünal, Metis yayınları. İstanbul.
- Akkanat, Salih. (2011) “Şiddet ve İktidar: Şiddetin ‘meşruiyet’inden ‘meşruiyet’in şiddetine”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler.

Laikliğin Anlam ve Önemi Üzerine Bazı Düşünceler¹

Haldun Gülalp

7 Ocak 2015 tarihinde Paris'te gerçekleşen katliam, laiklik konusunu uzun zamandır olmadığı ölçüde yeniden tartışma gündemimize koydu. Bu yazıda, güncel siyasetimizde ilk bakışta laiklik konusuyla ilgisi yokmuş gibi görünen bazı örneklerden hareketle, Paris katliamının hatırlattığı din özgürlüğü / düşünce özgürlüğü ikilemi ve kutsallara hakaret konusu gibi konulara değinerek laikliğin anlam ve önemi hakkında bazı düşüncelerimi paylaşacağım.

Eşitlik, eşdeğerlik, günah ve yasa

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın geçmişte de yaptığı kadın-erkek eşitsizliği tespiti, kamuoyunda yeniden bir tartışmaya ve tepkilere neden oldu. Bir yanda kadın ile erkek arasında özdeşliğin mümkün olmadığı, dolayısıyla adaletin daha esaslı bir kavram olduğu öne sürülürken, diğer yanda özdeşlik aramanın erkekler veya kadınların kendi aralarında bile anlamlı olamayacağı, eşitlik derken kast edilenin hak-hukuk önünde eşitlik olduğu belirtildi. Bu arada, bazı post-modern ve post-yapısalcı akımların da kadın-erkek eşitliği konusunda İslamcı tezlerle benzer bir görüş savunduğu, dolayısıyla günümüzde mutlak eşitlik aramanın kuramsal olarak zor olabileceği belirtildi. Özellikle bu son değerlendirmenin modası geçmiş bir düşünce olduğunu belirtmek isterim. Kendi adıma, bu konuyu yirmi yıl önce yazdığım makalelerde ele almıştım.²

1- Bu yazının bir bölümü, BirGün gazetesinin 25 Ocak 2015 tarihli Pazar ekinde yayımlanmıştır.
2- (Haldun Gülalp, 1995 ve 1997 ile bu yazıları kapsayan Türkçe kitabım, 2003).

Bugün gelinen noktada kadın-erkek eşitliği konusunun artık konuşulacak hiçbir tarafı kalmadı denecek olsa da, bu gürültü arasında önemli bir noktanın dikkatlerden kaçtığını düşünüyorum. Her şeyden önce, sözü uzatmadan söyleyebiliriz ki eşitlik yanlılarının eşitlik derken kastettiklerinin özdeşlik olmadığı açıktır. Kadınla erkek arasında fiziki özellikler bakımından eşitlik olamaz gibi bir argümanın ortaya atılması, bu nedenle safsatadan öteye geçemez. İkincisi, yine sözü dolandırmadan söyleyebiliriz ki, hak-hukuk eşitliği herhangi bir demokraside devletin vatandaşa muamelede gözetmesi gereken temel bir husustur.

Buraya kadar, yani konunun “eşitlik” bahsinde, bir sorun yoktur. Ama “eşdeğerlik” derken ne kastedildiğini anlamak mümkün değildir. Çünkü bu kavram “ahlaki” bir değere atıf yapar. Eşdeğer olma halinin somut bir ölçüsü yoktur, bunu kişi kendi öznel (subjektif) bakışıyla tespit edecektir (örn., iki kilo elmanın fiyatı bir kilo portakala “eşit” olabilir, ama benim tercihlerim açısından on kilo elma bile bir kilo portakala “eşdeğer” olmayabilir). Nitekim bu söz söylenirken, üstü örtük veya açık, atıf yapılan bir değer sistemi vardır. Her ne kadar geçmişte “İslam bizim için referans değildir” denmiş olsa da, burada belli bir İslami değer sisteminin ölçü alındığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, söz konusu İslami değer sistemi öznel bir şekilde yorumlanmaktadır, üzerinde genel bir anlaşma bile yoktur. O halde, beklenti odur ki, bu öznel yoruma uygun bir İslami bakış kadın-erkek arasında bir eşdeğerlik tespiti yapacak, herkes de ona göre davranacaktır.

Peki, ama bu işin takibini kim ve ne hakla yapacaktır? Örneğin, herhangi bir vatandaş, mevcut devlet sistemi içerisinde birtakım haklara sahip olduğu (veya öyle olması gerektiği) halde, yöneticilerin taşıdığı İslami değerleri paylaşmıyor ise (belki ateisttir, belki tanrıya inanmakta ama hiçbir dine bağlı değildir, belki İslam’a değil de başka bir dine inanmaktadır veya belki de kendi İslami değerleri yöneticilerinkinden farklıdır, vb.) bu durumda ne olacaktır?

Demek ki burada hukuktan değil, yöneticilerin kendi kafalarındaki bir düşünceden söz edilmektedir. (örn., “bizim milli içkimiz şudur.”) Yöneticinin kişi olarak kendi düşüncelerine sahip olma hakkı vardır; ama medeni bir toplumda devlet gücünü temsil etme görevi ona öznel düşüncelerini kanun mertebesine çıkarma yetkisi vermez. Bir aralar “devletler laik olabilirler ama kişiler laik olamaz” sözünü çok duyardık. Daha önce başka bir yerde de ifade ettiğim gibi, bu sözü aynen doğru olarak kabul etsek bile, tersinden ifade ettiğimizde şu sonuca varırız: Yöneticiler kişi olarak dindar olabilirler, ama devlet yönetiminde laik olmaları beklenir. Bunun çok basit bir nedeni vardır: Vatandaşlar arasında yönetici-

lerin değerlerini paylaşmayan çok sayıda insan vardır veya olabilir. Herhangi bir anda ülkenin çoğunluğu o değerleri paylaşıyor gibi görünmeye çalışsa da, siyasetin yönü değişince o görüntünün de çok hızla değiştiği tarihimizdeki birçok örnekle sabittir.

Bu konuda bir başka örnek Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun yolsuzluklarla ilgili olarak yaptığı açıklamalarda bulunabilir. Bu açıklamalar, yönetim içinde görüş farklılığı, sözünü geçirememesi hali ve benzeri yorumlarla değerlendirildi, ama işin önemli bir yönü üzerinde durulmadı. Başbakan bu konuda yaptığı belli başlı iki açıklamanın ilkinde, müteahhitleri uyarmak amacıyla, yolsuzluk yapmanın günah olduğunu söyledi. Ancak, bu günah kavramını paylaşmayabilecek bir müteahhittin davranışlarını değiştirmemesi durumunda ne olacağını açıklamadı. Bu durumda, günah düşüncesiyle korkutulamayacak olan müteahhit yolsuzluğa veya hırsızlığa devam mı edecektir? Başka bir deyişle, yöneticinin görevi, olayı günah olarak tanımlayıp öbür dünyaya mı havale etmektir, yoksa burada, şimdi, yolsuzluğu ve hırsızlığı yasaklayan yasaları mı uygulamaktır? Aynı konu, ikinci olarak, "kol kopartma" bahsinde ortaya çıktı. Başbakan, "harama bulaşan kardeşimiz de olsa kolunu kopartırız" açıklaması yaptı. Yasalarımızda kol kopartma diye bir ceza olmadığına göre, acaba Başbakan bunu mecazi anlamda mı söylüyordu? Muhtemelen; ama yine bu durumda mevcut yasaları uygulamak yerine, neden kol kopartmaktan söz ediliyor? (Bir de, sormak gerekir ki, ekranda içilen sigaranın buzlanmasına kadar çocuklarımızı düşünen yetkililerimiz açısından, "kol kopartma" sözünü televizyonlarda yüksek sesle söylemenin hiç bir moral bozucu ve uyku kaçıracı etkisi yok mudur? Mecazi anlamda bile olsa, "kol kopartma" benim için hazmı zor bir imaj olduğundan, bunu ekranlarda en yetkili ağızlardan dinleyen çocuklarımızın nasıl bir şiddet algı ve alışkanlığı içinde yetiştiriyor olduğunu merak ediyorum).

Yine ilk bakışta bu konunun laiklik ile bir ilişkisi yokmuş gibi gözükebilir; ancak, bunun da arka planında laikliğin daha kapsamlı olarak anlam ve önemi yatar. Şöyle ki, laiklik, öznel değer yargıları ile hukukun ilkelerinin birbirlerinden ayrılmasını öngörür. Laiklik, bir değer sistemi değil, hukuk devletinin temel bir yapıtaşdır. Herkesin kendi dilediği değer sistemine sahip olmasına olanak tanıyan bir yönetim biçimidir. Laikliği dinsizlik olarak anlamak da yanlıştır. Kaldı ki, ahlaki değerler sadece dinden gelmezler. Bilinen dinlerin tarihinden önce yaşayan insanların hiçbir değer sistemi, ahlaki düsturları yok muydu? Dahası, laiklik, bireylerin din ve vicdan özgürlüğü ile düşünce özgürlüğünü aynı anda korumayı amaçlayan bir düzenlemedir.

Din özgürlüğü / düşünce Özgürlüğü

Uluslararası insan hakları uzmanlarına göre (örn., bkz. Birleşmiş Milletler Din ve İnanç Özgürlüğü Özel Raportörü Prof. Dr. Heiner Bielefeldt) din özgürlüğü, genel insan haklarından ayrı, özel bir özgürlük olarak anlaşılamaz, düşünce özgürlüğü ile din özgürlüğü aynı kapsamda yer alır. Din özgürlüğünü düşünce özgürlüğü ile birlikte düşünmeye alışık olmayabiliriz. Oysa Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin ilgili maddesine (Madde 9) bakıldığında, “düşünce, vicdan ve din” özgürlüklerinin aynı başlık altında sıralandığı görülür. Nasıl ki (yine Sözleşme’de öngörülen koşullar dışında) bir insanın dinini veya kendine özgü vicdani inancını hiç kimsenin yasaklama veya sınırlama hakkı yok ise, o insanın kendine özgü düşüncelerini de kimsenin yasaklama veya sınırlama hakkı yoktur. Düşünce özgürlüğüne ek olarak “ifade özgürlüğü” de Sözleşme tarafından korunur (Madde 10). Doğal olarak, ifade edilmeyen düşüncenin korunmaya ihtiyacı olmayacaktır. Düşünce ancak ifade edildiği takdirde vücut bulur.

Din özgürlüğü ile düşünce özgürlüğünü aynı kapsamda değerlendirmenin somut örnekleri, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin (AİHM) “*proselytism*” (yani, dinini tebliğ etme, yayma çabası) konusunda verdiği kararlarda görülebilir. Mahkeme, tarihindeki ilk din özgürlüğünü ihlal kararını 1993 yılında Yunanistan aleyhine verdi. AİHM, Yehova Şahitleri’nin kendi inançlarını yaymak için çalışma yapmalarını engelleyen Yunanistan hükümetinin bu temel hakkı ihlal ettiği hükmüne vardı. Mahkemeye göre, tehdit, şantaj veya baskı gibi herhangi bir zorlamaya başvurmamak kaydıyla, dini yaymaya çalışma hakkı vardır.

Ancak, yine de bu formülde çözülmemiş bir sorun vardır: “İnsan hakları” açısından bakıldığında düşünce özgürlüğü ile din özgürlüğü aynı şey olsa da, bir insan hakları savunucusu dindar bir kişinin inancını düşünce özgürlüğü olarak kabul etse de, acaba dindar bir kişinin perspektifinden düşünce özgürlüğünün statüsü nedir? Bu kişinin “köktenci” olması gerekmez. Sözelimi, Kutsal Kitap’ta hikaye edilen herhangi bir mucizeyi pek akla yatkın bulmadığınızı söyleyecek olursanız, dindar bir Hristiyan’a bu “özgür düşünce” nizi kabul ettirmekte zorluk çekeceğiniz kesindir.

Düşünce gelir, gider, değişir; inanç ise mutlak doğrulara dayanır. Dolayısıyla, dindar bir kişi açısından, “din” ile “düşünce” aynı şey olamaz. Bu açıdan bakıldığında, dini inanç ile özgür düşünce arasında zıtlık vardır. İfade özgürlüğü ile din özgürlüğünün aynı şey olduğunu söyleyebilmek için, aralarında karşılıklı öz-

gürlük simetrisinin sağlanmış olması gerekir. Aksi takdirde, dinin egemen olduğu yerde özgür düşünceden söz edilemez.

Ashında, dindar olsak da olmasak da, dinin, düşünceden farklı olarak, “kutsal” bir şey olduğunu kabul ederiz. Oysa, yukarıdaki formül bize ilk bakışta şunu söylüyor: Düşünce de din kadar kutsaldır; veya, tam tersine, din de düşünce kadar kutsallık dışıdır (cismanidir). Ancak, buradaki her iki seçenek de, hem din özgürlüğü hem de düşünce özgürlüğü yanlıları tarafından tatminkar bulunmayacaktır.

Ben konunun şöyle formüle edilmesi gerektiğini düşünüyorum: Din veya dini inanç, o inancı taşıyanlar tarafından kutsal olarak kabul edilir, öyle muamele görür. Buna kimsenin itirazı olamaz. Ama söz konusu kutsallık sadece inanan kişiyi bağlar. Düşüncenin ise kutsallığa ihtiyacı yoktur. Düşünce ikna edici olduğu ölçüde etkileyicidir. Düşünce, kutsallık yönünden değil, etkileyicilik yönünden değerlendirilir. Bu nedenle de, dindar olsun veya olmasın, herhangi bir düşünceye kutsallık atfeden bir kişi, tanım gereği, düşünce özgürlüğü yanlısı olamaz. Kutsal diye tanımladığı düşünceye aykırı, farklı bir düşünceyle karşılaştığında kulaklarını tıkayacaktır.

O halde, dini inanca ona inananlardan bağımsız olarak bir kutsallık atfedilemez, çünkü o inanç ancak onu paylaşanlar tarafından kutsal kabul edilir; ama düşünce ve vicdan özgürlüğü yanlıları, o inanca kutsallık atfeden dindarlara bu inanç özgürlüğünü tanımakla yükümlü olurlar. Buradaki ölçü, dini inancı korumak değil, kişinin özgürlüğünü korumaktır. İnancı koruma diye bir görev söz konusu olacaksa, o görev, o dine inananlara aittir. O dine (veya herhangi başka bir dine) inanmayanlara böyle bir görev yüklenemez. Onlara sadece dindarların inanma hakkını koruma görevi yüklenebilir ve yüklenmelidir. Yine vurgulamak gerekir ki, insan hakları kıstasları açısından, dindara dinini koruma görevi, ancak başka insanların haklarına tecavüz etmemek kaydıyla verilebilir. Dindar kişi dinini tebliğ eder; başarılı olursa ne ala, olmazsa yapacak bir şey yoktur.

Buradaki kritik nokta, dindar kişilerin, kendi inançlarına uygun olmasa bile, başka insanların farklı inanç veya düşünceye sahip olabileceğini kabul etmesindedir. Dindar kişi kendi inancında (mantığa uygun olsa da olmasa da) ısrar etme hakkına sahipse, bir başka kişi de farklı düşünme özgürlüğüne sahip olabilmelidir. Buradaki (hukuksal) eşitlik, bir arada barış içinde yaşamının koşuludur. Dindar olmayan kişilerin varlığı, dindar olan kişiler için kabul edilemez bir küfür olarak algılanamaz. Algılandığı takdirde, ortak yaşam olasılığı ortadan kalk-

miş olur. Hiç kimse, bir diğerrinin hakları pahasına, kendi doğrusunda ısrar etme hakkına sahip olamaz, olmamalıdır.

Ortak yaşam

Dindarlarla diğerrleri arasındaki ortak yaşam alanında kararların nasıl alınabileceğı sorusunun yanıtı, hukuksal eşitlikte yatar. Şöyle ki, herhangi bir ortak problem müzakere edilirken, bir kiğı kendi inancını argüman olarak ileri süremez. Çünkü o kiğinin inancı ancak onu yönlendirebilir, bir başkasını ilgilendirmez. Dolayısıyla, bir kiğinin inancının ona yüklediğı gerekler ve zorunluluklar, başkalarının yaşam alanı üzerinde bir belirleyicilik taşımamalıdır. İkincisi, ortak müzakere içerisinde herhangi bir karar oluşturulurken, muhataplar birbirlerinin anlayıp kabul edebilecekleri mantıksal tezlere başvurmalıdırlar. Bir kiğinin inancı şunu veya bunu gerektiriyorsa, bu durum sadece o kiğıyi bağlar. Dolayısıyla, inanç sahibi kiğı ya muhataplarını ikna etmeli ya da inancının gereklerini diğerrlerini sınırlamayan kendi özel alanında karşılamalıdır.

Bu son formül, bildiğimiz laiklik düzenlemesinin temel ilkesidir. Ortak hukuk, evrensel kurallarla belirlenmiştir. Yöneticilerin sadece onu koruyup kollaması yeterlidir ve en doğrusudur. Ortak yaşamı düzenleyen hukukun evrensel ilkeleri ise çok basittir: İnsanlar diledikleri gibi yaşamakta özgürdür, ama ancak bir diğerr kiğinin özgürlüklerinin başladığı noktaya kadar! Yani, insanların hakları, diğerr insanların hakları ile sınırlıdır. Bir hukuk düzeninde eşitliğin anlamı budur. Bu bir ortak yaşam formülüdür, bir ahlaki değer yargısı içermez. Benim haklarımı ihlal etmediğı sürece, ben kimsenin değer yargılarına karışamam. Haliyle, devlet de karışamaz. Dolayısıyla, ortak yaşam formülünü uygulamakla, yani yurttaşlarının hukukunu korumakla yükümlü olan devlet, insanlara değer empoze edemez. Eğer geçmişte laiklik yukarıdan empoze edilmesi gereken bir değer sistemi gibi algılanmışsa, bu bir hatadır. Laiklik, sahip olduğu değer sistemi ne olursa olsun, herkese lazımdır. Ortak bir yaşamın barış içinde sürdürülmesinin başka bir yolu yoktur.

Yukarıda anlatılanlar, akla şu soruyu getirebilir: Burada öne sürülen formül, Kemalist laiklik konsepti ile özdeşleştirilen “özel alan” / “kamusal alan” ayrımına denk geliyor gibi görünmektedir; çokça eleştirilen bu ayrımın yanlışlığı artık kabul edilmiş değil midir? Bu soruda aslında iki farklı unsur vardır, öncelikle bunları ayırştıralım: Birincisi, yukarıda ilkesel olarak açıklanan, kamusal alanda ka-

bul edilemeyecek dinsel pratiklerin özel alan ile sınırlanması gerektiği kuralının anlamını ve somutta nasıl işlediğini incelemek gerekir. İkincisi, genellikle öne sürülen, Kemalist laiklik anlayışının dini pratikleri engellemeyi içerdiği iddiasının doğru olup olmadığını değerlendirmek gerekir.

Birinci soruyu değerlendirirken, İslamcılarının sıklıkla ve bağlantılı olarak verdikleri iki örneğe hızlıca göz atabiliriz (başörtüsü ve içki tüketimi). Örneğin, Ali Bulaç, bu yazıda tartıştığımız konulara değinen bir çalışmada, Müslüman kadınlar başlarını örtüyor diye başka bir dine inanan kadınların da başlarını örtmelerinin istenemeyeceğini, buna karşılık Hristiyanların şarap içme pratiklerinin onlara Müslümanların kamusal yaşamlarını bozma hakkını vermeyeceğini savunur. Bu değerlendirmesiyle, Bulaç, içki içmenin kamusal alanda yasaklanmasını, başörtüsünün ise serbest bırakılmasını savunmaktadır.³ Bu sav, Kemalist laiklik ile özdeşleştirilen pratiğin, yani başörtüsünün yasak, içkinin serbest olma halinin tam tersidir. Böylece, Bulaç, “laikçi” diye bilinen tezi kendince tersyüz etmektedir.⁴

Oysa, bunun tersi de düzü de yanlıştır. Nasıl ki salt “benim göz zevkime veya çağdaş değerlerime uymuyor” diyerek başka bir bireyin başörtüsü tercihinin yasaklayamazsanız, aynı şekilde “benim dinimde yok veya inancıma aykırı” diyerek (Hristiyan veya değil) başka bir bireyin dilediği yerde şarap içme tercihinin de yasaklayamazsınız. Bunu, yukarıda formüle etmeye çalıştığımız ilke yoluyla ifade edecek olursak, az veya çok sayıda Müslüman (toplumun çoğunluğunu oluştursalar bile), kendi dini inançlarını (bu örnekte, şarap içmenin mekruh veya haram olduğu kuralını), o inancı paylaşmayan kimselere empoze edemezler. Kendi özel alanlarında bu yasağı uygulayarak, onlara kimse karışamaz; ama bunu kamusal alana sirayet ettiremezler. Burada “özel alan” deyiimiyle kast edilen, kendi özel yaşamlarıdır, evlerinin içi veya dışı gibi “mekansal” bir kavram değildir. “Kamusal alan” deyiimiyle de kastedilen, yine mekansal bir kavram değil, ortak yaşam deneyimi, yani bu örnekte, yasak yoluyla başkalarının yaşamlarını düzenleme etkinliğidir. Sonuç olarak, insanlar kendi özel değerleri nedeniyle başkalarının yaşamlarına karışamazlar, o değerleri kamusal yaşamı düzenleyen kurallara haline getiremezler. Diyelim ki (bazen dendiği gibi), içki içenler sarhoş olup başkalarını rahatsız ediyorlar. Bu durumda da problem içki içmek değil, başkalarını rahatsız

3- Ali Bulaç, *Din, Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2001, s. 96-100

4- Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 175-178

etmektir. Doğal olarak, başkalarını rahatsız etmek için içki içmeye gerek olmadığı gibi, her içki içenin de başkalarını rahatsız edeceğinin garantisi yoktur. Böyle bir gerekçeyle içkinin yasaklanması kabul edilemez. Konu, kişisel inanç veya değer yargısından ibarettir ve sadece ona sahip olanları bağlar.

Kemalist laiklik anlayışı?

Yukarıdaki ikinci soruya ise ancak tarihsel bir yanıt verilebilir, çünkü tarihimizde “Kemalist” tanımıyla anılan çok farklı dönemler ve akımlardan söz edilebilir. Günümüzde Kemalizme atfedilen ve “laikçilik” diye nitelenen düşünce tarzının net bir örneğini Mümtaz Soysal’ın klasik bir eserinde bulabiliriz. Buna göre, İslam’da din-devlet ayrımı yoktur. Türkiye, Müslüman ülkeler arasında tepeden inme laiklik yoluyla bir istisnayı gerçekleştirmiştir. Her ne kadar laik bir devlette olmaması gerektiği söylenebilecek olsa da, Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruluşun varlığı, bu kendine özgü halin bir sonucudur. Bu kuruluş, dini, devlet eliyle kişisel vicdanlara itmenin bir aracıdır.⁵ Ancak, ben burada bir-iki farklı döneme kısaca değinerek, Kemalizm adına tek bir laiklik kavramının varlığından söz edilemeyeceğini, Soysal’ın yorumunun her dönemde geçerli kabul edilmediğini göstermeye çalışacağım.

Bir makalesinde, Murat Akan, ülkemizdeki laiklik kavram ve uygulamalarının hiç değişmeden sürdüğü tezinin yanlış olduğunu göstermek amacıyla, bu konuda kritik bir dönüm noktası oluşturan 1961 Anayasası’nın yazımını gerçekleştiren Kurucu Meclis’teki tartışmalara değinir. Bu tartışmalarda üç farklı pozisyon arasında rekabet vardır. Sonuçta egemen olan (ve 1980 darbesine kadar egemenliğini sürdüren) pozisyon, yukarıda Mümtaz Soysal’dan aktardığımız pozisyonudur. Akan, bu pozisyonun baştan beri egemen olmadığını, bu pozisyonu savunan bazı üyelerin daha önceleri başka pozisyonları savunduğunu anlatır. Ayrıca, bu tartışmalar sırasında azınlıkta kalan bir görüş 1980 sonrasında egemen olan Türk-İslam tezini andırmaktadır. Emekli bir subayın savunduğu bu görüşe göre, Türkler dindar bir millet oldukları için, devlet politikası, “milli kalkınma” gibi çeşitli hedeflere ulaşmak amacıyla dini kullanmalı, din eğitimi zorunlu kılınmalıdır.⁶

5- Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1974, s. 171-174

6- Murat Akan, “*The Infrastructural Politics of Laiklik in the Writing of the 1961 Turkish Constitution*” Interventions, 13(3). 2011, s. 206

Murat Akan'ın tezini destekler nitelikte olan ve 1960 öncesinde Kemalistlerin laiklik adına neyi savunduğunu bize gösteren bir doküman, Demokrat Parti iktidarına muhalefet etmek amacıyla 1952 yılında Kemalist bir örgütlenme olarak kurulan "Türk Devrim Ocakları"nın hazırladığı ve "Milli Tesanüt Birliği"nin 1954 yılında yayımladığı, *Laiklik* isimli derleme kitaptır. Enver Ziya Karal, Nazım Poroy, İhsan Ada gibi çok sayıda tanınmış Kemalist yazarın makalelerinin yer aldığı bu kitapta, bırakınız dinin devlet egemenliği altına alınması düşüncesini, tam tersine, laiklik, din ve vicdan özgürlüğü olarak tanımlanmakta, dini siyasete alet eden yaklaşımlar yerine onu hak ettiği pozisyona yücelten bir ilke olarak savunulmakta ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığının laiklik ilkesine aykırı olduğu savunulmaktadır.⁷ Yazarlara göre, laik bir devlette, din ile devlet kesin bir şekilde ayrışmalıdır. Bu pozisyon, örneğin Alfred Stepan'ın savunduğu ve Türkiye'yi laiklik iddiasına rağmen buna sahip olmadığı için eleştirdiği, din ile siyaset arasındaki karşılıklı "ikiz toleranslar" (*twin tolerations*) modelinin ta kendisidir.⁸

Oysa bundan sadece 14 yıl sonra yine aynı kuruluş tarafından ve yine aynı isimle yayımlanan bir kitapta, bunun tersi görüşlere rastlanmaktadır. Örneğin bu yeni kitapta Tarık Zafer Tunaya şöyle demektedir: "Laiklik sadece din-devlet ayrılığı değildir. Fakat, devletin ya da siyasi iktidarın, dinci çevrelerin toplum hayatı üzerinde etki yapmamalarını sağlaması, bu alanda mutlak bir kontrol hakkına sahip olmasıdır."⁹

Bu radikal değişimin nedenini bulmak zor olmasa gerek. Türkiye'de İslamcı kesimin en temel savı, Kemalist laikliğin "din Özgürlüğü"ne aykırı olduğu, bunun en temel göstergesinin de dinin "kamusal alan"daki görünürlüğüdür. İslamcı eleştiriye göre dine siyasal müzakere alanında yer tanınması din özgürlüğünün bir gereğidir, "gerçek" laiklik bunu öngörür. Kemalist karşı duruş ise bu durumu "dinin siyasete alet edilmesi" olarak yorumlar. Konuya tarihsel bir açıdan bakarak, bu iki pozisyonu normatif bir gerçeklik ölçütünden ziyade kendi iç tutarlılıkları açısından değerlendirmeye çalışabiliriz. 1950'li yıllardan 1960'lı yıllara gelinceye kadar Kemalist yazarların görüşlerini değiştirdiğini yukarıda gördük. Aradaki en belirgin deneyim, Demokrat Parti'nin iktidar dönemidir. İsmet İnönü ile Adnan Menderes'in bu konudaki

7- Türk Devrim Ocakları *Laiklik*, İstanbul: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954

8- Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy*, 11(4), 2000.

9- Tarık Zafer Tunaya, "Laiklik ve Ötesi", Türk Devrim Ocakları (1968), Laiklik 1968, Ankara .s.16

pratikleri arasında çok belirgin bir fark, hatta zıtlık vardır. İnönü özel yaşamında dindar bir kişi olduğu halde, bunu kamusal görünürlüğe (ve tabii ki siyasete) yansıtmaktan özellikle kaçınmakta, buna karşılık özel yaşamında dindar olduğu pek söylenemeyecek olan Adnan Menderes, tam da Kemalistlerin deyimine uygun bir şekilde, dini siyasete alet etmektedir.¹⁰

Din özgürlüğü bireye tanınan bir hak olarak tanımlanacaksa, İnönü'nün tutumunun laiklik ilkesine uygun olduğu söylenebilir. Kemalist yazarların 1950'li yılların başında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesini savunması da DP politikaları karşısında laiklik ilkesini savunma açısından tutarlıdır. Oysa Diyanet, Kemalist rejim tarafından kurulmuş, DP iktidarının devrilmesinden sonra bu kez (muhtemelen tam da Mümtaz Soysal'ın ifade ettiği doğru veya yanlış kaygılar nedeniyle) laikliği koruma adına yeniden sahiplenilmiştir. Bunun tutarlı bir laiklik politikası olmadığı açıktır. Ancak, aynı şekilde, bireye tanındığı zaman anlamlı olan din özgürlüğü, İslamcılarının savunduğu gibi kamusal tartışmalara ve siyasete egemen olduğunda, bu kez dindar olmayanların kişisel özgürlüklerini sınırlar bir niteliğe kavuşacaktır. Bunun bireysel din özgürlüğü olarak kabul edilemeyeceğini yukarıda görmüştük.

Mümtaz Soysal'ın tanımladığı biçimiyle egemen olan laiklik pratiği, 1980 darbesinden sonra son bulmuştu. Bu anlayışın yeniden, bu kez "laikçilik" deyimiyle anılan bir şekilde canlanması, öncesi ve sonrasıyla 28 Şubat döneminde gerçekleşti. Bu durumun, bu yazıda ele alamayacağımız, küresel ölçekte geçerli olan bir dizi sosyo-ekonomik nedeni vardı.¹¹ Adalet ve Kalkınma Partisi bu konjonktürden yararlanarak iktidara geldi. Uzun yıllar süren AKP iktidarı deneyiminden sonra laikliğin yeniden tartışma konusu olması ve Diyanet'in lağvedilmesi düşüncesinin yeniden taraftar bulması şaşırtıcı değildir. Bir devlet kuruluşu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sadece laikliğe hizmet eder bir şekilde çalışacağı düşünülemez. Doğal olarak, iktidarın din politikası her ne ise, ona hizmet edecektir. Kemalist iktidarların bunu göremeyişleri herhalde büyük yanlışlarından biri olmuştur.

10- Nazan Maksudyan, "Resmî Din - Sivil Din Çatışması: Dinin Meşru Kullanımı Üzerinde Devlet Tekeli" Toplumsal Tarih, No.135, 2005.

11- Güllalp, "Kimlikler Siyaseti...", s. 175-178

İfade özgürlüğü ve “kutsallara hakaret”

Yukarıda savunduğumuz gibi, laiklik, düşünce özgürlüğü ile vicdan özgürlüğü arasında bir ayırım yapmıyorsa, düşünce özgürlüğü adı altında kutsallara dilediğince söz etme özgürlüğü var mıdır? Hakaret, tehditten bir derece önce, tehdit ise şiddetten bir derece önce gelir. O halde, hakarete şiddet yoluyla karşılık vermenin orantısız bir karşılık olduğunu söyleyebiliriz. Oysa, pratikte, dünyanın çeşitli yerlerinde din adına hareket eden kişilerin kendi kutsallarına aykırı bir düşünce gördüklerinde bunu hakaret veya küfür olarak kabul edip şiddete başvurmak istediklerini ve yine, Müslüman veya değil, inanca dayalı siyasal sistemlerde devlet gücünü ellerinde bulunduranların kendi kutsallarına aykırı bir davranış gördüklerinde bu gücü kullanarak o davranışta bulunan kişileri devlet şiddetine çarpıtmak istediklerini görüyoruz.

Peki ama hakaret veya küfür cezasız mı kalmalıdır? Yukarıda belirttiğimiz ölçütü esas alacak olursak, bireylerin hakareten korunması gerektiğini, “kutsallara dil uzatma” gibi tanımı ve sınırları belirsiz bir kavramın ise düşünce özgürlüğüne aykırı olduğunu söyleyebiliriz. Kutsal inançlar soyuttur, tartışmaya açık olmalıdır, sadece inananları bağlar, o inançlara aykırı bir kelam etmek o kutsallara inananları etkilemez, etkilememesi gerekir. Oysa, belli bir inanca bağlı olanları kişi olarak tahkir ve tehdit etmek, kişilik haklarının ihlali anlamına gelir. Ayrıca, somut bir sorun olarak şunu da belirtmek gerekir ki, hakareten korunma hakkı ancak eşit bir şekilde dağıtıldığı takdirde bir işe yarar. Oysa genellikle korunma zırhı altına alınan inançlar veya “kutsallar” çoğunluğa veya iktidara ait olanlardır. Bizde de, başka toplumlarda da, güçsüzlerin çok kolayca hakarete uğradığını ve bunun cezasız kaldığını görebiliriz. Oysa insan hakları korumasına en çok muhtaç olanlar tam da onlardır. Dikkat edilirse, yine başka bir yerde söylediğim gibi, “kutsallarımız” veya “hassasiyetlerimiz” diye feryadı basan kesimler (yani bir bakıma pek bir “çıt-kırıldım” olduklarını söyleyebileceğimiz kesimler), aynı zamanda şiddete başvurmaya en yatkın olan kesimlerdir. Bunlar milliyetçi, İslamcı, Kemalist veya solcu da olabilirler; ortak özellikleri dogmatik olmalarıdır. Şiddet eğilimlerinin nedeni, korkudur. Kendilerince inandıkları mutlak doğruların özgür düşünce yoluyla çürütülebileceğinden endişe etmektedirler. Aslında, hassaslık ile sertliği birleştiren bu müthiş paradoksun tek bir çözümü vardır: Özgür düşünce ve ifade ortamının güvence altına alınması. İkna olup olmamak sizin elinizdedir. Konumuz dini hassasiyetler olduğuna göre, bu çözümü sağlamanın yolu “laikliktir.”

Kürt Belediyeciliğinin Geldiği Düzey ve İktidar Sorunları

Fethi Suvari

Klasik anlamda yerel yönetimler hakkında değerlendirme yapan bilim insanları, büyük bir çoğunlukla, yerel yönetimleri kent uygarlığı ile birlikte ele alırlar. Buna göre, yerel yönetimler, insan topluluklarının ortak ve yerel nitelikteki ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla oluşturulan yönetsel kurumlardır. Batılı toplumlarda yerel yönetimler, merkezi hükümet karşısında belli bir bölgenin mali-yönetsel alanda özerklik elde edip güçlenmesiyle ortaya çıkmış ve 12. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar tarihsel süreç içerisinde yer almışlardır. Bu ülkelerde yerel yönetimler bölgesel muhalefet kavramıyla yakından ilişkilidir.

Ulus devletin gelişmesiyle beraber, devlet sınırları içinde belli bir hukuk düzeninde anayasal kuruluşlar olarak tanımlanan yerel yönetimler 1864'den sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetsel yapısı içerisinde yer almaya başlamıştır. Batı'da yerel yönetimler, bölgesel anlamda özerkliği gerçek anlamda elde etmiş kurumlar olarak ortaya çıkmışken, Türkiye yönetsel yapısında 19. yüzyılda ve günümüzde siyasi-idari otoritenin birliğini, bütünlüğünü korumak ve güçlendirmek yönünde ortaya çıktığı aynı zamanda muhalefete olumlu bakılmadığı, özerkliği de elde edemediği ifade edilmektedir. Ülkemizde, yerel yönetimlere bakış açısı böyle olduğundan Kürt Belediyeciliğinin özerk, demokratik gelişimi sürekli engellenmekte, muhalif yapısı saptırılmaya çalışılmakta ve birçok özel uygulamalara gidilmektedir. Bu durum tüm demokratik yerel yönetim birimlerinin başına gelen çok eski bir hikâyledir.

Mezopotamya Kentleri

İlk kentler Mezopotamya'da ortaya çıktı. Tarihsel süreç içerisinde büyüyen, öncelikle şekilsel yaratım ve işlevsel çeşitliliğe sahip olan ilk Mezopotamya kentlerinin ortak özellikleri insani ve toplumsaldır. Yukarı Mezopotamya'nın bu küçük kentlerinin nitelikleri ve özellikleri; sadece insanlar arası yakınlığın, yapısal büyüklüğün, mesleklerin ve kültürel yaşamın sonucu değildir. Aralarındaki farklar ne olursa olsun köklerini doğal çevreden ve doğal toplumdan alan ahlâki ve çoğu kez ruhsal özelliklere sahip olmalarıdır.

Geçmişin yerelleri manevi yerleşimler olarak (Göbekli Tepe) nitelendirilir. Bu yerleşimler varoluşundan beri ortak bir düşünce, zihinsel sorumluluğun ve kamu yararını gözetme duygusunun paylaşıldığı ahlaki birliklilikler olmuşlardır. Burada iyi yaşamdan ziyade esas alınan iyilikle dolu, erdemli ve dürüst bir yaşamdır. Geçmişin duygusal ve düşünsel uçları arasında yer alan kent sakinleri, yalnızca maddi ve güvenliğe yönelik nedenlere değil, aynı zamanda kentlerine besledikleri sadakat duygusuyla da toplumsal anlaşmalar oluşturmaya çalışmışlardır.

İlk kentler aynı zamanda toplumsal sapmaya da zemin sundular. Gerek Sümer (Aşağı Mezopotamya) sahasında ve gerekse Horit (Yukarı Mezopotamya) sahasında zamandaş olarak ortaya çıktılar. Zaman açısından Sümer'de ki Uruk ve Eridû ile Amid ve Urfa aşağı yukarı aynı dönemin kentleridir. Sadece Sümer kentleri erken iktidarlaşmış ve devletleşmiş; bugünkü kaotik kentlerin ilk örneklerini oluşturmuşlardır.

İlk Sümer kentlerinde devletleşmenin yolunu açan birçok etken bulunmaktaydı: Mitoloji yaratımı bunun başında gelmektedir. Yoğunlaşan ve büyüyen kent ortamında, her klanın, her grubun üyesinde, onu kendiliğinden sonuna kadar bağlı tutacak yeni duygular sistemi yaratmak ve zihinlere hükmetmek gerekiyordu. Bu zihniyet ve duygular sistemi yaratılırken ilk önce insanlar gruplandırılmıştır. Tek kişinin elinde tuttuğu iktidar, şehir başkanları rahip kral "Lugal"; hanedan döneminde "Patesi"dir. Prens "Ensi"dir. Derebey ise "En"dir. Erkek köleler "Arad", kadın kölelere "Geme" deniliyordu. Toprakta çalışan erkek ve kadın kölelere "Guruş" adı veriliyordu. Bu sosyal durum, insanları kendi sınıflarının ilişkilerini ve alışkanlıklarının benimseme ve ona göre davranma zorunluluğunu getiriyordu.

Tapınak da farklılaşmaya başlayacaktı: Herkesin her an başvurabildiği sade Yukarı Mezopotamya tapınağının tersine bir dağa benzetilerek yapılan ve sınıf kat-

manlarını da sembolize eden ziggurat artık iktidarı temsil ediyordu. Geniş toprakları olan zigguratlar tam bir devlet gibi örgütlenmişti: Yönetici bir rahibin “şanga” başkanlığında yazıcılar, ustabaşları “ugala”, kâhyalar “nu-banda”, deneticiler, müfettişler “agrig” ve “meşleim”, bu sistemin yürütücüleriydi.

O zaman tüm kentlerinde ortak olan, toplum tarafından inşa edilen kamusal alandır. Kentlerin ilk dönemlerinde, henüz iktidarlı yapıların toplumu teslim alamadığı zamanlarda, kamusal alan kutsal bir içeriğe sahipti. Toplumun ortak birikimini ve geleceğini temsil ediyordu. Ambarlar, araçlar, tohumlar, yedek besinler topluluğun sorumluluğu altındaydı. Ayrıca eğitim, sağlık, savunma ve istihdam tüm topluluk üyelerinin rızası ve katkısıyla gerçekleşirdi. Ekime elverişli araziler, meralar, sulama kanalları ve belki de av sahaları yine toplumun ortak kullanımı içindi. Bütün tarihsel dönemlerde “kamusal alan” az veya çok korunmuştur.

İlk Kent Demokrasileri

Batılı araştırmacıların dayattığı anlamıyla ilk kent demokrasileri Grek Uygarlıklarında ortaya çıkmamıştır. Belki de Atina’daki demokrasiden iki bin beş yüz yıl önce, Aşağı Mezopotamya da ilk uygulamalara rastlıyoruz. Burada ki demokrasi çok daha özgün ve organize olmuş bir yapıdadır. Yine Sümer ülkesinde, toplumsal örgütlenme kavramlaşması da oldukça zengindir: PATESİ: Bir mülkün Ajansı, kâhyası veya menajeri; Baptum: Semt Halkı; Alum: Kasaba Topluluğu; Rabi Anu: Belediye Başkanı; Rabillium: Halk Çemberi (İlk Köy Meclis’inde kalma); Rabianum: Yaşlılar Meclisi (Aynı zamanda, Belediye Meclisi); Pahru Ummani: Halkın Meclisi; Pahru Şamati: Ülkenin Meclisi.

Bu meclisler, Aşağı Mezopotamya kentlerinde, ciddi yetkilerle donatılmıştı: Meclisler kralı seçiyor ve görevinden alabiliyordu. Yargılamaları (Halk Çemberi) yapıyor ve adaleti sağlıyordu; etik kuralları uyguluyorlardı. İdari önlemleri alıyor, Patesi ile temel siyasal sorunları, örneğin savaş ve barış ilânı gibi konuları tartışıyor ve karar alıyorlardı. Topluluğa yeni yurttaşlar kabul ediyor ve ortak malları yönetiyorlardı. Kamu binaları (depolar, tapınaklar, okullar), eğitim kurumları, yollar gibi imar uygulamalarını tartışıyor (Yaşlılar Meclisi) ve karar alıyorlardı. Ordu henüz profesyonel anlamda yoktu, güvenlik “milis” şeklinde örgütlenmiş halk birlikleriyle öz savunma sağlanıyordu. Bütün bu sistemin başında ki Patesi’nin sembolik bir rolü vardı. Esas rol ve işlev çeşitli halk meclisleri ta-

rafından yerine getiriliyordu.

Aşağı Mezopotamya'daki ilk kentlerde uygulanan bu sistem, öncü büyük köy yerleşimcilerinin ve farklı klanların bir arada yaşama kültürünün doğurduğu eski geleneklerden kaynaklanıyordu. Yoksa iyi kılıpli rahiplerin yarattığı bir sistem değildi. Rahipler (ilk bürokratlar) sadece bu meclisler geleneğini, gelişen ve yoğunlaşan toplum yaşamına bazı ayrıcalıkları içerecek şekilde saptırarak yeniden sistemleştirdiler.

İlk kentlerde ve kasabalarda yararlı hiyerarşiye dayalı olarak gelişen “Halk Çemberi” kültürü iktidarlı ve devletli bir yapıya yol açmayabilirdi. Aynı şekilde ve belki de aynı zaman diliminde Yukarı Mezopotamya kentleri böyle bir gelişmeye (bazı istisnalar hariç) girmediler. Yararlı hiyerarşiye dayalı yapılarını uzun süre korudular. Demokrasiyi, yeni bir yönetim anlayışıyla ve doğal toplum değerleri ile geliştirmeye çalıştılar. Fakat Sümer kentleri farklılaştı, iktidarlaşıp devleşti. Ve bütün dünyayı etkiledi.

“Sümer uygar toplum modeli en az neolitik model kadar dünyada uygarlığın gelişimini belirlemiştir. Kavram olarak “uygarlığın”, “kültür”den farkı sınıfsallıkla bağlantılı olmasındandır. Uygarlık, sınıf kültürü ve devletiyle ilgilidir. Kentlilik, ticaret, ilahiyat ve bilimin toplumsal cinsiyetçiliği yeni uygar toplumun hâkim göstergeleridir. Genel anlamda bu özelliklerin toplamına uygar toplum kültürü de denilebilir.”

Batı Toplumunda Yerel Yönetimler

Yerel yönetimler kavram olarak; merkezi yönetimin dışında, yerel bir topluluğun ortak ihtiyacını karşılamak amacı ile oluşturulan, karar organlarını doğrudan halkın seçtiği, özerk bir yönetim yapısına sahip olan ve yerel örgütlenme modeli olarak tanımlanan bir yönetim biçimidir. Bu nitelikleriyle yerel yönetimler demokratik yönetim yapısının temel unsurlarından birisini oluşturmakta ve özellikle yerel kamusal hizmetlerin sunumunda etkinliği artırmak amacıyla hemen her toplumda örgütlenmiş kurumlar olarak yer almaktadırlar. Söz konusu bu örgütlenmeler, yerel toplulukta belli amaçlara ulaşmak ve belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere, toplumların tarihsel gelişmelerine paralel olarak ortaya çıkmışlardır.

Bu tarihsel gelişmelere paralel olarak yerel yönetimlerin gelişimini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Antik çağda, kendi kendini yöneten, belli bir toprak par-

çasında yaşayan insanların oluşturduğu en küçük, demokratik bir yönetsel birim olarak “site”ler şeklindedir. Roma İmparatorluğunda kimi yerel ve siyasal yetkileri olmakla birlikte, daha çok bir yönetsel özerklikten yararlanan “municipe”ler bulunmaktaydı. Antik Yunan’da siyasal düşüncenin temel kavramlarından biri olan ve toplumsal yaşamın en gelişmiş örgütlenme biçimi ve ideal toplumu yaratmaya en elverişli ortam olarak algılanan “polis” denilen kent devletleri yerel yönetimlerin ilk örnekleri olarak bugünkü uygulamalara ışık tutmuştur.

Söz konusu bu birimlerin etkilerini yitirmeleri sonucunda, kentlerin özgürleşmesinde önemli roller üstlenen “komün”lerin oluşması, yerel yönetimlerin önemini oldukça artırmıştır. Günümüzde halk katılımını önemli oranda sağlaması, yönetsel, siyasal ve toplumbilimsel birimler haline gelmesi ile birlikte bu birimlere yerel yönetimlerin tam anlamıyla kurumsallaştığı ilk örnekler olarak bakılmaktadır.

18. yüzyıldan itibaren ulus-devletin gelişmesiyle birlikte devlet tek egemen güç haline gelmiş, komünler güçlerini kaybederek ara kurum olarak varlıklarını devam ettirmiş ve devletin kente olan ideolojik üstünlüğü güç kazanmıştır. Ulus devlet yerel yönetimleri daraltmakla kalmamıştır. “Tarihte her zaman büyük ağırlığı olan kent, yer ve bölge çaplı özerk yönetimler ulus-devletçiliğin kurban ettiği diğer çok önemli kültürel gelenekler arasındadır. Uygulanan tüm toplumsal ve devletsel yönetimlerde kentin, yerelin ve bölgelerin kendine has yöntemleri, özerklikleri hep ola gelmiştir. Zaten başka türlü özellikle büyük çaplı katı merkeziyetçilik esas olarak modernitenin tekelci karakteri olarak bir ulus-devlet hastalığıdır. Azami kâr kanununun bir gereği olarak dayatılmıştır. Ur gibi büyüyen orta sınıf burjuva bürokratlarının iktidar olmaları için düzenlenmiştir. Bir değil, bin kral düzenleri tesis etmek için, ancak faşizmle yürüyen bir model olarak geliştirilmiştir.”

Bu dönemle birlikte iki yüzyıl boyunca ara kurum olarak ele alınan yerel yönetimlerin toplumcu bir nitelik kazanması için, Jeremy Bentham ve Turgot gibi yararçı düşünürler tarafından önemine değinilmesi günümüzdeki anlamında yerel yönetimlerin gelişmesine vesile olmuşlardır. Yine bu dönemde yerel yönetimlerin gelişme sürecine, özellikle Webbler, Fabian Sosyalistler, ABD’de ortaya çıkan Özerk Belediyecilik akımı ve Alexis de Tocqueville (Yerel yönetimler demokrasi-nin okuludur, demişti), Proudhon, Sieyes gibi düşünürlerinin de önemli katkıları bulunmaktadır.

21. yüzyılın başlangıcıyla birlikte ulus devletin aşınmaya başlaması, artık ye-

rel yönetimlerin, uluslararası örgütlerin ve küreselleşme sürecinin de katkılarıyla gün geçtikçe genel olarak tüm dünyada güçlendiği ve işlevselliğini artırdığı; farklı örgüt yapıları ile giderek genişleyen bir yelpazede yerel hizmet sunumunu etkinleştirmeye çabaladığı yadsınamaz bir gerçek haline gelmiştir.

Kürt Belediyeciliğinin Geldiği Düzey

Tarihsel değerleri ve bu deneyimleri esas alan Kürt Belediyecilik anlayışı, ilk önce, mekânın toplumsallığına önem vermeye çalıştı; Çünkü kentler toplumsal cinsiyet, sınıf ilişkileri ve demokratik ulus gibi kolektif kimliklerin mekânsal olarak temsil ederler. Tarihsel durumu önemsemek yeterli olmamaktadır. Kent düzeni sadece bireyleri barındıran bir yer değildir; orada yaşayanların hayati ve fıkırsal eylemlerini de belirler. Kent sakinlerinin bir geçmişi ve hikâyesi vardır. Bu hikâyeler yaşam koşullarını ve varoluşlarının özelliklerini belirler. Yoğun göçle beraber tıka basa dolan kentlerde artık anılardan bahsedilemezdi. Toplumsal mücadeleyle yeni bir yaşam inşa edilmeye başlandı. Aslında toplumsal mücadeleler her şeyi belirler; demokrasi mücadelesi etkileşim alanlarını genişletir. Katılım ve ortaklaştırma pratikleriyse kentlileri birleştirir.

1999 yerel seçimleri Kürt Özgürlük Hareketi için yerelde yönetsel bir aktör olma olanağı yarattı. Bu seçim, 1999 yılında Öcalan’a yönelik uluslararası komplo-nun olduğu atmosferde gerçekleşti. Gergin ve belirsiz ortamda girilen seçimde Kürdistan’ın birçok il, ilçe ve beldesinde seçimler kazanılmıştı. Yerel yönetim deneyimi olmayan belediye başkan ve meclis üyeleri yurtseverlik görevi ve ruhuy-la belediyeleri yönettiler. Gençler, aydınlar seferberlik ruhuyla belediye ve ilgili kurumlarında amatörce de olsa görev yaptılar veya gönüllü bir şekilde katkı sunmaya çalıştılar. Yapılan hizmetler halk için ve halkla beraber yapılmaya çalışıldı; “kendimizi de kentimizi de biz yönetiyoruz” perspektifiyle hizmetler üretil-di. Yeni kurulmaya başlayan meclisler vasıtasıyla ve halk toplantılarıyla katılım, denetim ve şeffaflık sağlanmaya başlandı. Sivil toplum kurumları ve çok az sayı-daki Kent Konseyleri aracılığıyla daha nitelikli katılım mekanizmaları da denendi; hesap verebilirlik ilkesi esas alınarak hizmet üretme çabası kayda değer bir gelişmeydi.

Daha önce hiç bir belediyenin cesaret edemediği alt yapı hizmetleri projelendirilmesi ve hayata geçirilmesi; içme suyu, yeşil alanlar, yollar ve sokaklar başta olmak üzere 80 yılda yapılmayan alt yapı hizmetlerinin gerçekleşmesi kent halkı

için moral kaynağı oldu. Ekolojik yerel yönetimler anlayışı tartışılmaya başlandı ve ekolojik bilinci geliştirme çalışmalarına önem verildi. Ancak eko- kent tasarımı birçok noktada delindiği ve yapay müdahalelerin yapıldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak kültürel ve sosyal etkinlikler yapıp ulaşılabilir hale getirilmesi ciddi girişimlerdi. İlk önce alt yapı ve kalkınma projeleri, yoksullukla mücadele, eğitim, kadına yönelik şiddet, kent mimarisine müdahale edilerek eril bir kimlikten çıkarılması ve engellilere yönelik düzenlemelere gidildi; tabii ki sorun çok büyük, fakat yapılanlar (mali açıdan) sınırlıydı.

Kültürel Mirasın korunması konusunda projeler geliştirildi: Tarihi ve ören yerlerinin etrafı temizlenerek, parklar yapılarak kent kimliğini açığa çıkarma esas alındı. Kentsel kimliğin yeniden inşası bilincinin halka taşınması ve ortaklaşmaya gidilmesi önemliydi. Farklı kültürlerle saygı bu çalışmalarla kalıcı hale getirilecekti. Bu süreçlerde kent kimliği ile ilgili çalışmalara hükümet de farklı bir cepheden karşınca istenilen sonuç elde edilemedi: Çünkü hükümet tek tip kültür dayatmasında ısrarcı oldu ve devasa projelerle devreye girdi. Hoşgörü zeminini sarsmaya çalıştı, fakat birçok kentte başarılı olamadı. Yine de gerek kentsel kimlik ve gerekse kentlilik bilinci (aidiyet duygusu) sosyo-ekonomik koşullar düzelmediği için reel bir zemine ve yaşanan bir duyguya kavuştuğu söylenemez.

Kentleşme konusunda 1999 yılından bu güne kadar eskiye nazaran iyileşmeler olduysa da bazı alanlarda kurumlaşma sağlanamadı. Deneyimler kalıcı bir kentsel politikaya dönüşmedi. Kürdistan'daki kentlerin her birinin ayrı bir kimliği olmasına rağmen, bunu görmeyi ihmal eden yeni kentleşme politikalarıyla kent kimliği ve kentlilik bilinci geliştirilemedi. Kendi öz kaynakları yerine krediler aracılığıyla kentlerin geleceği bir yerde ipotek altına alındı. Son dönemlerde belediye meclislerin gündeminde imar tadilatlarına sıkça rastlanır olması bu politikaların bir sonucudur.

Yerel kimliği kuran pratiklerin sınırları, eldeki kaynaklarla olduğu kadar var olan mekânsal kullanım da belirlenir. Mekânsal kullanım mimari açıdan ve sosyal dengeyi kurma gibi çok önemli sorumlulukları beraberinde getiren temel konularda karar gücü bürokrasinin denetimine geçti. Mekânsal yatırımlar büyük karlara yol açınca, bürokrasi, demokratik süreçlerin, ortaklaşmanın zayıflatılması hususunda ayak diretıp uğursuz bir rol oynamaya başladı. Bu artık bir iktidar sorunuydu.

İktidar Sorunu

On yılı aşkın bir süre içinde Kürt belediyeciliğinin geldiği düzey karma bir yapı arz etmektedir. Klasik yerel yönetimler anlayışı terk edilmediği için ikili bir durum söz konusudur. Yine de kent rantını paylaşan dar bir yönetim anlayışından, geniş halk kitlelerinin hak ve hukukunu korumaya çalışan bir politika izlemeye başlaması önemlidir. Özgürlük Hareketi'nin sürekli bir şekilde halkı denetime ve katılıma teşvik etmesi, özkaynaklara dayanmayı esas olarak görmesi bu politikada belirleyici olmuştur. Fakat kentlerdeki üretim biçimlerinin serbest piyasa koşullarına göre işlemesi, ücretlerin düşüklüğü, yoğun işsizlik, göçün yarattığı devasa sorunlar ve kent kapılarının bilinçli-bilinçsiz bir şekilde tekellere açılması beraberinde derin bir eşitsizliği de getirmiştir. Tekellerin kentlere girişi birçok eski yapıyı iflasa sürüklemiş, geçim kaynaklarında mahrum bırakmış ve göç etmelerine sebebiyet vermiştir.

Kürt belediyeciliği yurtseverlerin yönetime gelmesiyle önemli bazı yeniliklere imza atmıştır. Belediye çalışanlarının yozlaşmasını önleyen mekanizmalar geliştirilmiş olsa da yeterli olmadığı açığa çıkmıştır. Sonraki yıllarda, kan bağı, yakınlık gözetilerek yapılan personel alımları halk içerisinde hoşnutsuzluğa neden olurken, alınan personele demokratik toplum ve demokrasi kültürü çerçevesinde dönüştürücü eğitimler verilmediği için uygulanan yararlı hiyerarşi ve yönetimi iktidarlaşmaya doğru evrilme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. İlk dönemdeki paylaşımcı, amatör ve demokratik ruh yerine “uzman” bürokratik tarz gelişmiş, “biz biliriz” anlayışı hâkim olmaya başlamıştır.

İktidarcı anlayışı besleyen bürokratik yönetim kademelerinde, çok sınırlı da olsa yolunu şaşırp ranta bulaşanlar ve ahlaki değerlerden kopanlar da görülmüştür. Buna Dante Hastalığı da denilebilir. Dante hastalığı; H. de Balzac'ın deyimiyle; “Yurtseverlik, çıkarlarından geçici olarak fedakârlık yapma” meşruiyetini çağrıştırıyordu. Fransız Devrimi'ni yapanlar da değerlere el koymanın kendileri için meşru olduğu kanısına kapıldılar ve haksız yollarla mal mülk edinme yoluna saptılar. Bunu yapanlar giyotine gönderilmeye başlandı. Dante de bu giyotine gönderilen devrim liderlerden biriydi. Sanıldığı gibi sadece “Devrim çocuklarını yer” sonucundan kaynaklanmıyordu bu durum. Hukuk, ahlakın yerine konulduğunda doğacak en tabii sonuçlardan biri oluyordu. Robespier acımasızca giyotini çalıştırmasına rağmen rantı önleyemedi. Sonuçta kendisi de ve farklı gerekçelerle olsa da aynı yolda canını verdi. Devrim süreçlerinde ve sonrasında maddiyatla insanları doyurmanın yolunu açma manevi değerleri aşırdığı gibi

iktidar heveslerini de kısıktırttığı bir gerçektir.

İktidar hastalığının diğer belirtileri ise karar süreçlerinde ve proje uygulamalarında ortaklaşma, sorun analizlerini yerinde yapma, yerel halkı katma ve denetimeleştirmeye açık olma yerine içine kapanan, dar, grupçu ve gittikçe merkezleşen bir anlayışa sapma gibi eğilimlerde yer yer ısrarın görülmesidir. Daralma, denetime açık olmama beraberinde tembelliği, dedikoduyu, sıradanlığı ve yozlaşmayı getirir. Bu çatlaklardan ve gözeneklerden istifade edenler ise kılık değiştirmiş eski iktidar sahipleridir. Buna 2009 yılında başlayan “siyasi soykırım” da eklendiğinde sistemin müdahalelerinin çapı anlaşılabilir ancak.

Bütün bunlara rağmen iktidar ve dolayısıyla rantı önleyici birçok mekanizmanın (Mahalle ve kent meclisleri, sivil toplum örgütleri, medya gibi oluşumların) olması caydırıcı ve demokratik yapıyı koruyucu olma gücünü sağlamaktadır. Kadının oldukça etkin hale gelmesi, birçok alanda aktif rol oynaması ve son olarak “eş başkanlık” sistemiyle yararlı hiyerarşiyi kurumlaştırmaya çalışması en büyük iktidar önleyici gelişme olarak görülmektedir. Buna halkın politik duyarlılığının eklenmesi ile devamlı bir hesap sorma ve hesap verme ortamı yaratabilmekte, şikâyetçi, edilgen bir konumdan çıkarak sürekli yenilenmeyi dayatan ve dönüşüme zorlayan yapısal bir özelliği açığa çıkarabilmektedir.

Kaynaklar

- Berk, Ahmet. *Türkiye’de Yerel Yönetimlerin Yeniden Yapılandırılması*.
 Bilgiç, Veysel K. Değişik yönleriyle yerelleşme: yayınevi seçki-2009 Nisan-Ankara
 Görmez, Kemal. *Yerel Demokrasi ve Türkiye.*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997
 Keleş, Ruşen. *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2012
 Şengül, Ramazan. *Yerel Yönetimler*, Adana, Umuttepe Yayınları, 2013
 Çiçek, Yeter. *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Yerel Yönetimler*. http://sbd.ksu.edu.tr/Image-simages/files/4_cicek.pdf, 2014
 Öcalan, Abdullah. Ahim Savunmalar,
 Gambetti, Zeynep. *Kentsel Kimliği Yeniden Kazanma*.
 Yazıcıoğlu, Recep. *Bu Sistem Değişmeli*, İstanbul, Birey Yayınları, 1998.
 Toprak, Zerrin. *Türkiye’de Yerel Yönetimler-Yapılanma Merkez -Yerel Yönetim İlişkileri*,
<http://kisi.deu.edu.tr/zerrin.toprak/TURKIYE'DE%20YEREL%20YONETIMLER%20YAPILANMA.pdf>,

19. Sayımızda
Kürdistan

Yazı Göndermek İçin:
dipnotdergisi@yahoo.com
www.dipnotdergisi.com

DİPNOT

Dünya Sisteminde Yapısal Krizler - Buradan Nereye Gidiyoruz
Immanuel Wallerstein

Merkez Dayanamayacak
Hamid Dabashi

İktidarın Soy-kütüğü Olarak Denetim ve Direniş Sahası Olarak Mikro-iktidar
Engin Sustam

Michael Hardt ile Söyleşi: "Kürt Bölgesindeki Demokratik
Özerklik Projesi Biyopolitik bir Alternatiftir"
Selçuk Oktay & Hamit Kankılıç

Hiyerarşi, İktidar ve Kadın
A. Öcalan

İktidarın Uzun Yürüyüşü ve Kürt Devrimci Hareketi Üzerine Düşünceler
Ferit Yılmaz

Türkiye'nin Asitmetrik "Denge"leri
Yevtart Danzikyan

John Holloway ile Söyleşi: "Devrim Başladı Bile"
Fırat Aydınkaya & Selçuk Oktay

Bilgi ve İktidar
Alev Erkilet

İktidar Kavramı Üzerine
Nicos Poulantzas

Bookchin'in İktidar Anlayışı Üzerine Notlar
Şadi İdem

Seyretmenin İktidarı
Kürşat Saygılı

Hukuk ve İktidar
Fevzi Taş

Laikliğin Anlam ve Önemi Üzerine Bazı Düşünceler
Haldun Gülalp

Kürt Belediyeciliğinin Geldiği Düzey ve İktidar Sorunları
Fethi Suvari

DİPNOT

www.dipnotdergisi.com

